

II

Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese

Für Ferdinand Schumacher,
zum 50. Geburtstag

Von Thomas Söding, Münster

1. Das Problem

Die historisch-kritische Exegese untersucht die Texte des Alten und Neuen Testaments mit Methoden, die in der Geschichts- und Literaturwissenschaft beheimatet sind. Diese Analyse- und Auslegungsverfahren sind zweifelsohne die Methoden der Wahl, wenn die Texte und Traditionen, die in der Bibel gesammelt sind, unter religionswissenschaftlichen, literarischen und historischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Ein Problem entsteht jedoch, wenn die biblischen Schriften als kanonische Dokumente des Glaubens aufgefaßt werden, die Bibel also in ihrer Ganzheit als Heilige Schrift gilt.¹ Diese Einschätzung entspricht dem *sensus fidelium* und der Definition des kirchlichen Lehramtes²; sie ist deshalb Gegenstand systematischer Theologie. Wenn die Exegese nicht eine Sparte der Altertumswissenschaft, sondern eine Disziplin der Theologie sein will, muß sie sich dem Anspruch stellen, der mit diesem Urteil erhoben wird.

Die entscheidende Frage lautet dann: Ist es *theologisch* legitim (und deshalb notwendig), die alt- und neutestamentlichen Texte mit Hilfe historisch-kritischer Methoden zu untersuchen? Oder besteht ein Widerspruch zwischen der Profanität der Methoden und der Heiligkeit der Schrift?³ Läßt sich historisch-kritische Bibelfor-

¹ Das zentrale theologische und hermeneutische Problem, daß der erste Teil der christlichen Bibel zuerst den Juden heilig gilt, muß an dieser Stelle ausgeblendet werden – so wichtig es auch für das christliche Kanon-Verständnis ist.

² Grundlegend ist das Ur-Dogma des Kanons. Aus katholischer Sicht sind insbesondere noch die einschlägigen Passagen in der Offenbarungskonstitution des Vat II maßgebend.

³ In dieser Frage spitzt H. Weder seine hermeneutischen Erwägungen zu: Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB), Zürich 1986, 68–83. Vgl. auch die Problemanzeige von F. Hahn, Probleme historischer Kritik, in: ZNW 63 (1972) 1–17; *ders.*, Exegese, Theolo-

schung als eine genuin theologische Aufgabe erkennen und durchführen? Oder muß sich die Exegese, wenn sie auf ihrer methodischen Option beharrt, mit einem Platz vor den Toren der Theologie bescheiden und dann, wenn sie einen theologischen Stellenwert gewinnen will, einen anderen Weg der Schriftauslegung einschlagen?

Diese Fragen sind seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese in der Zeit der Aufklärung umstritten.⁴ In der gegenwärtigen Diskussion sind vor allem die Einwände wichtig, die aus der systematischen Theologie kommen.⁵ Sowohl wegen ihres Gewichts als auch wegen ihrer großen Wirkung sind insbesondere die von *Karl Barth* und *Hans Urs von Balthasar* vorgetragenen Bedenken zu beachten.⁶

Barth hat aus seiner Reserve dem gegenüber, was ihm als historisch-kritische Exegese begegnet ist, nie ein Hehl gemacht. Er lastet ihr an, zu wenig theologisch und zu wenig kritisch gegenüber ihrer eigenen historischen Kritik zu sein. Er sieht deshalb die Aufgabe, die historisch-kritische Exegese zwar keineswegs zu umgehen, wohl aber zu überschreiten – in Richtung auf

gie und Kirche, in: ZThK 74 (1977) 25–37, vor allem 27f. – *Ch. Dohmen* sieht in der Methodenfrage (die immer zugleich eine Frage nach den Voraussetzungen und Zielen exegetischen Arbeitens ist) den Grund des Dilemmas, in dem die Bibelwissenschaften zu stecken scheinen: Muß der Exeget Theologe sein? oder Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift, in: TThZ 99 (1990) 1–14, vor allem 2.

⁴ Zur Geschichte der historisch-kritischen Exegese, die hier nicht nachgezeichnet werden kann, vgl. insbesondere *H.-J. Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn³ 1982 (¹1958); *W. G. Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis Academicus), Freiburg/München² 1970 (¹1956); zur Geschichte der neuzeitlichen Hermeneutik vgl. *F. Mußner*, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HDG I/3c. 2. Teil), Freiburg/Basel/Wien² 1976 (¹1970). Hervorragende problemorientierte Aufarbeitungen finden sich bei *K. Lehmann*, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40–80; *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt/M. 1987 (1973), 374–380.

⁵ Die evangelikale Kritik der historisch-kritischen Exegese steht auf einem anderen Blatt; vgl. *G. Maier*, Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal⁴ 1978 (¹1974). Der vollmundige Titel versteht sich vor dem Hintergrund einer Auffassung von Verbalinspiration, die von pietistischer Bibelfrömmigkeit bestimmt ist. Zur differenzierten Würdigung vgl. *P. Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD.E 6), Göttingen² 1986 (¹1979), 32–35, 238 ff. Einspruch gegen eine Verabsolutierung der historisch-kritischen Exegese im Namen der Ökumene mit den Orthodoxen legt *H.-J. Schulz* ein: „Historisch-kritische Evangelieninterpretation“ und „formgeschichtliche“ Überlieferungskritik: Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?, in: MThZ 42 (1991) 15–43. 323–349.

⁶ Wichtig wäre auch *R. Guardini*, Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften (1940), Würzburg² 1967; vgl. zu seiner Hermeneutik (die freilich die geschichtliche Dimension der Schrift noch weniger als Barth und Balthasar belichtet) *M. Theobald*, Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit?, in: L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann (Hg.), Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz, Berlin/Hildesheim 1987, 21–45.

eine dezidiert theologische Schriftauslegung. Wie er in den Vorworten zum Römerbrief-Kommentar⁷ und dann in der Kirchlichen Dogmatik⁸ darlegt, muß es ihr vor allem darum zu tun sein, sich dem Anspruch auszusetzen, daß die Bibel das Wort Gottes ist. Deshalb besteht das Ziel theologischer Exegese darin, durch den Buchstaben hindurch zum Geist und über den Text zur Sache der Schrift vorzustoßen.⁹

Nicht weit davon entfernt ist die Position, die *Hans Urs von Balthasar* bezieht. So zentral in seinem theologischen Werk die Auslegung der Schrift ist und so intensiv er sich auch immer wieder mit historisch-kritischer Exegese auseinandergesetzt hat¹⁰: Die „theodramatische Hermeneutik“, die er postuliert¹¹, umschließt eine radikale, nämlich an die Wurzel gehende Kritik der Exegese. Weil es für sie kennzeichnend sei, sich auf die Geschichtlichkeit der Schrift zu *fixieren*, könne sie das Heilsgeschehen, in dem sich das Wort Gottes durch die Schrift bezeugt, nicht wirklich als das wahrnehmen, was es ist.¹² Daraus folgert er: „Wenn man die Antithese ‚Gramma-Pneuma‘ in ihrer ganzen Radikalität stehen läßt, ... dann ist klar, daß es christlich nur noch pneumatische Schriftdeutung geben kann, solche also, die die (alte) Schrift (*graphē*) auf die Menschwerdung des gesamten göttlichen Wortes *hin*, und was es nach der Menschwerdung an Schrift geben wird, von dort *her* liest, und die zudem das Gelesene aus dem Pneuma Christi zu deuten sucht.“¹³

Barth und Balthasar stimmen darin überein, daß die historisch-kritische Exegese die theologische Bedeutung der Schrift verkürze, weil sie nur deren geschichtliche Seite sehe.¹⁴ Ein Kennzeichen theologischer Exegese müsse es demgegenüber sein, das Alte und Neue Testament im Lichte des kirchlichen Glaubens auszulegen. Diesem Glauben ist nicht nur die Einheit der Schrift gewiß, sondern auch die theologische Authentizität des Schriftverständnisses, das in der Zeit der Alten Kirche mit der Entscheidung für den Kanon und mit den Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien manifest geworden ist. Bei Balthasar spielt überdies die Tradition patristischer Exegese eine entscheidende Rolle.

⁷ Der Römerbrief (1918/1921), 12. Aufl. der Bearb. von 1922, Zürich 1978.

⁸ Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes, 2. Halbband, Zürich 1948, 505–598 (§ 19).

⁹ Ebd. 513: „Aber nun werden wir, gerade wenn wir die Menschlichkeit der Bibel ganz ernst nehmen, auch damit ganz ernst machen müssen, daß sie eben als menschliches Wort etwas Bestimmtes sagt, daß sie also als menschliches Wort über sich selbst hinausweist, daß sie als Wort auf eine Sache, auf einen Gegenstand hinweist.“

¹⁰ Eine luzide Darstellung des Methodenproblems aus der Sicht seiner trinitarisch und inkarnatorisch ansetzenden Dogmatik findet sich in: Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 53–135.

¹¹ Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 81–122.

¹² Vgl. Theodramatik I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 26–29. Zur durchaus differenzierten Skepsis Balthasars vgl. auch: Exegese und Katechese (1983), in: Ders., *Homo creatus est*. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 322–329.

¹³ Theodramatik II/1 101f.

¹⁴ Ähnlich argumentiert jüngst *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: Ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg/Basel/Wien 1989, 15–44.

Das Problem der theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese ist also im Kern ein Problem der theologischen Ästhetik. Was vermag die Exegese überhaupt wahrzunehmen, wenn sie mit historischen und linguistischen Methoden an die alt- und neutestamentlichen Texte herangeht? Was kann ihr in den Blick geraten? Was vermag sie darzustellen? Und weiter: Wie verhält sich das, was sie in der Bibel und mit der Bibel sieht, zu dem, was der ekklesialen Wahrnehmung der alt- und neutestamentlichen Texte als Heilige Schrift zugrundeliegt? Anders gefragt: Welche Dimensionen der biblischen Texte kann die Exegese mit den von ihr favorisierten geschichts- und literaturwissenschaftlichen Methoden erschließen? Und wie stellen sich diese Dimensionen dar, wenn sie im Lichte des Glaubens an die Kanonizität der Bibel betrachtet werden? Gibt es Perspektiven der als Heilige Schrift verstandenen Bibel, die der Exegese versperrt bleiben, wenn sie als historisch und linguistisch operierende Textwissenschaft auftritt? Und welche Konsequenzen für die Methodologie und Hermeneutik der Exegese wären daraus zu ziehen?

Diese Fragen führen zum Kern des Selbstverständnisses bibelwissenschaftlicher Forschung; gleichzeitig führen sie zum Kern des theologischen Schriftverständnisses. Daß Text und Auslegungsmethode in einem Verhältnis wechselseitiger Entsprechung stehen (müssen), ist unstrittig. Einerseits muß die Methode dem Text angemessen sein; andererseits gibt sich ein Text nur so zu erkennen, wie ihn die Optik eines Analyse- und Interpretationsverfahrens in den Blick kommen läßt. Und umgekehrt: So wie jedem methodischen Ansatz ein bestimmtes Modell des Textes eingeschrieben ist, so impliziert auch jedes vorausgesetzte Textverständnis eine bestimmte Weise der Auslegung. Eine entscheidende Voraussetzung, um die Frage nach der theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese zu beantworten (nicht schon die Antwort selbst), besteht deshalb in der Reflexion darauf, welches Verständnis der biblischen Schriften die Exegese voraussetzt, wenn sie zu deren Analyse und Interpretation historisch-kritische bzw. linguistische Methoden anwendet¹⁵, und wie sich dieses Textverständnis zur

¹⁵ So lautet auch ein Postulat von *J.-M. Sevrin*, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, in: *RThL* 21 (1990) 146–162, vor allem 154ff. (das jedoch ein Postulat bleibt). In der historisch-kritischen Exegese gibt man sich freilich nur hier und da ausdrücklich Rechenschaft über das Textverständnis, das man in der Analyse und Interpretationsarbeit voraussetzt. Eine Ausnahme bildet unter den Methodenbüchern *W. Egger*, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und hi-*

Wertung des Alten und Neuen Testaments im Glaubensverständnis der Kirche, in der Perspektive der systematischen (wie der praktischen) Theologie und nach katholischem Verständnis im Urteil des Lehramtes verhält. Bei der Prüfung geht es nicht nur um das Problem, ob das methodische Instrumentarium weiter ergänzt und verfeinert werden muß, das die Exegese aufgrund ihres hermeneutisch-theologischen Ansatzes entwickelt hat¹⁶, sondern um diesen Ansatz eines geschichtlichen Erklärens und Verstehens selbst: Worin liegen seine Möglichkeiten und Grenzen, wenn die biblischen Texte in theologischer Perspektive wahrgenommen werden sollen?

Das Thema, das mit dieser Problemstellung anvisiert wird, berührt einen kleinen Sektor des Beziehungsfeldes zwischen Dogmatik und Exegese. Die Möglichkeiten eines Dialoges über das Verständnis der Schrift zu erkunden, dürfte eine der Aufgaben sein, die gegenwärtig von besonderer Brisanz sind. Das Ziel eines Gespräches kann kaum darin gesehen werden, eine allseits harmonische Übereinstimmung herbeizuführen; sie wäre vermutlich nur um den Preis einer systematischen Domestizierung historisch-kritischer Exegese oder einer historisierenden Nivellierung systematischer Theologie zu erkaufen. Wohl aber läßt sich untersuchen, ob die Grundlinien des jeweiligen Schriftverständnisses von unterschiedlichen Ausgangspunkten her konvergieren oder divergieren. Weniger die Span-

storisch-kritische Methoden, Freiburg/Basel/Wien 1987, 27–45; vgl. dazu meine Rez. in: ThRev 84 (1988) 289–291. Egger ist beeinflusst von H. Frankemölle, *Biblische Handlungsweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983, 21–32. Beide Autoren sind freilich vor allem an der Einführung und Absicherung textpragmatischer Auslegungen interessiert. Zu einer dezidiert theologischen (stark von Balthasar beeinflussten) Reflexion auf die Inspiration der Schrift und die Arbeit der Exegese vgl. hingegen H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung*, in: K. Kertelge / T. Holtz / C. P. März (Hg.), *Christus bezeugen* (FS W. Trilling), Leipzig 1989, 11–42. Freilich setzt Schürmann das Schrift- und Traditionsverständnis katholischer Theologie, wie es im Vat II formuliert worden ist, schon voraus, um dann die historisch-kritische Exegese in den dadurch gewonnenen Horizont einzuzeichnen. Es fragt sich aber, ob die Text- und Methodenreflexion der Exegese nicht doch in stärkerem Maße auch fundamentaltheologische Erwägungen anstellen müßte, gerade ihrer engen Nachbarschaft mit der profanen Geschichts- und Literaturwissenschaft wegen. Aus Sicht der atl. Exegese vgl. vor allem Ch. Dohmen, *Exeget* (s. Anm. 3).

¹⁶ Die Geschichte der historisch-kritischen Exegese zeigt die Offenheit ihrer Methodik für neue Fragestellungen und Untersuchungsverfahren, freilich auch ihre Fähigkeit zur Selektion und Modifikation problematischer Methodenkonzepte. Die Differenzierungen der Fragestellungen und die Präzisierungen der Methoden, die sich im Laufe des 19. und 20. Jh. herausgebildet haben, sind unübersehbar. Es spricht nichts dafür, daß dieser Erneuerungsprozeß in der Gegenwart ans Ende gekommen wäre. Es wird aber kritisch zu diskutieren sein, welche Vorstöße Neuland erschließen und welche in Sackgassen enden. Vgl. Ch. Dohmen, *Vom vielfachen Schriftsinn*, in diesem Bd. S. 13–74.

nung als vielmehr die Gefahr der Beziehungslosigkeit zwischen Exegese und Dogmatik ist das zugleich deutlichste und gefährlichste Anzeichen von Verwerfungen im Fundament der Theologie. Für die Exegese bleibt das Problem ihrer theologischen Legitimität, wenn sie mit historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Methoden die Texte der Bibel untersuchen will, die der Ekklesia als Heilige Schrift gelten.¹⁷

Das zentrale Problem besteht in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Geschichtlichkeit der biblischen Texte, von der die historisch-kritische Exegese ausgeht, und ihrer Einschätzung als Offenbarungsurkunden, die von den christlichen Kirchen und der christlichen Theologie geteilt wird.¹⁸ Die Frage nach der Angemessenheit historisch-kritischer Methoden für die Auslegung der Schrift läßt sich nur im Rahmen dieser Problemstellung beantworten. Eine Klärung setzt voraus, daß die Exegese das, was sie von ihrer Warte über die biblischen Texte in Erfahrung bringen kann, in einen Dialog mit dem einbringt, was die systematische Theologie und was auf katholischer Seite das Lehramt über die Schrift und ihre Rolle im Leben der Ekklesia zu sagen vermögen. Eine Klärung kann aber nicht nur im innertheologischen und binnenkirchlichen Diskurs erfolgen; sie ist auf den Gedankenaustausch mit anderen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, aber auch der Historik und Linguistik angewiesen. Von entscheidender Bedeutung ist die Formulierung eines Geschichts- und Offenbarungsbegriffs, der im gegenwärtigen Glaubens-, Denk- und Lebenshorizont sowohl den alt- und neutestamentlichen Zeugnissen als auch der differenzierten Rezeptionsgeschichte der biblischen Schriften gerecht zu werden versucht.

Diese umfassende Aufgabe läßt sich freilich an dieser Stelle nur in ganz wenigen Aspekten und lediglich mit einigen vorläufigen Erwägungen aufnehmen, die eher den *status quaestionis* umschreiben als eine Lösung vorstellen sollen.

¹⁷ Die komplementäre Frage an die systematische Theologie lautet nicht nur, wie sie mit den Einzelergebnissen historisch-kritischer Arbeit am Alten und Neuen Testament umgeht; wichtiger noch ist die Frage, wie sie dem Ansatz eines geschichtlichen Verstehens der Schrift als solchem gegenübertritt. Letztlich muß es also auch ihr um den Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte gehen; vgl. *W. Kasper*, Dogmatik, in: *NHThG 1* (1984) 193–203.

¹⁸ Vgl. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie, a. a. O. 374–392.

2. Das Textverständnis der historisch-kritischen Exegese

Für die historisch-kritische Exegese ist die Bibel weder „ein vom Himmel gefallenes Buch, das rein übernatürliche Mitteilungen enthält“¹⁹ noch eine Fundgrube von *dicta probantia* für den dogmatischen und moraltheologischen „Schriftbeweis“, weder der ideologische Reflex ökonomischer Verhältnisse in der Antike noch ein Lehrbuch zeitloser Ideen über Gott und die Welt, weder das Dokument einer nostalgisch verklärten Vergangenheit noch eine Sammlung archetypischer Urbilder, die in den Tiefen des kollektiven Unbewußten schlummern, prinzipiell allen Religionen eigen sind und von der Bibel nur in besonderer Reinheit ausgemalt werden²⁰. Die historisch-kritische Exegese nimmt die biblischen Texte vielmehr als literarische Zeugnisse geschichtlicher Gottes- und Glaubenserfahrungen wahr.²¹ Alle drei Punkte sind von gleicher Relevanz: daß es sich um Literatur handelt; daß es sich um Niederschläge von Erfahrungen handelt, die Menschen im Gegenüber zu

¹⁹ K. Lehmann, *Horizont*, a. a. O. 70.

²⁰ So jedoch vor allem E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese* Bd. I: Die Wahrheit der Formen, Olten/Freiburg 4¹⁹⁸⁷ (1984); Bd. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte, Olten/Freiburg 3¹⁹⁸⁷ (1985). Er lehnt zwar historisch-kritische Exegese nicht rundweg ab, greift ihre Forschungsergebnisse auch partiell auf, sieht sie aber ihre Aufgabe der Schriftauslegung gründlich verfehlen, weil sie die Texte von der Gegenwart distanzieren, statt ihre Bedeutung und Relevanz zu entdecken. Der eigentliche Sinn der Texte sei nur zu verstehen, wenn die Regeln der tiefenpsychologischen Traumdeutung, die aus der Psychotherapie bekannt sind, konsequent auf die Bibelinterpretation übertragen würden. Eine differenzierte Würdigung unternimmt G. Fehrenbacher, *Eugen Drewermann verstehen*, Olten/Freiburg 1991. Vermutlich muß man aber doch noch stärkere Kritik üben. Auch dann, wenn einzelne Stoffe und Texte der Bibel durchaus in einer tiefenpsychologischen Exegese unter neuen Gesichtspunkten betrachtet werden können, werfen die von Drewermann vorgestellten Exegesen zahlreiche Fragen auf; vgl. R. Schnackenburg, *Exegese und Tiefenpsychologie*, in: A. Görres / W. Kasper (Hg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (QD 113), Freiburg/Basel/Wien 1988. Die vorausgesetzte Archetypenlehre ist wissenschaftlich nicht gesichert; vgl. A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, ebd. 133–174. Die starke Relativierung historischer Kontexte in der von Drewermann rezipierten Tiefenpsychologie Jungs ist auch in religionsgeschichtlicher Sicht fragwürdig, vgl. Th. Söding, *Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs* (Joh 3,1–21), in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg/Basel/Wien 1990, 168–220, vor allem 179–182. Wesentlich weiter führt der Ansatz von P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretation II* (frz. 1969), München 1974.

²¹ Der von K. Müller (*Exegese/Bibelwissenschaft*, in: NHTg I [1982] 332–353, S. 333) verwendete Begriff „sprachlich bewältigte Lebensvorgänge“ läßt sich dagegen nicht ausspielen, ist aber zu weit, um das Spezifikum der biblischen Schriften (und religiöser Literatur überhaupt) zu erfassen; er trifft im Grunde für jede mündliche und schriftliche Äußerung zu.

Gott gemacht haben und insofern elementar als Glaubenserfahrungen angesprochen werden dürfen; und daß es sich um Zeugnisse handelt, die in allen Dimensionen, sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Artikulation und Wirkung, geschichtlich geprägt sind.

a) Die biblischen Texte als Literatur

Die alt- und neutestamentlichen Schriften werden von der historisch-kritischen Forschung als Literatur wahrgenommen und behandelt. Damit ist nicht nur die Feststellung gemeint, daß die Exegese die Bibel als Sammlung von *Texten* betrachtet, also auf deren Sprache und Struktur, deren Verfasser und Adressaten, deren Überlieferung und Rezeption achtet. Es ist damit gleichzeitig auf die Analogie zu paganen und zu nicht-biblischen Texten frühjüdischer wie dann auch frühchristlicher Autoren hingewiesen. Tatsächlich zeigt jeder Blick, der die Dokumente der Umwelt vergleichend einbezieht, daß die Bibel kein Kompendium heiliger Schriften bildet, das wie ein erratischer Block aus der literarischen Landschaft der Antike herausragt. In ihrer Sprache, ihren Formen und Gattungen, ihren Motiven und ihrer Überlieferung sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments vielmehr auf vielfältige Weise mit der ihnen zeitgenössischen Literatur verbunden. Das schließt Besonderheiten in der Form (etwa der Evangelien) oder der Überlieferung (etwa des Pentateuch) keineswegs aus. Sie hängen mit den spezifischen Themen, dem spezifischen Anspruch und dem spezifischen „Sitz im Leben“ der Texte zusammen. Sie können aber die Kennzeichnung der alt- und neutestamentlichen Texte als Literatur nicht relativieren, sondern nur profilieren.

In den meisten (nicht in allen) Fällen sind die biblischen Schriften aus mündlichen Traditionen hervorgegangen, die häufig weit voraus liegen, häufig aber auch noch einige Zeit parallel verlaufen. Die Texte weisen immer wieder selbst darauf hin; sie lassen an vielen Stellen – etwa in den Episoden der Evangelien – die Formgesetze mündlichen Erzählens noch deutlich genug erkennen. Eine literaturwissenschaftlich orientierte Exegese darf diesen Sachverhalt nicht übersehen.

Freilich bleiben trotz der engen Verzahnungen signifikante Unterschiede zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung zu beachten. So lebendig und langlebig auch immer *oral traditions* in archaischen Kulturen und noch in der Antike sind – auf die Dauer setzt die Kontinuität der Tradierung Schriftlichkeit voraus. Deshalb gewinnen mündliche Äußerungen, wenn sie in Texte gewoben werden, eine neue Qualität der Überlieferung. Mündliche und schriftliche Kommunikation haben nicht dieselbe Leistungsfähigkeit und Funktion. Nicht alles, was sich mündlich sagen läßt, läßt sich so auch schriftlich mitteilen (woraus nicht unerhebliche Probleme bei der Rückfrage

nach Jesus resultieren); anderes läßt sich nicht mündlich, sondern nur schriftlich artikulieren (was sich etwa an den Büchern Hiob und Kohelet, im Neuen Testament an der Apostelgeschichte zeigt). Die meisten Paulus-Briefe sind Ersatz für ein persönliches Gespräch, zu dem der Apostel wegen anderweitiger Aufgaben und eines damit verbundenen entfernten Aufenthaltsortes augenblicklich nicht in der Lage ist. Die Entstehung der Evangelien ist kaum zu erklären, ohne daß man das Problem vor Augen hat, wie über einen größer werdenden Zeitraum hinweg die Kontinuität der Jesus-Überlieferung und damit die Zuverlässigkeit der Katechese (vgl. Lk 1, 1–4) sichergestellt werden kann. Nicht selten ist aber mit der Abfassung eines schriftlichen Textes auch ein besonderer theologischer Anspruch verbunden; so wollen offenbar die Pastoralbriefe der Sammlung von Paulusbriefen einen definitiven Abschluß (2 Tim) und zugleich eine verbindliche Deutung geben (womit sie entscheidend zur kanonischen Geltung des Paulus beigetragen haben).²²

Die Art und Weise literarischer Produktion, ihr Niveau, ihre Formen, ihre Orte und Zeiten, ihre Überlieferungs- und Rezeptionsstränge sind von einer überaus großen Vielfalt. Sie läßt sich nicht auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner bringen. Das Spektrum reicht selbst im noch halbwegs überschaubaren Neuen Testament von Höhenflügen spekulativer Theologie wie in 1 Kor 15 und Röm 6–8 bis zu (wohl bewußt) einfacher Erzählweise im Markusevangelium, von hymnischen Gottesdienstliedern wie Phil 2, 6–11 und Kol 1, 15–20 bis zu massiven Ketzerpolemiken im Judas- und im Zweiten Petrusbrief, von christologischen Meditationen wie im Johannesevangelium bis zu nüchterner Alltagsethik weisheitlicher Provenienz im Jakobusbrief. Überschneidungen und Vermischungen sind die Regel. Die Bandbreite der alttestamentlichen Literatur ist noch weit größer. Es gibt kein formales Proprium, das die biblischen Schriften einerseits charakteristisch miteinander verbindet und andererseits signifikant von anderer Literatur unterscheidet. Ihr Zusammenhalt und ihre Besonderheit wird vielmehr *theologisch* durch den gemeinsamen Bezug auf den einen Gott und *historisch* durch den gemeinsamen Bezugsrahmen der Geschichte Israels und dann des Urchristentums gestiftet.²³ Beides hat ihnen im Zuge der Rezeption kanonische

²² Vgl. P. Trummer, Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen, in: K. Kertelge (Hg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89), Freiburg/Basel/Wien 1981, 122–145.

²³ Vgl. N. Lohfink, Bücherei und Buch zugleich. Die Einheit der Bibel und die neueren deutschen Übersetzungen (1984), in: Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg/Basel/Wien 1987, 217–234.

Geltung gesichert – letztlich aufgrund der Authentizität ihres Zeugnisses.

b) Die biblischen Texte als Zeugnisse von Gottes- und Glaubenserfahrungen

Die Kennzeichnung der biblischen Texte als (altorientalische und spätantike) Literatur muß im Hinblick auf die Thematik, den Überlieferungsraum und die Intentionen der biblischen Autoren präzisiert werden. Eine genauere Bestimmung ist freilich nur schwer zu erreichen. Eine Möglichkeit, die hier zur Diskussion gestellt sei, besteht darin, die biblischen Texte elementar (im einzelnen dann sehr verschieden) als Zeugnisse von Gottes- und Glaubenserfahrungen anzusprechen.²⁴

Wenn der Begriff der Erfahrung²⁵ trotz seines inflationären Gebrauchs eingeführt wird, dann nicht, um einer subjektivistischen Deutung des Welt- und Gottesverhältnisses Tribut zu leisten, das sich einer rationalen Kontrolle und einem ethischen Anspruch entzöge. Vielmehr soll als Erfahrung der anthropologische und soziale Grundvorgang bezeichnet werden, daß eine Person das, was ihr widerfährt, nicht als äußerliches Geschehen stehen läßt, sondern zum eigenen Leben in eine innere Beziehung setzt, so daß es eine existentielle Bedeutung gewinnt und ihr weiteres Denken und Handeln mitbestimmt. Die Grade der Intensität und Relevanz, die Erfahrungen zukommen, sind gewiß sehr unterschiedlich. Elementar entstehen sie aber nur dort, wo eine wechselseitige Einheit, also eine personale Verifizierung und Integrierung von Eindrücken und Einsichten, Erinnerungen und Wahrnehmungen, Wissen, Können und Verstehen, von Reflexion, Kontemplation und Praxis zu entstehen beginnt. Darin ist die Möglichkeit kommunikativer Vermittlung und ethischer Verantwortung der Erfahrungen begründet.

Von Gottes- und Glaubenserfahrungen wird gesprochen, um die personale Dichte, die innere Beteiligung und die ethische Verantwor-

²⁴ Ähnlich liegen die Diagnose und Intention von *U. Luz*, Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte, in: *EvTh* 42 (1982) 493–518, vor allem 500 und 502.

²⁵ Eine erste Orientierung geben (neben den Lexikaartikeln) *D. Mieth*, Nach einer Bestimmung des Begriffs Erfahrung: Was ist Erfahrung?, in: *Conc* (D) 14 (1978) 159–167; *E. Schillebeeckx*, Erfahrung und Glaube, in: *CGG* 25 (1980) 74–116; *R. Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (QD 94), Freiburg/Basel/Wien 1982; *H. J. Pottmeyer*, Die Entzweiung von Erfahrung und Glaube in der Neuzeit, in: G. Kaufmann (Hg.), *Lebenserfahrung und Glaube*, Düsseldorf 1983, 25–42; *W. Ritter*, Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext, in: *MThZ* 37 (1986) 291–301; *J. Schmitz*, Offenbarung, Düsseldorf 1988, 16–44.

tung hervorzuheben, welche die biblischen Autoren zur Abfassung ihrer Werke bestimmt haben. (Daß erhebliche Unterschiede in der Art und Intensität der Erfahrungen bestehen, ist selbstverständlich.) Die schriftliche Form, in der diese Erfahrungen ihren Ausdruck finden, setzt einen längeren Reflexions- und Klärungsprozeß voraus. Die biblischen Texte spiegeln kaum einmal die Gefühlswelt und das Glaubensleben von Autoren unmittelbar wider; sie sind auch kaum je direkte Darstellungen der Glaubenserfahrungen. Ausnahmen bestätigen die Regel. Die Spontaneität vieler Paulus-Briefe können auch Gräzisten als ein Spezifikum seines Stiles rühmen (wobei zu berücksichtigen ist, daß der Apostel die meisten diktiert hat); einige Passagen (etwa 2 Kor 10–13) haben ausgesprochen konfessorischen Charakter. Freilich kann die rhetorische Funktion auch der polemischen Ausbrüche und selbst der Anakoluthe nicht übersehen werden. (2 Kor 10–13 ist ein Meisterwerk antiker Redekunst.) Im übrigen läßt Paulus nicht geradewegs das aufschreiben, was ihm zufällig in den Sinn kommt; vielmehr schöpft er aus einem großen Reservoir an Erfahrungen und Reflexionen, das sich nicht zuletzt in seiner Arbeit als Missionar und Gemeindeführer angefüllt hat. Die meisten seiner Briefe zeigen denn auch ebenso wie andere größere Schriften(gruppen), die im wesentlichen auf einen einzigen Verfasser zurückgehen, schon durch ihren überlegten Aufbau und ihre (im ganzen) präzise Sprache, daß sie die Erfahrungen, die ihnen zugrundeliegen, in einer zugleich abgeklärten und reflektierten Weise verarbeiten (wodurch sie an Intensität noch gewinnen). Darüber hinaus hat die ganz überwiegende Zahl der biblischen Texte einen z. T. sehr langen Wachstumsprozeß hinter sich, an dem viele Autoren und Redaktoren, auch ganze Schulen beteiligt gewesen sind. Unbeschadet der vielfach großen Treue zu den vorgegebenen Traditionen sichert allein dieser Überlieferungsprozeß mit seinen zahlreichen Ablagerungen, Anverwandlungen, Transpositionen und Brechungen, daß die Texte nicht aus dem Erfahrungsschatz einer einzigen Person, sondern dem einer ganzen Gruppe, häufig sogar vieler Generationen schöpfen und daß sie nicht spontane Anmutungen notieren, sondern aufbewahren und interpretierend weitergeben, was sich aufgrund einer besonderen Intensität und Qualität der Erfahrung weitervermitteln und neu applizieren ließ.

Letztlich entscheidend ist aber, daß sich die biblischen Texte (neben vielem anderen) im Kern auf Erfahrungen *Gottes* beziehen, die im Glauben realisiert (und dann gerade als Geheimnis angeschaut)

werden.²⁶ Nur dieser theozentrische Bezugsrahmen erlaubt es, die biblischen Texte überhaupt als Zeugnisse von Erfahrungen zu beschreiben. Entscheidend ist freilich, welcher Begriff von Gottes- und Glaubenserfahrungen leitend ist.²⁷ Er wäre viel zu eng gefaßt, würde er nur Theophanien, Visionen oder Auditionen, nur Berufungserlebnisse von Propheten und Aposteln oder mystische Ekstasen von Pneumatikern umfassen. Er wäre auch zu eng gefaßt, wollte man ihn nur mit gottesdienstlichen Vollzügen, mit Gebet und religiöser Meditation in Verbindung bringen. Eher scheint es angemessen, in einer ersten Annäherung alle – wie immer vermittelten – Erfahrungen eines direkten oder indirekten Angesprochenenseins von Gott vor Augen zu haben, die Menschen machen. (Die Erfahrung der Unsichtbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes, die Erfahrung also seines Geheimnisses ist unter ihnen nicht die geringste und seltenste.)

Die Formen und Gattungen, in denen diese Erfahrungen ihren Ausdruck gefunden haben, sind überaus vielfältig. Nicht nur in Homologesen und Doxologien, in Gebeten und liturgischen Texten, in Predigten und prophetischen Offenbarungen, auch in Erzählungen, in Reflexionen und Argumentationen, in Mahnreden und Gesetzestexten, nicht zuletzt in Polemiken können sich diese Erfahrungen bezeugen und verdichten. Das Gemeinsame ist ihr theologischer Bezugsrahmen, der die Intention der Autoren und Redaktoren, häufig auch ihre Themen bestimmt.

In einem sehr weiten Sinn gilt dies von jeder religiösen Literatur. Das Spezifikum der biblischen (aber dann auch der jüdischen und christlichen) Schriften besteht darin, daß sie, abgekürzt gesprochen, in ihrem personalen Gegenüber Gott als Jahwe und im Neuen Testament ihn als den Vater Jesu erkennen. Der Grundbegriff, der dieses Geschehen von der menschlichen Antwort her umfassend bezeichnet, heißt in neutestamentlicher Sprache Glaube.²⁸ Im Alten Testament ist der Sprachgebrauch weniger einheitlich; aber auch hier sind herausragende Texte mit dem Begriff des Glaubens verbun-

²⁶ Vgl. *W. Thüsing*, Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie, in: *TThZ* 93 (1984) 118–137, vor allem 131.

²⁷ Klärungen in zugleich dogmengeschichtlicher und spiritueller Sicht (die freilich nicht ohne weiteres auf das AT und NT rückbezogen werden können) schafft *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 211–410.

²⁸ Vgl. zum Beispiel des MkEv *Th. Söding*, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBS 12), Stuttgart 1987 (1985).

den.²⁹ Wenn man sich an ihnen orientieren darf, lassen sich die biblischen Texte elementar (auch dort, wo sich das Stichwort nicht findet) in einem doppelten Sinn als Glaubenszeugnisse verstehen: Auf je unterschiedliche Weise bezeugen sie einerseits den Glauben der Verfasser (ohne daß sie mit persönlichen Konfessionen zu verwechseln wären) und wollen andererseits den Glauben der Adressaten stärken (ohne daß sie zur Erbauungsliteratur würden).³⁰ Eine Pluralität, z. T. auch Gegensätzlichkeit theologischer Positionen und Optionen schließt dies offenkundig nicht aus, sondern ein. Die in der Schrift gesammelten Glaubenserfahrungen sind vielschichtig und vielfältig; die Kontroversen, die geführt werden, finden auf dem Boden gemeinsamen Überzeugtseins von der Wirklichkeit und Verbindlichkeit des Heilswillens Gottes statt.

Daß es sich um Artikulationen und Verdichtungen von Glaubenserfahrungen handelt, gilt im Neuen Testament grundsätzlich, wenn auch in verschiedenen Abstufungen nicht nur für jede einzelne Schrift (auch für den Jakobusbrief und die Apokalypse, selbst für den Judas- und den Zweiten Petrusbrief), sondern überdies für die Vorstufen, die ihnen zugrundeliegen (so weit sie erkennbar sind). In den alttestamentlichen Schriften muß wesentlich stärker differenziert werden. Zum einen ist ein theologischer Angelpunkt, wie er im Neuen Testament vom Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu gebildet wird, nicht zu erkennen. Zum anderen gibt es Beispiele dafür, daß erst im Prozeß späterer Redaktions- und Interpretationsprozesse eine stärkere theologische Integration und Aufladung vonstatten gegangen ist, so in den Weisheitsschriften und beim Hohenlied, wohl auch bei einigen der im Pentateuch überlieferten Gesetzessammlungen. Doch diese Beobachtung kann zwar warnen, die Vielfalt der biblischen Texte auf den Begriff einer einzigen Definitionsformel zu bringen und übersteigerte Erwartungen an die theologische Dichte jedes einzelnen Textes zu hegen; sie kann aber den Ansatz bei Gotteseerfahrungen und Glaubenszeugnissen nicht grundsätzlich in Frage stellen. Denn erstens ist er nicht mehr als ein Ansatz, der auf zahlreiche Mutationen und auch auf Begrenzungen angewiesen ist; als solcher kann er sich aber nicht an einigen wenigen, wenn auch noch so interessanten Ausnahmefällen, sondern muß sich an der ganz überwiegenden Mehrzahl der Texte und besonders an den im Lichte des eigenen Anspruchs wie der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte zentralen orientieren;³¹ und zweitens wäre, bei den Beispielen zu bleiben, ei-

²⁹ Vgl. *H. Wildberger*, „Glauben“ im Alten Testament, in: *ZThK* 65 (1968) 129–159.

³⁰ Vgl. *K. Kertelge*, Exegese des Neuen Testaments im Kontext katholischer Theologie, in: *KNA – Ökumenischer Informationsdienst* 46 (1991) 5–12, vor allem 8.

³¹ Selbstverständlich kommen dabei Wertungen ins Spiel, die zu überprüfen und zu rechtfertigen sind. Aber zum einen wäre auch der grundsätzliche Verzicht auf Wertungen eine hermeneutische Option, die sich der Kritik zu stellen hätte; und zum anderen gibt es deutliche Indizien dafür, daß, um im AT zu bleiben, den großen geschichtstheo-

gens zu untersuchen, inwieweit zwar nicht jedes einzelne Logion, wohl aber die gesamte Geschichte der Weisheit in Israel eben letztendlich doch nur im Horizont des Jahwe-Glaubens zu verstehen ist³², und ob Analoges nicht auch für die Liebeslyrik des Hohenliedes gilt (bzw. ob nicht die unbefangene Freude an ehelicher Erotik ein integraler Bestandteil biblisch orientierten Glaubenslebens sein kann³³).

Daß die alt- und neutestamentlichen Schriften *cum grano salis* als Artikulationen von Gottesehrungen gelten, ist im Rahmen der historisch-kritischen Exegese kein normatives, sondern ein deskriptives Urteil, das aus der Befassung mit der Thematik, dem Anspruch, dem Umfeld und der intendierten wie der faktischen Rezeption der Texte gewonnen ist. Es präjudiziert nicht die Wahrheit dessen, was die Texte aussagen, sondern legt den Grund frei, auf dem sie sich bewegen, und nimmt den Anspruch ernst, den zentrale Texte (auf ganz unterschiedliche Weise) erheben. Die fundamentaltheologische Reflexion ist damit noch nicht geleistet; wohl aber ist präzisiert, mit welcher besonderen Art von Literatur es die Exegese zu tun hat; und vielleicht ist auch der Weg vorgezeichnet, den die Exegese einschlagen muß, wenn sie zur „Sache“ der Texte vordringen will.

c) Die Geschichtlichkeit der biblischen Glaubenszeugnisse

Die historisch-kritische Exegese nimmt die biblischen Texte als *geschichtliche* Zeugnisse von Glaubenserfahrungen wahr. Hierin liegt zusammen mit der Theozentrik der fundamentale Ansatz für das Verstehen. Sowohl der literarische Charakter der biblischen Texte als auch ihr starker Erfahrungsbezug sind Wesensmomente ihrer Geschichtlichkeit. Sie bestimmt die biblischen Texte in umfassender Weise: Die Texte haben in den Phasen ihrer Entstehung und Überlieferung selbst eine lange Geschichte durchlaufen; sie sind sowohl im Alten als auch im Neuen Testament zu einem Teil unmittelbar Geschichtsschreibung; und sie haben ihrerseits Geschichte gemacht. Für die Exegese ist aber vor allem wichtig, daß ihr Horizont geschichtlich bestimmt ist. Die Texte sind in all ihren Dimensionen

logischen Werken, der prophetischen Literatur und dem Psalter bereits aus sich heraus ein besonderes Gewicht zukommen.

³² So jedenfalls G. v. Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ³1985 (¹1970); H.-D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (UT 383), Stuttgart u. a. 1987.

³³ So die Option von W. H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York ³1985 (¹1978), 312.

zutiefst geprägt durch die Zeit, in der sie verfaßt, und durch die Menschen, von denen und für die sie geschrieben sind. Das zeigt sich bereits in den zahlreichen Rekursen auf zeitgeschichtliche Ereignisse, die sich vor allem in der alttestamentlichen (z. B. Jes 6, 1; 7, 1–9; 44, 24 – 45, 8; Jer 1, 1 ff.; Bar 1, 1–14), nicht selten aber auch in der neutestamentlichen Literatur finden (z. B. Mk 13, 14; Lk 3, 1 f.; Apk 12 f.). Es zeigt sich überdies darin, daß die Texte in ihrer Entstehung, Wirkung, Verbreitung und Überlieferung stark von den soziokulturellen Bedingungen der jeweiligen Zeit geprägt sind (vgl. Koh 12, 9–14; JesSir Prol.; 1 Thess 5, 27; Lk 1, 1–4; Apg 1, 1 f.; Apk 1, 9). Es zeigt sich vor allem darin, daß das Weltbild und das Geschichtsverständnis, das die biblischen Schriften voraussetzen und selbst artikulieren, die Sprache, die sie sprechen, die Formen und Gattungen, in denen sie reden, die Motive, die sie aufgreifen, und die Themen, die sie verfolgen, zahlreiche Parallelen in der Umwelt aufweisen.

Einzelnachweise erübrigen sich: Der Himmel ist oben, die Erde ist unten. Die Menschen und die Geschichte stehen im Einflußbereich numinoser Mächte. Die Wertvorstellung der biblischen Weisheitsschriften stimmen im wesentlichen mit denen anderer altorientalischer Weisheitstexte überein. Der israelitische Kult, wie er sich in einer langen Geschichte herausbildet, zeigt von den Riten und Symbolhandlungen über die Gebetssprache bis in die Architektur des Tempels hinein seine enge Verbindung mit der Religiosität der Umwelt. Die neutestamentlichen Wundererzählungen sind in ihrem Aufbau und ihrem „Sitz im Leben“ nicht nur mit alttestamentlichen, sondern auch mit frühjüdischen und mit paganen eng verwandt. Gewiß kann man im Detail immer wieder studieren, wie das Spezifikum der alt- und neutestamentlichen Texte, die Ausrichtung auf Jahwe bzw. den Gott Jesu, die Wahrnehmung und Darstellung der Welt und der Geschichte beeinflusst, in zentralen Fragen sogar entscheidend bestimmt. In der Exegese darf sich das Augenmerk deshalb nicht nur auf die Parallelen zur Umwelt, sondern muß sich auch auf das Proprium eines biblischen Textes bzw. der biblischen Texte insgesamt richten. Aber dieses Spezifikum ist doch wiederum als ein geschichtlich signifikantes und vermitteltes zu erkennen.

Die Geschichtlichkeit eines biblischen Textes manifestiert sich aber auch dort, wo er in Form und Inhalt, Sprache und Stil, Pointe und Reflexionsniveau von seinem Verfasser geprägt ist: seiner Persönlichkeit, seiner Biographie, seinem Bildungsstand, seiner Stellung in der Gesellschaft oder der Ekklesia, seinen Erfahrungen und Hoffnungen. Die Paulus-Briefe bieten die deutlichsten Beispiele, gerade auch im Unterschied zwischen den authentischen und den pseud-epigraphen Schreiben. Tonfall, Thema und Stimmlage anderer

Texte sind hingegen nicht so sehr von einer schriftstellerischen Persönlichkeit als vielmehr von einer Schule bestimmt (wie etwa die weisheitlichen Spruchsammlungen) oder einem bestimmten „Sitz im Leben“ (wie der Psalter) oder von den Formgesetzen mündlicher Überlieferung (wie bei vielen Perikopen der synoptischen Tradition). Zu beachten ist aber auch, daß die ursprünglichen *Adressaten* von entscheidender Bedeutung nicht nur für die Rezeption, sondern auch für die Entstehung und Gestaltung von Texten sind: Welche Fragen sie gestellt, welche Probleme sie gehabt, welche Positionen sie vertreten haben – all dies spiegelt sich direkt oder indirekt in den Texten wider, die an sie gerichtet gewesen sind. Die korinthische Korrespondenz dokumentiert dies so deutlich wie kein anderer biblischer Text.

In ihrer schulmäßigen Form nimmt die historisch-kritische Exegese durch die Optik ihrer Methoden die Geschichtlichkeit der Schrift in vielfacher Hinsicht wahr. An einigen Punkten, die als Beispiele genannt werden, sei dies erläutert.

(1.) Die Exegese realisiert, daß die biblischen Texte nicht im Original erhalten geblieben, sondern nur durch zahlreiche, im Wortlaut z. T. divergierende Handschriften überliefert sind; deshalb versucht sie, durch den kritischen Vergleich von Varianten den ursprünglichen Text zu rekonstruieren.

(2.) Die Exegese realisiert, daß ein Text innerhalb eines Kommunikationsgeschehens zwischen dem Autor und seinen Adressaten entstanden sind; deshalb versucht sie, die Brücke vom Text zum geschichtlichen Leben zu schlagen, indem sie fragt, wer den Text wem aus welchem Anlaß wann wo und mit welcher Wirkung geschrieben hat.

(3.) Die Exegese realisiert, daß ein Text sowohl in seiner Entstehung wie auch in seiner Rezeption bestimmte soziokulturelle Rahmenbedingungen voraussetzt; deshalb versucht sie, den politischen, sozialen und kulturellen Hintergrund der Texte auszuleuchten und mit ihrer Form wie mit ihrem Inhalt in Beziehung zu setzen.

(4.) Die Exegese realisiert, daß jeder Einzeltext (synchronisch und diachronisch) auf einen größeren literarischen Kontext verweist: ein biblisches Buch, das Gesamtwerk eines Autors, die Schriften einer bestimmten Region oder Schule; deshalb versucht sie, Texte nicht zu isolieren, sondern als integrale Bestandteile größerer Einheiten zu untersuchen und ihren Stellenwert in ihrem Kontext zu bestimmen.

(5.) Die Exegese realisiert, daß die Formen und Gattungen der bi-

blichen Texte (in der Regel) eng mit Texten der paganen Umwelt verwandt sind (selbstverständlich auch mit der nicht in den Kanon aufgenommenen frühjüdischen und frühchristlichen Literatur); deshalb versucht sie, sowohl die Gemeinsamkeiten der Strukturmuster als auch die Unterschiede der Gestaltungen und Ausführungen herauszuarbeiten.

(6.) Die Exegese realisiert, daß die im Kanon aufbewahrten Texte sehr häufig ein langes Wachstum hinter sich haben; deshalb versucht sie, die einzelnen Stufen der Entstehung zu rekonstruieren und die Überlieferungsgeschichte eines Textes als Geschichte seiner Rezeption darzustellen.

(7.) Die Exegese realisiert, daß viele biblischen Begriffe, Motive und Themen in der paganen Umwelt nicht nur Parallelen aufweisen, sondern auch eine Vorgeschichte durchlaufen haben, die sich der biblischen Verwendung eingepreßt hat; deshalb versucht sie, deren Herkunft und Entwicklung nachzuzeichnen, um sowohl die Voraussetzungen ihrer Aufnahme in das Alte und Neue Testament zu erklären wie auch die Art und Weise ihrer Interpretation in der Bibel zu kennzeichnen.

(8.) Die Exegese realisiert, daß die Problemstellungen, die der Abfassung biblischer Texte zugrundeliegen, und die Lösungen, die sie formulieren, durch die geschichtliche, nicht zuletzt die theologisch-geschichtliche Situation des Verfassers wie auch der Adressaten beeinflusst sind; deshalb versucht sie, den Ort eines Textes im Duktus größerer theologischer Bewegungen des israelitischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferungsraumes, aber auch im Kontext politischer und sozialer, neutestamentlich dann vor allem ekklesialer Ereignisse und Verhältnisse zu bestimmen.

(9.) Die Exegese realisiert, daß sich die intendierte ebenso wie die faktische Bedeutung eines Textes innerhalb seines Entstehungsraumes und im Rahmen der innerbiblischen Überlieferungsgeschichte, aber auch im Kontext der konkreten Lebensverhältnisse einer Zeit, einer Gruppe, einer Gemeinde herauskristallisiert; deshalb versucht sie, die historische Korrelation zwischen der Situation und der Intention eines Textes als ein wechselseitiges Verweisungs- und Erschließungsgeschehen zu erhellen.

(10.) Die Exegese realisiert, daß die Texte des Alten und Neuen Testaments bereits innerbiblisch und vor allem dann nachbiblisch eine überaus differenzierte und vielseitige Geschichte der Rezeption durchlaufen haben, die nicht nur die Überlieferung der Schrift bis in die Gegenwart hinein überhaupt erst möglich gemacht, sondern zu

einem großen Teil Bedeutungen des Textes entdeckt, z. T. auch an den Text herangetragen hat, die im ursprünglichen Entstehungszusammenhang noch nicht reflex geworden sind, freilich nicht selten auch zu problematischen Verzeichnungen, gelegentlich sogar zu schlimmen Mißverständnissen der Texte geführt hat³⁴; deshalb versucht die Exegese, durch die Aufarbeitung vor allem der Auslegungsgeschichte ihren eigenen Blick für den Text zu schärfen.

d) Zusammenfassung

Die Vielfalt der methodischen Einzelschritte, die in der historisch-kritischen Exegese beachtet werden, begründet eine Pluralität von Blickrichtungen und Sichtweisen auf die biblische Literatur. In zentraler Perspektive erscheinen sie als geschichtliche Artikulationen von Gottes- und Glaubenserfahrungen, die Menschen gemacht und in schriftlicher Form dargestellt haben. Die außerordentliche Vielfalt, die zahlreichen Vermittlungen und starken Brechungen, die sich *en detail* allenthalben aufweisen lassen, können diese Sichtweise nicht irritieren, weil sie deren notwendige Konsequenzen sind und deshalb zu ihrer genaueren Justierung beizutragen vermögen.

Wenn die Schriften des Alten und Neuen Testaments als Zeugnisse von Glaubenserfahrungen betrachtet werden, gilt das Augenmerk nicht dem Text allein, sondern zugleich seinem Kontext, seinem theozentrischen Bezugsrahmen, seinem biographisch vermittelten Hintergrund und seiner kommunikativen Funktion: vor allem dem Verfasser und seiner Intention, aber auch den Adressaten und damit nicht zuletzt der Mitteilung, die der Text in der Form einer bestimmten Aussage macht. Der Rekurs auf Erfahrungen respektiert und präzisiert die Geschichtlichkeit, der Rekurs auf *Glaubenserfahrungen* die Theozentrik der biblischen Schriften.

Diese Optik entspricht nicht nur einem theologischen Interesse an der Schrift; sie ist auch von der Literaturwissenschaft insofern abgesichert, als dort die Aporie einer rein immanenten Interpretation deutlich gesehen und die pragmatische Dimension der Texte heller beleuchtet wird³⁵, bei allem legitimen Interesse am Leser³⁶ aber die

³⁴ E. Zenger zeigt, wie Ps 46 im Laufe seiner Auslegungsgeschichte militaristisch interpretiert worden ist, durch historisch-kritische Exegese aber als ein ursprünglich antimilitaristisches Lied erwiesen werden kann: Von der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode, in: BiLit 62 (1989) 10–20.

³⁵ Vgl. nur B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart 1975; für die Exegese H. Frankemölle, *Handlungsanweisungen*, a. a. O.

zentrale Rolle des Autors nicht übersehen werden darf. Freilich führt ein schematisch bleibendes Kommunikationsmodell bei den biblischen Texten nur begrenzt weiter. Wenn man sich nicht mit einem Instrument der *Analyse* begnügen, sondern zu einem Modell des *Textverständnisses* vorstoßen will, muß man auf den spezifischen Antrieb zu sprechen kommen, der die Produktion und Rezeption der biblischen Texte entscheidend bestimmt hat. An dieser Stelle hat die Kategorie der Erfahrung ihre Bedeutung. Sie ist untrennbar mit der Theozentrik der biblischen Schriften verbunden. Es sind – wie immer vermittelte – Erfahrungen Gottes, von denen nicht nur die Wahrnehmung und Darstellung der Wirklichkeit in den biblischen Texten, sondern auch deren Rezeption (gewiß nicht ausschließlich, aber) entscheidend bestimmt ist.

Freilich fragt sich, ob die Wahrnehmung der biblischen Texte als literarische Dokumente geschichtlicher Glaubenserfahrungen in einen Widerspruch zur theologischen Wertung der Bibel als „Heilige Schrift“ hineinführt oder ob es einen inneren Zusammenhang gibt. Eine Antwort setzt eine kurze Vergewisserung über das Verständnis der Schrift und der Offenbarung voraus, das in der gegenwärtigen Dogmatik vorherrscht.

3. Die Bibel als Heilige Schrift

Die Bibel ist im Glauben der Ekklesia die Heilige Schrift: das gültige Dokument des gestaltgebenden Ursprungs, zugleich die Richtschnur aller christlichen Theorie und Praxis. Die theologische Beschreibung und Erhellung dieses Urteils ist nur möglich, wenn eine Verständigung über den Begriff der Offenbarung und seinen Bezug zur Bibel gelingt. Die Chancen stehen, gerade auch im ökumenischen Gespräch, augenblicklich nicht schlecht.³⁷ Es scheint ein Kennzeichen der neueren Dogmatik und Fundamentaltheologie zu sein, daß sie entgegen einem lange Zeit signifikanten Trend Offenbarung und Geschichte nicht mehr als Gegensatz denkt, sondern in ihrem inneren Zusammenhang zu reflektieren versucht.³⁸ Auf evan-

³⁶ Vgl. *W. Iser*, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.

³⁷ Vgl. den knappen Überblick von *J. Schmitz*, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: *W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler* (Hg.), *HfTh* (4 Bde.), Freiburg/Basel/Wien 1985–1988, 2 (1985) 15–28, vor allem 26ff.

³⁸ Über die Diskussion informieren *A. Dulles*, *Was ist Offenbarung*, Freiburg/Basel/Wien 1970; *ders.*, *Models of Revelation*, Garden City 1983; *P. Eicher*, *Offenbarung*.

gelischer Seite waren (und sind) dazu Engführungen einer dialektischen Theologie des Wortes Gottes aufzubrechen³⁹, auf katholischer Seite Erstarrungen eines „instruktionstheoretischen“ Offenbarungsmodells, das „doktrinalistisch und konzeptualistisch eingeengt“⁴⁰ war.

Wo die Geschichtlichkeit der Offenbarung ins Zentrum gerückt wird, kommt es freilich darauf an, einerseits die transzendente Dimension jeder Rede von Offenbarung dauernd vor Augen zu haben und andererseits *im* Begriff der Geschichte festzuhalten, wo sie die Personalität des Menschen in seiner Freiheit und seiner Fähigkeit zur Liebe nicht beschränkt, sondern ermöglicht, und wie sie nicht auf die Lebenswelt der Menschen eingeengt, sondern von der gesamten Schöpfung her unterfangen wird.

a) Der Wesenszusammenhang von Offenbarung und Geschichte

Der innere Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte scheint auf, wenn der alte Begriff der Selbsterschließung Gottes⁴¹ in seiner personalen und seiner universal-kommunikativen Dimension entfaltet wird. Dann wird deutlich, daß Offenbarung ein Vorgang ist, in dem Gott nicht irgend etwas über sich oder außerhalb seiner erschließt, sondern letztlich sich selbst (freilich in unterschiedlicher Weise und Intensität). Zugleich wird einsichtig, daß die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ein personales Gegenüber konstituiert, das in Freiheit zum Hören kommen soll und zu einer Antwort befähigt wird (die auch verweigert werden kann). Dieses Gegenüber

Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977. Herausragende Positionen beziehen auf evangelischer Seite *W. Pannenberg* (Wissenschaftstheorie, a. a. O. 266–303; Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 207–281), der eine universalgeschichtliche Lösung des hermeneutischen Grundproblems intendiert, auf katholischer Seite *K. Rahner* (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976), der den Zusammenhang existentialtheologisch zu rekonstruieren versucht, und *H. U. v. Balthasar* (zuerst: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963), der die Geschichte als Wirkung des innertrinitarischen Heilsereignisses und als inneres Moment des Inkarnationsgeschehens begreift.

³⁹ Wegweisend ist der von *W. Pannenberg* hg. und eingeleitete Sammelbd.: Offenbarung als Geschichte, Göttingen ⁵1982 (¹1961).

⁴⁰ Vgl. *M. Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: HFT_h 2 (1985) 60–83, vor allem 64ff.

⁴¹ Zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs vgl. *M. Seybold / R.-P. Cren / U. Horst / A. Sand / P. Stockmeier*, Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik (HDG I/1a), Freiburg/Basel/Wien 1971; *H. Waldenfels / L. Scheffczyk*, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I/1b), Freiburg/Basel/Wien 1977.

kann aber nicht allein die Seele des je einzelnen Individuums, sondern muß der Mensch in seiner gesamten Lebenswirklichkeit und deshalb zugleich die Gemeinschaft der Menschen in ihrer umfassendsten räumlichen und zeitlichen Erstreckung sein: nicht nur, weil allein dies dem Wesen der Menschen als einer auf Kommunikation angelegten Person, sondern vor allem deshalb, weil allein dies der Einheit und Einzigkeit (des trinitarischen) Gottes entspricht. Deshalb kennzeichnet es sein Offenbarungshandeln, daß es sich geschichtlich zeitigt. Der Ort, zugleich aber das Medium der Selbstmitteilung Gottes ist der Mensch in seiner Freiheit. Offenbarung besteht nicht in der Belehrung über supranaturale Wahrheiten, die dem Menschen kraft seiner Vernunft nicht zugänglich wären; sie vollzieht sich vielmehr als Selbstmitteilung Gottes, der den Menschen, johanneisch gesprochen, an seinem Leben, seinem Licht und seiner Wahrheit Anteil gibt⁴². Dadurch befähigt er sie, ein Glaubenszeugnis abzulegen, das als authentische Antwort auf Gottes Wort gelten und darin das Offenbarungshandeln Gottes glaubwürdig bezeugen kann. Diese Vermittlung geschieht nach christlichem Glauben in eschatologischer Klarheit allein durch Jesus Christus. Diese Christozentrik schließt allerdings keineswegs aus, daß in der Kraft des Geistes Gottes auch andere zum Hörer und Zeugen des Wortes werden können. Vielmehr ist es ein inneres Moment der Herrschaft, die der (präexistente) Kyrios von Gott her und auf Gott hin ausübt, daß Menschen durch ihn das Wort Gottes nicht nur hören, sondern auch weitersagen können.⁴³

In der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils kommt dieses Verständnis der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes klar zum Ausdruck, insbesondere im ersten Kapitel (2–6).⁴⁴ Entscheidend ist der Grundgedanke,

⁴² Zum Zusammenhang von Offenbarung und Teilhabe vgl. *H. U. v. Balthasar*, Theologik I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 257–312.

⁴³ Diesen Zusammenhang reflektiert *H. U. v. Balthasar*, Gott redet als Mensch (frz. 1958), in: Ders., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 73–99.

⁴⁴ Vgl. den Kommentar von *J. Ratzinger* in: LThK.E 2 (1967) 498–515; ferner *E. Stakemeier*, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, Paderborn 1967 (1966); *D. Arenhoevel*, Was sagt das Konzil über die Offenbarung? Mainz 1967; *Vaticane II: La révélation divine* (2 Bde.), Paris 1968; *H. Waldenfels*, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil vor dem Hintergrund der neueren Theologie, München 1969; *P. Eicher*, Offenbarung, a.a. O. 517–543; *M. Seckler*, Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis, in: *J. J. Petuchowski / W. Strolz* (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (QD 92), Freiburg/Basel/Wien 1981, 214–236; *H. Pfeiffer*, Gott offenbart sich. Das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses im ersten und zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt 1982, 137–149;

daß Gott beschlossen hat, zum Heil der Menschen „sich selbst“ (*Seipsum*) zu offenbaren (DV 2). Offenbarung gilt damit von vornherein als ein Vorgang theozentrischer Soteriologie. Dieses Geschehen wird im folgenden so beschrieben, daß durchgängig der Zusammenhang von *manifestare* und *communicare* vor Augen steht: Gott offenbart sich, indem er den Menschen Teilhabe an seiner Heilswahrheit gewährt. Offenbarung ist ein personales Geschehen, in dem Gott Menschen aus Gnade zu Hörern des Wortes macht, die dadurch tatsächlich in die Lage kommen, wahrzunehmen und anzunehmen, dann auch weiterzugeben, was Gott ihnen mit-teilt. Diese Selbstmitteilung geschieht durch Wort *und* Tat, d.h. in einem geschichtlichen Gesamtprozeß, dessen *oeconomia* christozentrisch bestimmt wird.

In der Reflexion auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung manifestiert sich der Durchbruch des geschichtlichen Denkens, der im 19. Jahrhundert eine epochale Wende der gesamten abendländischen Kultur und Geisteswelt eingeleitet hat.⁴⁵ Mit dem Begriff der Geschichte⁴⁶ ist die Kategorie genannt, die in der Optik neuzeitlicher, entscheidend durch Hegel inspirierter Philosophie das Leben nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch einer Gruppe, eines Stammes, einer Gesellschaft, eines Volkes und der ganzen Menschheit, aber auch die Wirklichkeit von Institutionen, Kulturen, Ideen und Systemen in ihrer Gesamtheit und ihren jeweiligen Ausprägungen erschließt. Insofern ist Geschichte ein Totalitätsbegriff. Die systematische Theologie zeigt sich von dieser Sicht der Geschichtsphilosophie stark beeindruckt.⁴⁷ Freilich muß (entgegen der

J. Schmitz, *Christentum*, a. a. O. 23–28; *ders.*, *Offenbarung*, a. a. O. 67–78; aus exegetischer Sicht vor allem *J. de la Potterie*, *La vérité de la sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum“*, in: *NRTh* 88 (1966) 149–169; *J. Gnllka*, *Die biblische Exegese im Lichte des Dekrets über die göttliche Offenbarung*, in: *MThZ* 36 (1985) 1–19; *R. Schnackenburg*, *Die Funktion der Exegese in Theologie und Kirche*, in: *Ders.*, *Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 11–36, vor allem 19–24; *Ders.*, *Dei Verbum und die neutestamentliche Exegese*, in: *BiKi* 45 (1990) 187–192; *K. Kertelge*, *Kirche unter dem Wort Gottes. Schriftauslegung nach dem Vaticanum II*, in: *K. Richter* (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang*, Mainz 1991, 75–88; ferner die kritische Bestandsaufnahme von *D. Kosch*, *Schriftauslegung als „Seele der Theologie“*. Exegese im Geist des Konzils, in: *FZPhTh* 38 (1991) 205–233.

⁴⁵ *P. Hünermann*, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1967.

⁴⁶ Einen Überblick über den theologischen und philosophischen Begriff der Geschichte in der Antike, dem Mittelalter und der Neuzeit gibt: *G. Scholtz*, *Geschichte*, in: *HWP* 3 (1974) 344–398. Für die philosophisch-theologische Diskussion vgl. darüber hinaus *J. Mehlhausen / W. Pannenberg*, *Geschichte VII.2/VIII*, in: *TRE* 12 (1984) 643–658, 658–674.

⁴⁷ Vgl. *W. Kasper*, *Zur Herkunft des geschichtlichen Denkens in der Theologie* (1967), in: *Ders.*, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 9–32; *J. Werbick*, *Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenba-*

Hegelschen Gleichsetzung von Immanenz und Transzendenz) aus theologischer Sicht klargestellt werden, daß die Geschichte nicht *schlechthin*, sondern *aus einem bestimmten Blickwinkel* das Ganze der Wirklichkeit begreift. Diese Perspektive ist der konstitutive Zusammenhang von Sein und Zeit, den *Martin Heidegger* existential-philosophisch beschrieben hat⁴⁸, der aber auf alle innerweltlichen Phänomene ausgeweitet werden muß.⁴⁹ Die Zeitlichkeit ist nicht ein Akzidentielles, sondern die Substanz, kein Nebenaspekt, sondern das Wesen all dessen, was in der Welt ist. Die Geschichte ist der zugleich alles umfassende Raum und je präzise bestimmte Ort, da sich die Wirklichkeit der Welt konstituiert. Deshalb ist die Geschichte der einerseits nicht mehr stärker auszuweitende und andererseits nicht mehr genauer zu konkretisierende Bezugs- und Orientierungsrahmen sowohl für das individuelle wie auch für das soziale und kulturelle Leben.

Die Natur kann nicht als kritische Gegeninstanz reklamiert werden⁵⁰, da sie selbst dem geschichtlichen Prozeß des Werdens und Vergehens unterworfen ist und die mythische Aufhebung der Zeit im Zirkel der Wiederkehr des ewig Gleichen biblisch-theologisch, im übrigen auch naturwissenschaftlich falsifiziert wird.⁵¹ Ebenso wenig kann die Theologie in den Tiefen des kollekti-

rung Gottes“ – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum, in: Ders. (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* (QD 129), Freiburg/Basel/Wien 1991, 187–245.

⁴⁸ *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1972.

⁴⁹ So sehr klar für eine Philosophie der Sprache *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 61990 (1960); für die Soziologie *J. Habermas*, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1970, 91, 97; für die Ästhetik *G. Picht*, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 31990 (1986), 424–434; für die (theologische) Anthropologie *W. Pannenberg*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 472–517: „Von der Biographie des einzelnen bis hin zur Geschichte der Völker findet der Lebensvollzug des Menschen seine Konkretion in der Geschichte. Im Vergleich zu ihr bleiben die Fragestellungen der Humanbiologie, der Soziologie und der Psychologie abstrakte Annäherungen an die menschliche Wirklichkeit.“ (472).

⁵⁰ Gegen *K. Löwith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (engl. 1949), Stuttgart 41961 (der den Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und biblischem Denken hellstichtig erkennt, gerade wegen des angeblichen Verlustes der heilsgeschichtlichen Perspektive aber den Rückgang auf eine platonisierende Natur-Ontologie postuliert.)

⁵¹ Vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, *Gottesfrage und Naturwissenschaften* (1977), in: Ders., *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München 1978, 155–183: „Ich bezeichne zum Schluß nur noch einen Zusammenhang neuzeitlicher Wissenschaft mit der christlichen Theologie ... Er betrifft die Bedeutung der Zeit. In den Platonismus ... können wir schon deshalb nicht zurückkehren, weil ihm die geschichtliche Zeit nicht zum zentralen Thema geworden ist. Für die Naturwissenschaft ist die Zeit offenbar zentral in der Evolutionstheorie ... Hinter der Evolutionstheorie im Sinne Darwins steht aber eine dort nicht artikulierte Auffassung der Zeit, die ihre angemessene Formulierung m.E. erst in der Physik findet, und zwar da, wo sie zu-

ven Unbewußten ihren Ruhepunkt jenseits der Zeitläufte suchen; denn von allen anderen Problemen der Jungschen Anthropologie abgesehen, zeigt die Religionswissenschaft (auf die sie sich beruft) deutlich genug, daß Archetypen nie in der kristallinen Form eines abstrakten Urbildes, sondern ihrem Wesen nach immer nur in geschichtlich signifikanten „Performanzen“ begegnen.⁵²

Wohl aber verdient die Frage größte Beachtung, welche Bedeutung die Schöpfungstheologie für den Offenbarungsbegriff hat⁵³. Der Rekurs auf die Schöpfung ist in der Tat geeignet, eine einseitig anthropozentrische Sicht des Offenbarungsgeschehens aufzubrechen und seine ursprüngliche kosmologische Dimension wiederzugewinnen. Allerdings scheint es möglich und erforderlich, den Begriff der Schöpfung mit dem der Geschichte zu vermitteln.⁵⁴

Die Zeitlichkeit und damit die – schöpfungstheologisch unterfangene – Geschichtlichkeit (die freilich nicht nur das Leben der Menschenwelt, sondern auch das der Natur und des gesamten Kosmos umschließen müßte) erweist sich als die Kategorie, in der sich das Sein der Welt philosophisch und theologisch schlechthin elementar beschreiben läßt. Ontologie und Geschichtsphilosophie sind keine Gegensätze, sondern die beiden Seiten einer Medaille.

Offenbarung ist ein Schlüsselbegriff nicht nur der neuzeitlichen, sondern zuerst der alt- und der neutestamentlichen Theologie.⁵⁵ Er ist freilich

gleich die thermodynamische Irreversibilität und die prognostische Funktion der Quantentheorie erklärt.“ (180f.).

⁵² Grundlegend *M. Eliade*, Die Religionen und das Heilige (frz. 1949), Heidelberg 1954 (Nachdr. Darmstadt 1976), 511.

⁵³ Vgl. *H. Fries*, Die Offenbarung, in: *MySal* 1 (1965) 159–238, vor allem 180–187; *G. Greshake*, Gott in allen Dingen finden, Freiburg/Basel/Wien 1986; *J. Schmitz*, Offenbarung, a. a. O. 84–94.

⁵⁴ Die Hinordnung der Schöpfungs- auf die Geschichtstheologie dokumentiert die gedankliche Bewegung sowohl von *Dei Filius* (DS 3004) als auch von *Dei Verbum* 2–6. Vgl. *W. Pannenberg*, Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte, in: *HFTh* 2 (1985) 84–107, vor allem 105f.

⁵⁵ Die Literatur ist kaum überschaubar. Vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln an dieser Stelle nur *R. Bultmann*, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (1929), in: Ders., *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1966, 1–34; *E. Pax*, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ*. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Biblischen Theologie, München 1955; *U. Wilckens*, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: *W. Pannenberg* (Hg.), *Offenbarung* a. a. O. 42–90; *R. Schnackenburg*, Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel (1963), in: Ders., *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München 1971, 34–56; *D. Lührmann*, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden (*WMANT* 16), Neukirchen-Vluyn 1965; *A. Vögtle*, Offenbarung und Geschichte im Neuen Testament, in: *Conc* (D) 3 (1967) 18–23; *R. Knierim*, Offenbarung im Alten Testament, in: *H. W. Wolff* (Hg.), *Probleme biblischer Theologie* (FS G. v. Rad), München 1971, 206–235; *K. Kertelge*, Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1, 12) (1974), in: Ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 46–61; *L. Oberlinner*, Die Epipha-

recht vielschichtig und kaum auf den gemeinsamen Nenner einer theologischen Formel zu bringen. Es ist an dieser Stelle auch unmöglich, ihn nur annähernd richtig zu bestimmen. Wenigstens sei aber darauf hingewiesen, daß in den verschiedenen Formen, in denen er sich ausgeprägt hat, der Zusammenhang mit Geschichte schlechthin fundamental ist.⁵⁶ Gott offenbart sich in der Geschichte und durch die Geschichte⁵⁷, die deshalb immer die Geschichte des lebendigen Gottes und lebendiger Menschen, nie das unabwendbare Fatum anonymer Mächte ist. Der Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte stellt sich allerdings in unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich dar. Kommt in den früheren Schichten des AT der Gedanke an ein Überschreiten des Historischen kaum auf, so gerät die Geschichte spätestens mit dem Aufkommen der Apokalyptik in eine eschatologische Perspektive. Der entscheidende Faktor, der die Richtung der Geschichte bestimmt und ihre Qualität aufdeckt, ist die transhistorische Zukunft Gottes. Davon geht das Neue Testament aus⁵⁸. Es behauptet aller-

neia des Heilswillens Gottes in Christus, in: ZNW 71 (1980) 192–213; S. Talmon, Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Zeit, in: J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hg.), Offenbarung, a. a. O. 12–36; I. Broer, Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft? Anmerkungen zum Fundamentalismusproblem anhand des paulinischen Offenbarungsverständnisses, in: J. Werbick (Hg.), Offenbarungsanspruch, a. a. O. 59–88. In der exegetischen Literatur lassen sich im übrigen die unterschiedlichen Positionen systematischer Theologie (evangelischer und katholischer Konfession) problemlos wiedererkennen.

⁵⁶ Die Gültigkeit dieses Urteils hängt freilich am Begriff der Geschichte. Wenn R. Knierim (a. a. O.) darauf insistiert, Gotteserfahrungen gebe es *nicht nur* in der Geschichte, *sondern auch* in der Natur, im Tun-Ergehen-Zusammenhang, in den Zyklen von Abend und Morgen, Geburt und Tod, ist offenbar ein Verständnis von Geschichte leitend, das auf die Abfolge politischer Ereignisse eingeschränkt ist.

⁵⁷ A. H. J. Gunneweg versucht, gegen die Geschichtlichkeit die Worthaftigkeit der Offenbarung zur Geltung zu bringen, die allein die Identität Jahwes zu verbürgen vermöge, während die geschichtlichen Manifestationen Gottes eher mit den Kategorien der allgemeinen Religionsgeschichte zu beschreiben wären: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (ATDE 5), Göttingen 1977, 168f. Bei dieser Entgegensetzung ist jedoch zweierlei übersehen: daß es genuin Jahwe-zentrierte Offenbarungen nicht allein durch Worte, sondern auch durch Taten und Zeichen gibt; und daß das Wort geschichtliches Ereignis werden muß, um gehört werden zu können; vgl. G. Ebeling, Die Welt als Geschichte (1960), in: Ders., Wort und Glaube (I), Tübingen 1962, 381–392, vor allem 389f. Noch klarer H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (1964), in: Ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg/Basel/Wien 1964, 35–62: „Offenbart sich Gott nach dem Verständnis des AT in einem Geschehen, das Wort ist, so schließt das auch noch ein, daß sich dieses Wort in, mit und unter dem Geschehen einen Horizont der Erfahrung öffnet, in dem es sich verstehbar macht“ (38). – Freilich kommt es sehr darauf an, wahrzunehmen, daß sich nach grundlegenden atl. und ntl. Zeugnissen die Offenbarung zwar geschichtlich zeitigt, gleichzeitig aber die Geschichte transzendiert.

⁵⁸ M. Seckler (Begriff, a. a. O. 62f.) versucht zwar, in seiner systematisch-theologischen Rekonstruktion des biblischen Offenbarungsverständnisses den Einfluß der Apokalyptik zu relativieren, weil er sie – wohl zu Unrecht – auf außerordentliche Theophanie-Ereignisse festgelegt sieht. Doch wenn er als Grundkategorie die Epiphanie herausstellt, trifft er zwar gewiß ein zentrales Motiv alt- und neutestamentlicher Auffassung von Gottes Selbsterschließung, steht aber in der Gefahr, einen Begriff der all-

dings im Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu die eschatologische Antizipation dieser Zukunft und gelangt dadurch im Vergleich mit der Apokalyptik zu einer anderen, tendenziell positiveren, Einschätzung der Geschichte, die freilich allemal eschatologisch konstituiert bleibt⁵⁹.

Die systematisch-theologische Reflexion, die sich sowohl durch die philosophische Reflexion als auch durch die historisch-kritische Bibelforschung befruchten läßt, stellt darauf ab, daß Gott durch die Offenbarung seiner selbst nicht nur die Personalität des Menschen, sondern zugleich die Geschichte in ihrer Gesamtheit konstituiert und die Schöpfung als integralen Bestandteil seiner Heilsökonomie ausweist. Sofern es sich tatsächlich bei der Offenbarung um eine *Selbstmitteilung* Gottes handelt, ist sie im gleichen Maße, wie sie den Menschen als ein personales Gegenüber entstehen läßt, geschichtlich verfaßt: gewiß nicht in dem Sinn, daß sie einer Wesensgeschichte Gottes Ausdruck verliehe⁶⁰, sondern so, daß sie ihrem Wesen nach dialogischen Charakter hat, die Menschen als einzelne wie als Gemeinschaft ganzheitlich anspricht und deshalb geschichtlich sich zeitigt. Gott grenzt im Prozeß und in den Momenten seiner Selbsterschließung nicht einen heiligen Zeitraum aus der Geschichte aus, sondern qualifiziert die Geschichte selbst. Das geschieht nach christlichem Verständnis (das an spätalttestamentliche Vorstellungen anknüpfen kann) gerade dadurch, daß er sie eschatologisch transzendiert: Erst von Gottes Zukunft her, die mit der Parusie des Menschensohnes heraufgeführt, im Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu Christi aber schon antizipiert und in der Kraft des Geistes für die Glaubenden bereits angelohnte

gemeinen Religionsgeschichte zu direkt auf die Bibel zu übertragen und vor allem die im Neuen Testament, aber auch in den Spätschriften des Alten Testaments fundamentale eschatologische Spannung zwischen dem schon Erfahrbaren und dem „Noch nicht“ der Vollendung zu übersehen.

⁵⁹ Das diffizile Problem der Heilsgeschichte als Kategorie alt- und neutestamentlicher Theologie muß an dieser Stelle ausgespart bleiben. Vgl. für das AT die Kontroverse um *G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde. (1957), München 1987; für das NT die gegensätzlichen Positionen von *O. Cullmann* (*Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965); und *G. Klein* (*Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*, München 1964). Eine strikt heilsgeschichtliche Entwicklung der Dogmatik versucht *A. Darlap*, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *MySal* 1 (1965) 3–156.

⁶⁰ So jedoch die angelsächsische Prozeßtheologie im Gefolge Whiteheads; vgl. zur Kritik *W. Pannenberg*, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte* (1977), in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, 112–128, vor allem 118 f.

Wirklichkeit wird (2 Kor 1,22; 5,5), kommt die Geschichte als Ganze vor Augen.⁶¹

b) Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes und das eschatologische Transzendieren der Geschichte

In ihrer eschatologischen Perspektive leuchtet aber nicht nur die Gesamtheit, sondern auch die Zeitlichkeit und damit die Endlichkeit der Geschichte auf. Sie bestimmt ihr Wesen insgesamt – nicht nur am Ende, sondern in jedem Punkt und auf jeder Teilstrecke ihres Verlaufes. Das hat theologische Konsequenzen. So sehr auf der einen Seite die Offenbarung im Gegenüber und inmitten der Geschichte gedacht werden muß, so sehr kann auf der anderen Seite die Geschichte von der christlichen Theologie immer nur im Gegenüber und inmitten der Transzendenz des *einen* Gottes gedacht werden, der als der „Ganz Andere“ das Leben schlechthin ist. Das aber bedeutet, daß Gottes Offenbarung, indem sie sich geschichtlich artikuliert, die Geschichte je und je transzendiert. Dieses Transzendieren zeitigt sich zwar wiederum geschichtlich (anders wäre es von Menschen nicht wahrnehmbar) und gibt der Geschichte damit einen bestimmten Verlauf – aber es zeitigt sich eben als das die Geschichte Transzendierende.⁶²

Das zeigt sich nirgendwo deutlicher als im Zentrum der christlichen Theologie. Die Auferweckung des Gekreuzigten hat zwar unzweifelhaft eine geschichtliche Dimension, die sich grundlegend in den Erscheinungen des Auferweckten manifestiert und letztlich

⁶¹ Das ist ein Grundgedanke *W. Pannenberg*s: Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders., *Offenbarung*, a. a. O. 91–114. Zur eschatologischen Dialektik des Spannungsverhältnisses von Offenbarung und Geschichte vgl. auch *D. Wiederkehr*, *Biblische Offenbarung in der Grundspannung von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart*, in: J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hg.), *Offenbarung*, a. a. O. 52–71.

⁶² Diese Dialektik hält nicht nur *H. U. v. Balthasar* (*Das Ganze*, a. a. O.), sondern auch *K. Rahner* unmißverständlich fest: *Grundkurs*, a. a. O. 145 f. Bei der Kritik, die *J. Ratzinger* (*Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 159–199, bes. 169–179) an Rahners tatsächlich mißverständlicher (weil nicht radikal genug geschichts- und transzendentaltheologisch reflektierter) These einer „Koexistenz“ von Heils- und Weltgeschichte übt, ist diese grundlegende Klarstellung im 5. Gang des „Grundkurses“ zu berücksichtigen. Zu einer differenzierten Sicht vgl. auch *W. Kasper*, *Grundlinien einer Theologie der Geschichte* (1964), in: Ders., *Glaube*, a. a. O. 67–100; *ders.*, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, in: B. Dreher / N. Greinacher / F. Klostermann (Hg.), *Handbuch der Verkündigung I*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 53–96; *H. Fries*, *Offenbarung*, a. a. O. 191–231; *ders.*, *Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. 1982, 199–209, 224, 236–275; *J. Schmitz*, *Offenbarung*, a. a. O. 94–100; *J. Werbick*, *Medium*, a. a. O.

überall dort gegeben ist, wo der Gekreuzigte als Kyrios im Pneuma erfahrbar wird. Aber die Auferweckung ist in ihrem Kern, der Aufnahme des Gekreuzigten in das Geheimnis Gottes, ein meta-historisches Phänomen.⁶³ Was sich in diesem Grundgeschehen als unaufhebbare Dialektik von Geschichte und Transzendenz darstellt, gilt aber prinzipiell für jedes Offenbarungshandeln Gottes, sofern es das Offenbarungshandeln *Gottes* (und nicht nur die menschliche Vorstellung von ihm) ist.

Diese Dialektik hat Konsequenz für die Theologie als Wissenschaft von Gott. *Einerseits* kann sie nur als Theologie der Geschichte zu ihrem Thema kommen. Wo die Geschichte, die von den Menschen im Erleiden und Gestalten gelebt wird, an den Rand des Interesses gerät, ist christliche Theologie unmöglich. Dann aber muß die Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit geschichtliches Denken integrieren und sich geschichtswissenschaftlicher Methoden bedienen, auch in der Dogmatik.⁶⁴ *Andererseits* hat die Theologie aber die transzendente Dimension des geschichtlichen Offenbarungshandelns Gottes zu wahren. Darin ist ein zweifaches begründet: Zum einen kann sie als Wissenschaft nie das Ganze des christlichen Glaubens einholen, sondern ist immer schon auf den ekklesial gelebten Glauben verwiesen: nicht nur deshalb, weil sie als Wissenschaft immer Abstraktionen vornehmen muß, sondern vor allem deshalb, weil sich der Glaube elementar nicht als Theologie, als wissenschaftlich reflektierte Lehre, sondern als Erzählung, als Bekenntnis, als Doxologie, als Gebet, als gottesdienstlicher Hymnus, fundamental aber als gelebte Praxis artikuliert. Zum anderen kann die Theologie als Glaubenswissenschaft nie nur historisch arbeiten, sie muß vielmehr gerade dort, wo sie auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung reflektiert (nicht abseits davon), transzendente Theologie sein und deshalb, vor allem im Dialog mit der Philosophie, eine theoretische, wenn man so sagen darf: eine spekulative Gestalt gewinnen.⁶⁵

⁶³ Deshalb ist die Auferstehung Jesu im NT, gerade auch in den Evangelien (anders im gnostischen EvPetr), Teil der besprochenen, nicht der erzählten Welt; vgl. zur Unterscheidung H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart u.a. 1977 (1964), 42–50. Die angemessene Redeweise ist vor allem die Homologese (z. B. 1 Kor 15, 3–5) und Doxologie (z. B. Röm 11, 33–36), auch der Hymnus (z. B. Phil 2, 6–11), dann die spekulative Theologie (z. B. 1 Kor 15, 21–28.42–50).

⁶⁴ Vgl. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967; auch G. Sauter / A. Stock, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung*, München/Mainz 1976.

⁶⁵ Vgl. P. Hünermann, *Ort und Wesen theologischen Denkens* (1970), in: Ders., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989, 41–79. Dieses Moment kommt bei W. Pannenberg nicht hinreichend deutlich zum Ausdruck; wenn er die Antwort auf die Wahrheitsfrage allein dem Diskurs der Theologie überantworten will, die sich als geschichtliche Theologie der Religionen und darin als Theologie des Christentums ausarbeitet (Wissenschaftstheorie, a.a.O. 299–329), dürfte er die Theologie als eine Wissenschaft, die (auch in der Gestalt, die Pannenberg ihr verleiht) den Glauben und die Offenbarung immer schon voraussetzt, überfordern. Anders for-

c) Die Bibel als Wort Gottes

Dieses Verständnis der Offenbarung, das auf ihren konstitutiven Zusammenhang mit der Geschichte abhebt, hat Konsequenzen für die Einschätzung der Bibel als Heilige Schrift: Sie ist nicht in dem Sinn Wort Gottes, daß sie die Offenbarung selbst wäre, sondern in dem Sinn, daß sie im Wort von Menschen das Wort Gottes erkennen läßt, weil sich Gott in diesen Worten dieser Menschen als Gott mitgeteilt hat.⁶⁶ Nach *Hans Urs von Balthasar* ist die Schrift „das Wort Gottes, welches das Wort Gottes bezeugt“.⁶⁷ Die Offenbarungskonstitution des Vat II spricht in einer schon klassisch gewordenen Formulierung mit Berufung auf Augustinus (CivDei XVII 6,2: PL 41, 537; CSEL 40, 2,228) davon, daß „Gott in der heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (DV 12).

Der Rekurs auf die menschlichen Vermittlungen des Wortes Gottes mindert keineswegs die theologische Qualität der Schrift. Er vermeidet aber das (fundamentalistische) Mißverständnis, als könnte die Heiligkeit des Alten und Neuen Testaments nur gewahrt bleiben, wenn die biblischen Texte aus dem Ganzen der menschlichen Geschichte strikt ausgegrenzt würden. Offenbarung vollzieht sich nach christlichem Verständnis nie anders denn in menschlich-geschichtlicher Vermittlung: Die Heilige Schrift ist davon nicht ausgenommen. In Frage steht nur, wie und wem Gott nicht nur irgend etwas, sondern sich selbst mitgeteilt hat, und wer diese Selbstmitteilung authentisch bezeugt. Auf diese Frage antwortet die christliche Theologie in Übereinstimmung mit dem *sensus fidelis* der Ekklesia (und deshalb auch mit dem Lehramt), daß die eine Bibel des Alten und Neuen Testaments die Urkunde des Glaubens ist, weil sich in ihr

muliert: Die überlieferungsgeschichtliche und geschichtstheologische Verifizierung dessen, was die christliche Rede von Gott ausmacht, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Lösung des fundamentaltheologischen Problems. Zur Notwendigkeit transzendentaler Theologie vgl. *Th. Pröpper*, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg, in: *ThQ* 170 (1990) 267–288 (freilich auch die Replik Pannenberg, ebd. 289–298).

⁶⁶ Vgl. aus systematisch-theologischer Sicht *K. Rahner / K. Lehmann*, Kerygma und Dogma, in: *MySal* 1 (1965) 622–707; *O. H. Pesch*, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in *HfTh* 4 (1988) 27–67; aus ntl. Sicht *H. Schlier*, Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes (1968), in: Ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg/Basel/Wien 1971, 16–24; ders., Gotteswort und Menschenwort (1971), ebd. 25–36; *K. Kertelge*, Wort Gottes. A. Biblisch, in: *NHThG* 4 (1985) 296–307; *H. Schürmann*, Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes, a. a. O.

⁶⁷ Wort, Schrift, Tradition (1949), in: Ders., *Verbum Caro*, a. a. O. 11–27, S. 11.

die Selbstmitteilung Gottes in singulärer Qualität und Identität bezeugt.

Diesem Schriftverständnis entspricht die neuere Inspirationstheologie. Sie führt in einer breiten Strömung sowohl evangelischer wie auch katholischer Theologie fort von einem verbalistisch-statischen und hin zu einem personal-dialogischen Verständnis, das in einem Horizont universalgeschichtlicher Eschatologie auf die Erwählung Israels und der Ekklesia abhebt.⁶⁸ Die Inspiration läßt sich nur als inneres Moment jener geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes verstehen, die Israel als Volk Gottes und die christliche Ekklesia als das eschatologische Gottesvolk aus Juden und Heiden entstehen läßt, um sich in der Zukunft transhistorisch so zu vollenden, daß durch Jesus Christus eine ungebrochene Partizipation der Auferweckten am Leben Gottes selbst möglich wird. Zu dieser Selbstmitteilung Gottes gehört die pneumatische Befähigung von Menschen, die an der grundlegenden Geschichte Israels und des Urchristentums teilhaben, die Offenbarung Gottes so wahrzunehmen und darzustellen, daß sich in den Texten, die sie mit einer bestimmten Intention verfaßt haben, die „Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11), tatsächlich bezeugt. Im übrigen ist es aber ebenso ein inneres Moment des Offenbarungsgeschehens, daß im Raum der Ekklesia die Inspiriertheit *dieser* Schriften erkannt und zur Geltung gebracht wird: grundlegend in der Kanon-Entscheidung und je neu in der Auslegung und Predigt des Evangeliums.

d) Die Dimensionen der Geschichtlichkeit

Es genügt freilich nicht, allgemein auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu rekurrieren und von dort her einen Zugang zum Verständnis der Bibel als Wort Gottes zu suchen. Wenn es tatsächlich einen Wesenszusammenhang gibt, muß er sich auch konkret in den

⁶⁸ Vgl. aus protestantischer Sicht *P. Stuhmacher*, *Verstehen*, a. a. O.; aus katholischer Sicht die grundlegende Arbeit von *K. Rahner*, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg/Basel/Wien 1958; ferner die Weiterführung im Blick auf das AT von *P. Grelot*, *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration*, in: E. Klinger / K. Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß* (FS K. Rahner), Freiburg/Basel/Wien 1984, 563–579; vgl. *Ch. Dohmen*, *Exeget*, a. a. O. 6–11. Die Position des Vat II, die Wahrheit der Schrift sei die „Wahrheit um unseres Heiles willen“ (DV 11), markiert den Bezugspunkt einer katholischen Inspirationstheorie, könnte womöglich aber auch ökumenisch weiterführen; vgl. *A. Grillmeier*, *Kommentar zum 3. Kap. der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: LThK.E 2 (1967) 528–558, vor allem 548–551.

verschiedenen Dimensionen zeitigen, in denen sich die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift darstellt. Tatsächlich scheint es grundsätzlich möglich, dies aufzuweisen. (Allerdings lassen sich an dieser Stelle statt der eigentlich erforderlichen umfassenden Erörterung nur einige wenige Anmerkungen machen.)

(1.) Die Konvergenz des Ansatzes („von oben“) bei der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes und des Ansatzes („von unten“) bei den Gottes- und Glaubenserfahrungen der biblischen Autoren liegt auf der Hand.⁶⁹ Im Wesen der Offenbarung Gottes, sofern sie als reale und personale Selbsterschließung gedacht wird, liegt es begründet, daß Gott sich Menschen als Gott erfahrbar macht und ihnen die Möglichkeit schenkt (dann auch die Aufgabe überträgt), diese Erfahrung anderen Menschen mitzuteilen. Gerade der Rekurs eines geschichtlichen Verstehens der biblischen Texte, der auf ihren theozentrischen Erfahrungsbezug abhebt, kann einer falschen Objektivierung des Inspirationsgeschehens vorbeugen und den dialogischen Charakter des Offenbarungshandelns Gottes wahren. Wenn die historisch-kritische Exegese also die biblischen Texte als literarische Zeugnisse geschichtlicher Gottes- und Glaubenserfahrungen beschreibt, trägt dies ebenso einerseits dem Unterschied zwischen dem Wort Gottes und dem Wort der Schrift Rechnung, wie es andererseits die Möglichkeit offenhält, den untrennbaren Zusammenhang, den die Ekklesia in der Entscheidung für den Kanon annimmt, theologisch nachzuvollziehen.

(2.) Weil das Offenbarungshandeln Gottes nach biblischer Überlieferung und dogmatischer Reflexion als personales Begegnungs- und Mitteilungsgeschehen geschichtlich verfaßt ist, können weder die komplexen Traditions- und Rezeptionsprozesse, denen die biblischen Texte ihre Entstehung und Wirkung verdanken, noch die zeitliche Entfernung und der kulturelle Abstand zwischen der Entstehungszeit der biblischen Texte und der Gegenwart theologisch negiert werden. Aber auch die Einbindung der biblischen Zeugnisse in umfassende überlieferungsgeschichtliche Prozesse gehört nicht zu den Akzidenzien, sondern zur Substanz der Heiligen Schrift. Daß die Texte in vielfältiger Weise auf vorgängige, gleichzeitige und spätere mündliche Überlieferungen angewiesen sind, in deren Kontext

⁶⁹ An dieser Stelle ist freilich gerade im Hinblick auf die von *M. Seckler* getroffene Unterscheidung von Offenbarung als Erfahrungs- und als Reflexionsbegriff (Begriff, a. a. O. 68 ff.) wichtig, daß Erfahrung nicht nur den Spezialfall außergewöhnlicher Epiphanieerlebnisse meint, sondern in umfassender Weise all das, was sich dem Menschen dort zu zeigen und einzuprägen beginnt, wo er sich von Gott angesprochen weiß.

sie sich ausgebildet haben und verstanden werden müssen, verweist auf die *viva vox evangelii* (novi et veteri testamenti), die sich in Wort und Tat bezeugt und darin den Raum bildet, der die Erfahrung Gottes und deren Artikulation geschichtlich ermöglicht, um wiederum durch sie neu konstituiert zu werden.

Freilich erweist sich zugleich, daß auch die *Schrift*werdung des biblischen Gotteszeugnisses von theologischer Dignität ist: Sie ist um der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten willen notwendig. Damit ist auch sie ein fundamental-ekklesiologischer Akt. Was *Karl Rahner* vom Kanon sagt, gilt prinzipiell für den gesamten Prozeß der literarischen Überlieferung: „*Indem* die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: *indem* sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift.“⁷⁰ Die geschichtliche Existenz der Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hängt an der „*Heiligen Schrift*“, in der sich das Evangelium Gottes selbst authentisch bezeugt.⁷¹ Schließlich weist selbst das zunächst vielleicht irritierende Phänomen, daß die Originale der biblischen Texte verlorengegangen sind und der ursprüngliche Wortlaut durch umfangreiche textkritische Operationen so gut wie möglich rekonstruiert werden muß, auf seiner Kehrseite den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Bibel und der ekklesialen Tradition (für das Alte Testament zudem der jüdischen Überlieferung) auf.

(3.) Aber nicht nur die mündlichen und schriftlichen Traditions- und Rezeptionsprozesse, in denen das Alte und Neue Testament entstanden und zur Geltung gekommen sind, auch die enge Verwandtschaft mit der jeweils zeitgenössischen Literatur stimmt, wiewohl es zunächst einen anderen Anschein hat, mit ihrem Wesen als authentisches Offenbarungszeugnis überein: Die Analogien resultieren nicht nur aus der Notwendigkeit, sich den Zeitgenossen verständlich zu machen, sondern auch aus der Notwendigkeit, dem, was die Autoren erfahren haben und mitteilen wollen, überhaupt eine sprachliche Form zu geben.

(4.) Schließlich erweist sich auch die formale und inhaltliche Pluralität der biblischen Gottes- und Glaubenserfahrungen keineswegs

⁷⁰ Schriftinspiration, a. a. O. 56f.

⁷¹ Vgl. *H. Schlier*, Auslegung, a. a. O. 47 ff.

etwa als Relativierung, sondern als notwendige Konkretion des Offenbarungscharakters, den die systematische Theologie als Überzeugung der Ekklesia reflektiert.⁷² Denn *zum einen* entspricht die Vielfalt sowohl der großen Zahl von Autoren, Adressaten und Themen als auch dem langen Zeitraum der Entstehung und Überlieferung, als auch der Vielzahl von Eindrücken und Erfahrungen, Gedanken und Erinnerungen, die verarbeitet worden sind. Insofern hängt die Pluralität untrennbar mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung zusammen.⁷³ *Zum anderen* entspringt die Vielfalt der Glaubenszeugnisse aber auch daraus, daß Gott gerade dort, wo er sich geschichtlich offenbart, der *Deus semper maior* ist, der alle geschichtlich vermittelten Vorstellungen und Erfahrungen hinter sich läßt. Nicht also die Pluralität ist das Problem, das eine dogmatische Betrachtung der Schrift irritieren müßte, sondern die Frage, ob die Glaubenszeugnisse in ihrer Vielfalt divergieren oder (aus christlicher Sicht: in Jesus Christus) konvergieren. Systematisch-theologisch verlangt dies nach einer heilsökonomischen Vermittlung der *einen* Offenbarung des *einen* Gottes mit der Vielzahl seiner Selbstbekundungen gegenüber vielen Menschen und der eschatologischen Aufgipfelung seiner Selbsterschließung im Sohn Gottes (vgl. Hebr 1, 1 f.).⁷⁴ Der Exegese stellt sich dann von einem dezidiert theologischen Standpunkt aus die Aufgabe, die Pluralität der biblischen Glaubenszeugnisse gerade nicht zu nivellieren, zu reduzieren oder zu harmonisieren, sondern in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu erschließen, dann freilich auch nach der Einheit dieser Vielfalt zu fragen – eine Einheit, die freilich nicht statisch gedacht werden dürfte, sondern dynamisch-geschichtlich vorgestellt sein müßte.

4. Der theologische Stellenwert historisch-kritischer Exegese

Der theologische Stellenwert, den die historisch-kritische Exegese innerhalb der Theologie zu beziehen vermag, bemißt sich nach der

⁷² Zum dialektischen Verhältnis von Offenheit und Identität der neutestamentlichen Theologien vgl. *W. Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 362–369.

⁷³ Vgl. *J. Ernst*, Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte (1970), in: Ders. (Hg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, München u. a. 1972, 17–53, vor allem 49 f.

⁷⁴ Vgl. *W. Pannenberg*, Offenbarung und „Offenbarungen“, a. a. O. 105 f.

Bedeutung, die geschichtliches Verstehen für die Auslegung der Heiligen Schrift hat. Sie ergibt sich theologisch aus der geschichtlichen Dimension des Offenbarungshandelns Gottes; und sie ergibt sich hermeneutisch aus dem zeitlichen Abstand zur Entstehung der biblischen Texte. Sie fordert dann aber die Exegese dazu auf, ihre Position im Ganzen der Theologie sowohl hinsichtlich ihrer Möglichkeiten als auch hinsichtlich ihrer Grenzen und Verantwortlichkeiten zu bestimmen.

a) Die theologische Notwendigkeit historisch-kritischer Bibelforschung

Wenn Offenbarung und Geschichte nicht in einen Gegensatz gebracht werden dürfen, sondern in ihrer inneren Wechselbeziehung betrachtet werden müssen; wenn es also dem Wesen Gottes selbst entspricht, sich so zu offenbaren, daß Menschen in ihrer Geschichte die Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes machen und in ihrem Lichte das, was in der geschichtlichen Welt sich ereignet, wahrnehmen, erleiden, gestalten und darstellen können – dann kann zwischen der Betrachtung der biblischen Texte als geschichtlicher Zeugnisse menschlicher Glaubenserfahrungen, wie sie der historisch-kritischen Exegese gemäß ist, und der Einschätzung der biblischen Texte als „Heiliger Schrift“, wie sie dem Glauben der Ekklesia entspricht und deshalb Gegenstand systematischer Theologie ist, kein fundamentaler Gegensatz gesehen werden. Vielmehr zeigt sich nicht nur in literaturwissenschaftlicher, historischer und religionsgeschichtlicher, sondern auch in genuin theologischer Hinsicht die Unverzichtbarkeit historisch-kritischer Exegese. Wer in der Schrift das Wort Gottes hören will, das er „durch Menschen nach Menschennart gesprochen hat“ (DV 12), muß, wie *Hans Urs von Balthasar* gesagt hat, die „Sprache des Fleisches“ lernen.⁷⁵ Er muß sich deshalb *als Theologe* der Aufgabe des geschichtlichen Verstehens stellen – mit allen Konsequenzen, die dies hat: bis hin also zu umfangreichen literaturwissenschaftlichen, religionsgeschichtlichen und historischen Detailuntersuchungen, die zunächst wenig ertragreich und im Ergebnis nicht von vornherein eindeutig zu sein scheinen. Nicht nur um des wissenschaftlichen Ethos philologischer Akribie, auch um

⁷⁵ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Theologik*, Bd. 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 225–255.

des theologisch motivierten Respektes vor jedem einzelnen Text, jeder einzelnen seiner Bedeutungsnuancen und jeder einzelnen Phase seines Entstehungs- und Rezeptionsprozesses willen kann sich die Theologie, wenn sie Schriftauslegung sein will, diesen Weg nicht ersparen. Auch eine dezidiert theologisch oder pneumatisch orientierte Exegese muß wahrnehmen und annehmen, was historisch-kritische Forschung sagt.

Ihre besondere theologische Aufgabe und Kompetenz liegt darin, daß sie einen eigenen Zugang zum doppelt-einen Ursprung des Christlichen in der Geschichte Israels wie in der Geschichte Jesu und des Urchristentums aufschließt. Das geschieht dadurch, daß sie die heutigen Leserinnen und Leser der Bibel in die Lage versetzt, die maßgebenden schriftlichen Zeugnisse dieser Ursprungszeit, die Bücher des Alten und Neuen Testaments, in ihrem ursprünglichen Sinn zu verstehen. Der anamnetische Charakter, der Theologie und Kirche vom Handeln Gottes am Volk Israel und seinem Sohn Jesus von Nazaret her wesentlich zukommt⁷⁶, begründet die theologische Dignität der Aufgabe, den „Anfang“ so zu erinnern, daß er in seiner geschichtlichen Identität wahrgenommen werden kann. Der Blick in die Geschichte der Kirche zeigt zur Genüge, daß jeder Aufbruch, der wirklich zu neuen Ufern geführt und sich einer Form christlichen Lebens angenähert hat, die der jeweiligen Zeit glaubwürdig erschienen ist, entscheidend von der Frage bestimmt gewesen ist, was sich im Anfang getan und in der Bibel bezeugt hat. In der Neuzeit, nach dem epochalen Einschnitt, den die Aufklärung, der scheinbar unaufhaltsame Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik, aber auch der breite Durchbruch geschichtlichen Denkens bedeuten, wäre ein Rekurs auf die Quellen, der ohne die konsequente Anwendung historischer Methoden unternommen würde, intellektuell nicht mehr zu verantworten; er wäre auch nicht mehr glaubwürdig. Eine Kirche, die sich gegen historische Kritik immunisieren wollte, hätte schon den Marsch in die Sekte angetreten. Wer hingegen den Weg der historischen Kritik beschreitet, die immer zuerst und zuletzt Selbstkritik des Exegeten ist, eröffnet sich die Möglichkeit, ohne falsche Selbstverständlichkeiten vor die Grundfragen des Glaubens gestellt zu werden⁷⁷ und ohne individualistische oder kol-

⁷⁶ Vgl. *H. Schürmann*, Anamnese als kirchlicher Basisvorgang, in: J. Schreiner / K. Wittstadt (Hg.), *Communio Sanctorum* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 97–102.

⁷⁷ Vgl. *H. Weder*, *Hermeneutik*, a. a. O. 83.

lektive Fideismen den geschichtlichen Grund des Glaubens zu erreichen, der seine Identität prägt.⁷⁸

Deshalb wäre der Theologie und der Kirche am wenigstens damit gedient, wollte die Exegese auf historische Kritik verzichten.⁷⁹ Im Gegenteil: Wenn es der Ekklesia tatsächlich darauf ankommt, ihre Martyria, Diakonia und Liturgia am gestaltgebenden Ursprung der Bibel zu orientieren und wenn es der Theologie als ganzer darum zu tun ist, die Schrift auch im Medium der Tradition als Kanon der Ekklesia zu reflektieren, besteht ein elementares Interesse, das Wort der Schrift so zu hören, wie es ursprünglich geklungen hat. Dies ist um so wichtiger, wenn es fremd scheint und irritierend wirkt⁸⁰ – geht es doch darum, auch in der Schriftauslegung die Unverfügbarkeit und absolute Souveränität der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes zur Geltung kommen zu lassen und die singuläre Intensität der biblischen Glaubenszeugnisse nicht zu nivellieren oder zu banalisieren, sondern jenseits romantischer Biblizismen als Grund, Kritik und Perspektive des gegenwärtigen Glaubenslebens wahrzunehmen. Wer ein Wort der Schrift verstehen will, so wie es ursprünglich geklungen hat, muß es sehr genau studieren, muß es langsam lesen, von verschiedenen Seiten her betrachten, sorgsam auf seine möglichen Bedeutungen hin abklopfen, seine Sprache lernen, in seine Gedankenwelt eindringen, seinen Hintergrund ausleuchten, die Bedingungen seiner Entstehung und Überlieferung prüfen. Erst dann gibt sich sein ursprünglicher Sinn zu erkennen – möglicherweise nur undeutlich; wenn es gut geht, aber doch in einigen Umrissen, an denen man sich orientieren kann. Den Weg eines solchen geschichtlichen Verstehens beschreitet die historisch-kritische Exegese. Er ist weit und beschwerlich; aber er läßt sich nicht abkürzen, wenn das Wort der Schrift im Stimmengewirr der Gegenwart nicht von den Einflüsterungen unreflektierter Vorurteile und aktueller Plausibilitäten übertönt werden soll.

⁷⁸ Vgl. *K. Lehmann*, *Horizont*, a. a. O. 69 ff.

⁷⁹ Vgl. *A. Descamps*, *Überlegungen zur Methode der biblischen Theologie* (1959), in: *G. Strecker* (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 368), Darmstadt 1975, 345–377, vor allem 345 f. 373.

⁸⁰ Auf die Wahrung der Fremdheit biblischer Texte als Aufgabe der Exegese konzentriert sich – einseitig – *K. Berger*, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 108–143.

b) Der Abstand zur Entstehungszeit der biblischen Texte als hermeneutisches Problem und hermeneutische Chance der Exegese

Die Geschichtlichkeit der alt- und neutestamentlichen Texte, aber auch des Standpunktes, den der Interpret einnimmt, impliziert, daß der Abstand zwischen der Entstehungszeit der biblischen Schriften und der Gegenwart nicht negiert werden darf. Er muß vielmehr als hermeneutisches Problem ernstgenommen werden: Man braucht keineswegs zu leugnen, daß es gewisse Konstanten, jedenfalls Analogien menschlicher Gottes-, Welt- und Ich-Erfahrungen gibt; aber ebensowenig ist zu leugnen, daß sich die Sprache, das Weltbild, das Wissen, die Lebensverhältnisse der Menschen seit der biblischen Zeit grundlegend verändert haben. Deshalb stellt sich das Verstehen der biblischen Texte nicht mehr einfach von selbst ein. Vielmehr bedarf es einer methodisch reflektierten Erklärung⁸¹, wenn in Erfahrung gebracht werden soll, was die biblischen Texte zu ihrer Zeit besagt, welche Bedeutung ihre Autoren mit ihnen verbunden und wie die ersten Adressaten sie verstanden haben.

Der ursprüngliche Sinn biblischer Texte deckt sich nicht von vornherein mit ihrer (angenommenen oder tatsächlichen) Gegenwartsbedeutung. Deshalb bleiben Auslegung und Verstehen von der Applikation zu unterscheiden⁸² (wiewohl sich die Exegese von der Aufgabe der Predigt nicht isolieren darf). Gewiß gibt es nach wie vor ein intuitives Erfassen des ursprünglichen Schriftsinnes – doch die Gefahr der Eintragung fremder Gedanken und anachronistischer Gleichsetzungen, vor allem aber die Gefahr, nicht wirklich das Wort der Bibel, sondern immer nur das eigene und das der Gleichgesinnten zu hören, ist nicht von der Hand zu weisen. Deshalb ist das Problembewußtsein, nicht gleichzeitig mit dem Text zu leben, sondern von ihm durch einen großen zeitlichen Abstand getrennt zu sein, wenigstens im Raum der Theologie die Bedingung der Möglichkeit eines angemessenen Verstehens.

Der zeitliche Abstand ist aber nicht nur ein hermeneutisches Problem, er ist zugleich eine hermeneutische Chance. Die Bedeutung, die einem biblischen Text (wie einem jeglichen Text) innewohnt,

⁸¹ Zur integralen Zusammengehörigkeit von Erklären und Verstehen vgl. grundlegend *H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode*, pass.

⁸² Gegen *H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode*⁶ 312–316. – Zum Spannungsverhältnis vgl. F. Schumacher, *Die Bibel predigen – aber wie?: Unsere Seelsorge* 42 (1992) 9–13.

braucht sich ebenso wie die Relevanz, die einem Ereignis der biblischen (wie der allgemeinen Geschichte) zukommt, nicht immer schon den Zeitgenossen, sie wird sich vielmehr in vielerlei Hinsicht erst denen erschließen, die von einer späteren Warte aus neben der Vor- auch die Nachgeschichte im Auge haben können und womöglich den damaligen Horizont in der Breite seiner soziokulturellen Zeugnisse besser zu überblicken vermögen.⁸³ Diese hermeneutische Chance muß die Exegese nutzen. Nicht das Ideal der Gleichzeitigkeit ist der einzig gültige Maßstab wissenschaftlicher Schriftauslegung, nicht die Ausblendung allen Wissens um spätere Ereignisse der Ausweis wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern die wirkungsgeschichtlich reflektierte Unterscheidung und Zusammenordnung sowohl der ursprünglichen als auch der geschichtlich gewordenen Bedeutung eines Textes oder Ereignisses. Gewiß bleibt die Perspektive auf den Autor und seine Intention, auf die Erstadressaten und die unmittelbare Wirkung des Textes von erstrangiger Relevanz. Aber um zu einem schlüssigen Interpretationsurteil zu gelangen, scheint es ebenso notwendig, den geschichtlichen Horizont nicht künstlich einzugrenzen, sondern die innerbiblische, aber auch die außerbiblische Rezeptionsgeschichte in die exegetischen Gedankengänge einzubeziehen.

c) Die Pluralität theologischer Zugänge zur Schrift und der Ort historisch-kritischer Exegese

Mit der These, historisch-kritische Exegese sei theologisch wie hermeneutisch notwendig, ist freilich nicht gesagt, daß die Bibel *nur* mithilfe geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methodik interpretiert zu werden vermag. Die Exegese kann (und will) weder allgemein in ihrer Form als *wissenschaftliche* Bibellektüre noch gar speziell in ihrer historisch-kritischen und literaturwissenschaftli-

⁸³ Diese Einsicht, die sich bereits bei *H. G. Gadamer* findet (Wahrheit und Methode⁶ 309 ff.), hat *W. Pannenberg* in sein Konzept einer universalgeschichtlichen Hermeneutik integriert: Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie (I). Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 91–122. Geschichtswissenschaftlich wird sie entfaltet von *A. C. Danto*, Analytische Philosophie der Geschichte (engl. 1965), Frankfurt/M. 1974; *H. Lübke*, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel/Stuttgart 1977. Das breite Spektrum exegetischer Adaptionen dieser Einsicht belegen einerseits *H. Weder*, Zum Problem einer „christlichen“ Exegese. Ein Versuch, einige methodologische und hermeneutische Anfragen zu formulieren, in: NTS 27 (1981) 64–82, vor allem 66–69; andererseits *K. Müller*, Exegese, a. a. O. 346–349.

chen Methodik einen Monopolanspruch auf die Auslegung der Schrift erheben. Das ist auch bei der Mehrzahl der Exegeten unstrittig.⁸⁴ Denn die historisch-kritische Bibelforschung hat ein zweifaches zu bedenken:

Erstens kann sie als (theologische) Wissenschaft nie die ganze Fülle des in den biblischen Schriften bezeugten Glaubens ausschöpfen; dieser Glaube ist ihr vielmehr im Spannungsfeld von kanonischem Text, geschichtlicher Überlieferung und lebendiger Glaubenspraxis der Ekklesia immer schon vorgegeben und als Thema aufgegeben.⁸⁵ (Freilich gilt dieser Vorbehalt nicht nur für die Exegese, sondern für die Theologie insgesamt, auch für die Dogmatik.) Die historisch-kritische Exegese kann noch nicht einmal mit ihrer geschichts- und literaturwissenschaftlichen Methodik eine letztinstanzliche Kompetenz beanspruchen, wenn ein Urteil über die geschichtliche Dimension der Schrift gefällt werden muß.⁸⁶ Denn so gewiß die Wirklichkeit der Geschichte nicht ohne historische Forschung zu beschreiben ist, so wenig darf die intelligible Kraft des Mythos⁸⁷ und der Künste⁸⁸, aber auch der Philosophie, der transzendentalen Theologie wie der Doxologie und der Homologese unterschätzt werden.

Zweitens vermag die historisch-kritische Exegese von Haus aus allein die geschichtliche Dimension des bezeugten Glaubens und sei-

⁸⁴ Zur Relevanz und zum „Sitz im Leben“ methodisch unreflektierter Schriftlektüre vgl. *J. Kremer*, Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift, in: R. Schulte (Hg.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia* (FS G. König), Wien 1980, 327–361; *ders.*, Die Bibel – ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen „einfacher“ Schriftlesung, Stuttgart 1986. Zur Eigenart und Berechtigung „geistlicher Schriftlesung“ vgl. *W. Trilling*, 10 Jahre „Geistliche Schriftlesung“, in: *GuL* 44 (1971) 144–152; *H. Riedlinger*, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: W. Löser / K. Lehmann / M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (FS H. Bacht u. a.), Würzburg 1985, 423–450; *W. Kasper*, Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gnilka), Freiburg/Basel/Wien 1989, 508–526. Zur Möglichkeit und zum Ertrag spezifisch ekklesialer Schriftauslegung vgl. *H. Schürmann*, Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung, in: *ThGl* 72 (1982) 330f.

⁸⁵ Vgl. *H. Schlier*, *Auslegung*, a. a. O. 57–62.

⁸⁶ *W. Pannenberg* spricht demgegenüber von einem „Monopol der historischen Methode für die Geschichtserkenntnis“: *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959), in: *Ders.*, *Grundfragen I*, a. a. O. 22–78, vor allem 54–57.

⁸⁷ Vgl. *K. Hübner*, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; *G. Picht*, *Kunst*, a. a. O.

⁸⁸ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Christliche Kunst und Verkündigung*, in: *MySal* 1 (1965) 708–725; *G. Picht*, *Kunst*, a. a. O.

ner Wahrheit zu beschreiben. Damit kann sie zwar nicht nur einen Teil, sondern das Ganze der Schrift zum Thema machen; aber doch eben nur in bestimmter, gewiß in theologisch zentraler, aber keineswegs in jeder Hinsicht. Wenn sie auf die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften (und der Bibel als ganzer) abhebt, stellt sie zwar die gesamte Theologie in all ihren Disziplinen vor die Notwendigkeit, diese Geschichtlichkeit wahrzunehmen und zu reflektieren. Sie muß aber sehen, daß es in Verbindung mit dem geschichtlichen Verstehen auch noch andere legitime Zugänge der Theologie zur Schrift gibt: insbesondere den der Dogmatik und Fundamentaltheologie, deren Aufgabe darin besteht, die Wahrheit des in der Schrift Bezeugten darzulegen, zu begründen und zu entfalten⁸⁹, aber auch den der Praktischen Theologie, sofern sie sich nicht nur als Handlungswissenschaft begreift, sondern aus dem Dialog mit der biblischen und systematischen Theologie heraus über die Bedingungen der Möglichkeit einer text-, sach- und situationsgerechten Applikation reflektiert.

Letztlich ist das genuine Mitspracherecht der systematischen (und praktischen) Theologie darin begründet, daß es im biblisch orientierten Glauben der Ekklesia eine unaufhebbare Dialektik von Geschichtlichkeit und eschatologischer Transzendenz des Offenbarungsgeschehens gibt und daß die Offenbarung weder im Buchstaben der Schrift einfach zu haben noch mit der Botschaft der Texte schlichtweg zu identifizieren ist, sondern ihr immer schon vorausgeht, gerade auch darin, daß die Schrift vom Pneuma zu *der* Zeugin des Evangeliums qualifiziert wird.

Doch ist das Wissen um ihre Grenze nur die Kehrseite des Wissens um ihre theologischen Möglichkeiten. Die spezifische Kompetenz historisch-kritischer Exegese, den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte zu beschreiben, markiert den Ort, den sie innerhalb der Theologie bezieht. Historisch-kritische Exegese ist am Platz, wenn Verständnisfragen beantwortet werden müssen, die strittig

⁸⁹ Auf diesem Gebiet ist tatsächlich eine Selbstbeschränkung der Exegese notwendig; vgl. *H. Schürmann*, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes*, a. a. O. 16f. Allerdings sind die engen Verbindungen zum Konzept einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie nicht zu verkennen. Ihr Ansatz besteht darin, im „Prozeß der inhaltlichen Ermittlung der Sache des Glaubens *zugleich* auch schon die eigentlich grundlegende Form der Glaubensverantwortung“ zu sehen: *M. Seckler*, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *HFTTh* 4 (1988) 450–514, vor allem 482. Dann aber ist die theologische Auslegung der Schrift auf den Wegen historisch-kritischer Exegese nicht nur eine Vorgabe, sondern auch ein substantieller Beitrag zur Fundamentaltheologie (die freilich weitere Fragen zu berücksichtigen hat).

sind. Sie ist notwendig, wenn eingespielte Auslegungstraditionen unterbrochen und gängige Vorverständnisse hinterfragt werden müssen, damit der ursprüngliche Ton und die ursprüngliche Kraft des biblischen Glaubenszeugnisses nicht verlorengehen. Der theologische Ort historisch-kritischer Exegese liegt aber vor allem dort, wo die Theologie als ganze und die Ekklesia darauf angewiesen ist, zu einem immer neuen Hinschauen auf die ursprüngliche Gestalt des alt- und neutestamentlichen Evangeliums angehalten und angeleitet zu werden.

5. Aufgaben und Perspektiven historisch-kritischer Exegese im Rahmen theologischer Schriftauslegung

Die theologische Legitimität und Kompetenz historisch-kritischer Exegese rührt aus der Geschichtlichkeit der Offenbarung und der Notwendigkeit, Theologie ohne Verlust des Ursprungs und der langen Überlieferungsgeschichte, die sie möglich macht, auf der Höhe des gegenwärtigen Denkens zu treiben, das weder hinter die Aufklärung noch hinter den Historismus zurück kann, wohl aber über sie hinaus muß. Wenn die Exegese aber einen Platz innerhalb der Theologie besetzen will, muß sie ein historisch verengtes Geschichtsbild und ein positivistisch verzerrtes Wahrheitsverständnis überwinden und statt dessen ein hermeneutisches Problembewußtsein entwickeln, aber auch eine theologische Perspektive ihrer Arbeit ausbauen. Nur so wird sie ihrer Verantwortung sowohl dem Text als auch der Ekklesia und allen Hörern des Wortes gegenüber gerecht werden können.

a) Die Überwindung des Historismus und des Positivismus

Ihre theologische Kompetenz kann die Exegese nur wahren, wenn sie Geschichte weder einseitig als Sozial- oder als Ideengeschichte, schon gar nicht als Aneinanderreihung von *facta bruta* betrachtet, sondern als einen räumlich und zeitlich universalen Zusammenhang von Korrelationen, in denen letztendlich jedes Phänomen mit jedem anderen, über welche Zwischenglieder auch immer, zusammenhängt, ohne daß monokausale Erklärungen dieser Zusammenhänge präsupponiert werden.⁹⁰ (Daß die Exegese dann sowohl sozial- als auch ideengeschichtliche und psychologische Forschungen *inte-*

⁹⁰ Vgl. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie, a. a. O. 374–384.

griert und ebenso Antworten auf die Frage zu geben versucht, „wie es gewesen ist“ und wie es nicht gewesen ist, versteht sich von selbst.) Dem entspricht ein Konzept der Geschichtswissenschaften, das nicht historistisch eingeführt, sondern hermeneutisch aufgeschlossen ist.⁹¹

Die Exegese kann auch nur dann theologisch zur Sache und zur Person reden, wenn sie die Texte, die sie untersucht, nicht allein als Gewebe komplizierter Strukturen, als Dokumente einer historischen Konstellation oder als Zeugen literarischer Entstehungsprozesse, sondern als Niederschläge von Gottes- und Glaubenserfahrungen und von daher als Träger einer geschichtlichen Bedeutung betrachtet, die sich *coram Deo* in den kommunikativen Beziehungen zwischen dem Autor und den Adressaten entfaltet. (Selbstverständlich schließt dies literar-, redaktions-, form- und gattungskritische Analysen nicht aus, sondern ein.) Dem entspricht ein Konzept von Literaturwissenschaft, das sich vom Zwang des Strukturalismus ebenso freimacht wie von den Fesseln einer immanenten Interpretation und im Zuge dessen gleichfalls ein hermeneutisches Problembewußtsein entwickelt.⁹²

Tatsächlich zeigt die neuere hermeneutische Diskussion in den Bibelwissenschaften⁹³ die Aporie eines rein religionswissenschaftlichen⁹⁴ oder linguistischen Exegese-Konzepts⁹⁵ deutlich genug auf⁹⁶.

⁹¹ Vgl. *K.-G. Faber*, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 31974 (11971), 128–146; zur neueren Diskussion auch *R. Kosellek / W. D. Stempel* (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V), München 1973; *J. Rüsen / H. Süßmuth* (Hg.), *Theorien der Geschichtswissenschaft*, Düsseldorf 1980.

⁹² Vgl. *P. Szondi*, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975; *U. Japp*, *Hermeneutik. Der theoretische Diskurs, die Literatur und die Konstruktion ihres Zusammenhangs in den philologischen Wissenschaften*, München 1977; *U. Nasen* (Hg.), *Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik*, München 1979; *ders.* (Hg.), *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik* (UTB 961), Paderborn u.a. 1979; *M. Fuhrmann / H. R. Jauss / W. Pannenberg* (Hg.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981.

⁹³ Insbesondere im kritischen Anschluß an *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode*⁶ 270–384.

⁹⁴ Vgl. *W. Wrede*, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897 (S. 7–80 sind wieder abgedruckt in: *G. Strecker* [Hg.], *Problem*, a. a. O. 81–154).

⁹⁵ *W. Richter*, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971, 9–17.

⁹⁶ Fundierte Kritik an Wrede formuliert *P. Stuhlmacher*, *Verstehen*, a. a. O. 165 f.; an Richter *J. Gnllka*, *Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese*, in: *Ders.* (Hg.), *Neues Testament und Kirche* (FS R. Schnackenburg), Freiburg/Basel/Wien 1974, 458–475, vor allem 470f. Vgl. auch schon *A. Vögtle*, *Was heißt „Auslegung der Schrift“?*. Exegetische Aspekte, in: *W. Joest / F. Mußner / L. Scheffczyk* /

Letztlich besteht sie in der Fixierung auf einen positivistischen Wahrheitsbegriff, dessen Anspruch voraussetzungsfreier und objektiver Erkenntnis sich als Illusion erweist. Sie nicht zu durchschauen, hat die fatale Konsequenz, letztlich an der Schrift vorbeizureden.

b) Die Entwicklung eines hermeneutisch-theologischen Problembewußtseins

Einem positivistischen und historistischen Mißverständnis ihrer wissenschaftlichen Aufgabe wird die Exegese nur dann entgehen, wenn sie ein hermeneutisches⁹⁷ und theologisches Problembewußtsein entwickelt. Was dies für die Textarbeit *in concreto* bedeutet, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden.⁹⁸ Es ist nur möglich, einige wenige besonders sensible Punkte stichwortartig aufzulisten.

(1.) Die historisch-kritische Exegese darf ihre Arbeit nicht im naiven Glauben an die wissenschaftliche Objektivität ihrer Forschung tun, sondern muß der philosophischen wie der theologischen Voraussetzungen und Implikationen ihres Erkenntnisinteresses, ihrer Methodik und ihres gesamten Ansatzes innewerden.⁹⁹ Insbesondere muß sie sich im Rahmen einer wissenschaftstheoretischen Grundlegendiskussion mit den Möglichkeiten und Grenzen historischer Vernunft vertraut machen.¹⁰⁰ Die Konsequenz wird freilich kaum die Relativierung, sondern eher die Intensivierung, aber wohl auch die hermeneutische Präzisierung und genauere Lokalisierung historischer Forschung innerhalb der Theologie sein. Es steht zu vermuten, im Ergebnis eines derartigen Diskurses werde zwar einerseits das

A. Vögtle / U. Wilckens, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, Regensburg 1966, 29–83, vor allem 36 f.

⁹⁷ Als Hermeneutik wird im folgenden nicht nur die Kunst der Applikation verstanden, sondern mit *W. Dilthey* eine umfassende „Kunstlehre des Verstehens“: Die Entstehung der Hermeneutik (1900), in: Gesammelte Schriften V, Stuttgart 1957, 317–338, vor allem 332f. Vgl. auch *J. Blank*, Secundum Scripturas. Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im Neuen Testament, in: H. Küng / D. Tracy (Hg.), Das neue Paradigma von Theologie, Zürich 1986, 35–52, vor allem 35–38.

⁹⁸ Vgl. des näheren *Th. Söding*, Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Exegese, in: ThGl 80 (1992) 199–231.

⁹⁹ Einige Beispiele für die Beeinflussung exegetisch-theologischer Konzeptionen durch die Philosophie der Zeit stellt *K. Berger* vor: Exegese und Philosophie (SBS 123/124), Stuttgart 1986.

¹⁰⁰ Diese Forderung *J. Ratzingers* ist nicht von der Hand zu weisen: Schriftauslegung, a. a. O. 22. Sie wurde im übrigen bereits von *K. Lehmann* erhoben: Horizont, a. a. O. 77 ff. („Einsicht in die eigene Kontingenz“). Vgl. auch *F. Hahn*, Probleme, a. a. O. 13.

Bewußtsein wachsen, daß es eine legitime Pluralität der Wege zum theologischen Schriftverständnis gibt, andererseits aber auch die Einsicht, daß die Rückkehr zu einem vorkritischen Ansatz der biblischen Theologie ins Abseits führt.

(2.) Die historisch-kritische Exegese kann sich von ihrer eigenen Geschichte nicht distanzieren, sondern muß sie kritisch aufarbeiten, nicht nur die inhaltlichen Thesen der Forschung (was ja allenthalben geschieht), auch ihre erkenntnisleitenden Interessen und hermeneutisch-theologischen Optionen.¹⁰¹ Das ist nicht nur ein Gebot des wissenschaftlichen Ethos, zur ständigen Selbstkritik und zur Revision einmal gefällter Urteile bereit zu sein. Es ist auch die Voraussetzung dafür, Belastungen aus der Geschichte des eigenen Faches abzutragen und den Anschluß an die methodologische Diskussion der Geschichts- und Literaturwissenschaften, auch der Philosophie und der systematischen Theologie nicht zu verpassen – im Interesse der eigenen wissenschaftlichen Kompetenz ebenso wie im Interesse der Fähigkeit zum Dialog mit den profanen Nachbarwissenschaften und mit den anderen Disziplinen der Theologie. Daß im Zuge einer solchen Reflexion zahlreiche Einseitigkeiten, Aporien und Probleme exegetischer Schulen und Epochen zutage gefördert werden, kann nicht in Frage stehen¹⁰²; immerhin scheint es nicht vermessen, auch zu erwarten, daß eine nicht geringe Fähigkeit der innerexegetischen Diskussion zur Aufdeckung, Kritik und Überwindung problematischer Positionen diagnostiziert werden wird¹⁰³ und daß aus der Klärung des exegetischen Selbstbewußtseins auch andere theologischen Fächer Nutzen gezogen haben und weiter ziehen können.¹⁰⁴

(3.) Die Exegese muß reflektieren, daß sie auf die Überlieferung der Schrift im Raum der Ekklesia angewiesen ist. Das kann sie zwar nicht der Notwendigkeit historischer Kritik entheben. Als Anwältin der biblischen Texte und ihres ursprünglichen Aussagesinns hat sie

¹⁰¹ Auch dieses Postulat *J. Ratzingers* ist berechtigt: *Schriftauslegung*, a. a. O. 24. Freilich gilt es nicht nur für die Exegese, sondern für jede Disziplin der Theologie, auch die Dogmatik.

¹⁰² Fehler zu machen, ist allerdings nicht das Vorrecht der Exegese. Im ganzen dürfte sie kaum mehr Irrtümern aufgesessen sein als andere theologische Disziplinen.

¹⁰³ Vgl. *H. Schürmann*, *Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin*. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: *H. Frankemölle / K. Kertelge* (Hg.), *Urchristentum*, a. a. O. 527–533, vor allem 530: „Man darf auf die immanente Methodikkorrektur vertrauen, solange die Methodik nicht ‚ideologisiert‘ oder von außen gehemmt wird.“

¹⁰⁴ Vgl. für die Dogmatik *W. Kasper*, *Methoden*, a. a. O.; *K. Lehmann*, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft* (1970), in: *Ders.*, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35–53.

vielmehr, ob gelegen oder ungelegen, herrschende Auffassungen über die Bibel zu hinterfragen und, wo nötig, Vor-Urteile zu revidieren. Aber sie kann auch an der fundamentalen hermeneutischen Einsicht *Martin Heideggers*¹⁰⁵ und *Hans Georg Gadamer*¹⁰⁶ nicht vorbeisehen, daß jedes Verstehen nicht nur eine korrekte Methode, sondern zuerst ein (freilich dann kritisch zu reflektierendes) Vorverständnis voraussetzt, das durch die Geschichte der Überlieferung entscheidend mitbestimmt ist. Die Vorgaben aus der ekklesialen Tradition sind deshalb nicht in erster Linie als Belastungen zu sehen, die es abzuschütteln gilt, sondern als Bedingung der Möglichkeit, in der Gegenwart überhaupt den Versuch einer neuen Auslegung der Schrift zu starten. Für die Exegese folgt daraus die Aufgabe, sich der Traditionen ekklesialer Schriftauslegung zu vergewissern, sowohl hinsichtlich der Auslegung einzelner Perikopen, als auch hinsichtlich des Schriftverständnisses als ganzem: *zum einen*, um das Vorverständnis zu reflektieren, von dem die Bibelarbeit ihren Ausgang nimmt; *zum anderen*, um Fragestellungen, Deutungsmöglichkeiten und Zugangsweisen wahrnehmen und bedenken zu können, die in der Gegenwart nicht ohne weiteres geläufig sind, für die Textauslegung aber wichtig sein könnten – beides nicht mit dem Ziel, die Auslegung zu konditionieren oder nachträgliche biblische Legitimationen für dogmatische Entscheidungen zu liefern¹⁰⁷, sondern mit dem Ziel, den Horizont des gegenwärtigen Problembewußtseins zu erweitern und den geschichtlichen Sinn der Texte wie der Schrift als ganzer (soweit er historisch-kritisch zu erheben ist) genauer zu verstehen.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Sein und Zeit 142–153, 314–316.

¹⁰⁶ Wahrheit und Methode⁶ 294f. u. ö.

¹⁰⁷ Noch 1961 scheint aber *K. Rahner* dies als selbstverständliche Pflicht katholischer Exegeten anzusehen: Exegese und Dogmatik, in: Ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln/Zürich/Köln ³1968, 82–111, vor allem 88.

¹⁰⁸ Die methodologischen Konsequenzen können an dieser Stelle nicht bedacht werden. Wichtig ist zum einen die Integration rezeptionsästhetischer Fragestellungen in die Exegese; vgl. dazu vor allem *Ch. Dohmen*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine Annäherung von Exegese und systematischer Theologie, in: TThZ 96 (1987) 123–134. Zum anderen sind die Perspektiven einer nicht nur auslegungs-, sondern umfassend rezeptionsgeschichtlich reflektierten Exegese auch über das Alte und Neue Testament hinaus zu verfolgen; vgl. dazu (mit Unterschieden im einzelnen, die hier nicht zu diskutieren sind) *U. Luz*, Wirkungsgeschichtliche Exegese, in: BThZ 2 (1985) 18–32; *ders.*, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. I (EKK 1/I), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 78–82; *J. Gnllka*, Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel, in: MThZ 40 (1989) 51–62; *H. Frankemölle*, Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneu-

(4.) Wenn auf der einen Seite die Theologie als ganze die Arbeit historisch-kritischer Exegese als einen genuin theologischen Beitrag zum Verständnis der Schrift erkennen kann, obliegt es auf der anderen Seite der Exegese, sich so auszuarbeiten, daß sie ihre Fähigkeit zum Dialog mit der gegenwärtigen systematischen Theologie, insbesondere mit der Dogmatik, der Fundamental- und der Moraltheologie unter Beweis stellt. Eine wesentliche Voraussetzung ist nicht nur eine Präsentation, Konzentration und Elementarisierung der Forschungsergebnisse, die für andere Disziplinen die Chance einer sachgerechten Rezeption eröffnen; eine wesentliche Voraussetzung besteht auch darin, daß sich die Exegese von den Problemstellungen der systematischen Theologie nicht abschottet, sondern sie auf ihre Weise – nämlich nicht anders denn als historisch-kritische Bibelauslegung aufnimmt.¹⁰⁹ Das betrifft insbesondere die Fragen nach der Einheit der Schrift, nach der Identität der Offenbarung, nach dem Wesen der Kirche und nach der Wahrheit des biblischen Gottesglaubens; es betrifft aber auch die zentralen Fragen der Fundamentalmoral nach der Begründung sittlicher Weisungen und dem Proprium christlicher Ethik. Die Beschäftigung mit diesen Themen muß selbstverständlich ohne jeden Abstrich an der genuinen Aufgabe geschehen, den historischen Aussagesinn der biblischen Texte zu erheben; sie ist aber um dieser Aufgabe selbst willen erforderlich. Denn die produktive Auseinandersetzung mit Fragen und Positionen systematischer Theologie wird den Blick der Exegese für den theologischen Gehalt der biblischen Texte und Schriften zu schärfen helfen.¹¹⁰ Die Gefahr, die Texte zu überfrachten und zu überfordern, muß freilich deutlich vor Augen stehen; es gibt aber auch die Gefahr, die Texte zu unterfordern und unter Niveau zu exegetisieren.

Darüber hinaus muß die Exegese der systematischen Theologie und insbesondere der Dogmatik ein Mitspracherecht bei der kritischen Erhellung ihrer Erkenntnisinteressen, ihrer Methodik, ihrer Urteilkriterien, ihres Textverständnisses und ihres Geschichtsbegriffs einräumen; wenn geschichtliches Verstehen und kritisches Erklären nicht einfach selbstverständlich sind, wie die Geschichte der

tik in neuesten Auslegungen zum Matthäusevangelium, in: L. Oberlinner / P. Fiedler (Hg.), Salz der Erde – Licht der Welt (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 31–89.

¹⁰⁹ Vgl. *W. Thüsing*, Jahweglaube, a. a. O. 128; auch *F. Hahn*, Exegese, Theologie und Kirche, a. a. O. 30.

¹¹⁰ Hilfreich ist die an Kant angelehnte Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien, die *H. Schürmann* in die Diskussion über die theologische Relevanz der Exegese einführt: Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes, a. a. O. 16 f.

Schriftauslegung zeigt, muß es in seinen Voraussetzungen und Implikationen eigens reflektiert werden.¹¹¹ Das kann die Exegese aber nicht im Alleingang, sondern nur im Gespräch mit den Nachbardisziplinen, in theologischer Hinsicht vor allem mit der Dogmatik.¹¹²

(5.) Die Exegese muß realisieren, daß sie nicht nur den biblischen Texten und Autoren gegenüber eine große Verantwortung trägt, sondern auch gegenüber den heutigen Leserinnen und Lesern der Bibel innerhalb, aber auch außerhalb der Ekklesia.¹¹³ Das bedeutet zwar nicht, Theologie mit Verkündigung gleichzusetzen, Auslegung mit Applikation und Exegese mit Predigt. Wohl aber scheint es nicht im Widerspruch zum Ideal der Wissenschaftlichkeit zu stehen, sondern im Gegenteil geradezu ein Gebot geschichtsbewußter Schriftauslegung zu sein, aktuelle Fragestellungen aufzugreifen, um sie in das Licht des Alten und Neuen Testaments zu stellen (wie dies ja auch eine weithin geübte Praxis ist). So groß auch immer die Gefahr der *Eisegese* ist – die Öffnung nicht nur für die *fachspezifischen* Fragen der Gegenwart, sondern auch für die Themen, die in der breiten Öffentlichkeit, besonders in der Ekklesia diskutiert werden, ist notwendig, wenn der geschichtliche Standort heutiger Exegese ernstgenommen werden soll. Eben deshalb ist aber gleichfalls zu fragen, ob nicht die Exegese schon im Vollzug ihrer Auslegungsarbeit auch die Aufgabe der Predigt und Katechese mit zu bedenken hätte. Das kann gewiß nicht bedeuten, daß sie die Aufgabe schon selbst zu lösen hätte; es kann vor allem nicht bedeuten, daß um einer (angeblich) besseren Aktualisierung willen die Ecken und Kanten der Texte abgeschliffen, gar aus hermeneutischer Skrupulosität ihre Pointen verzeichnet würden¹¹⁴; vielleicht aber kann es bedeuten, daß *durch* die historisch-kritische Interpretation die Ansatzpunkte

¹¹¹ Vgl. J. Blank: Die systematischen Implikationen der historisch-kritischen Methode, in: *Una Sancta* 44 (1989) 186–192.

¹¹² Vgl. H. Weder, Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit der Exegese, in: *ZThK* 84 (1987) 137–161, vor allem 144f. G. Sautersieht hier sogar die entscheidende kritische Aufgabe systematischer Theologie im Gegenüber zur Exegese: Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie? (TEH 164), München 1970, 89.

¹¹³ Das Desiderat arbeitet U. Luz (Erwägungen, a. a. O. 494 ff.) gut heraus; vgl. auch R. Schnackenburg (Funktion, a. a. O. 25), der mit Recht auf die ethische Verantwortung des Interpreten verweist. Zur ekklesialen Verantwortung der Exegese vgl. auch F. Hahn, Exegese, Theologie und Kirche, a. a. O. 34 ff.; H. Weder, Exegese und Dogmatik, a. a. O. 154 ff.

¹¹⁴ Die Warnung A. Vögtles (Aufgabe, a. a. O. 42), man könne „hinsichtlich des Vorverständnisses nicht nur *per defectum*, sondern auch *per excessum*“ fehlen, gilt hier *a fortiori*.

für eine korrelative Vermittlung sowohl der indikativischen Heilsv Verkündigung als auch der parakletischen und spirituellen Dimension des Evangeliums in den Blick kommen.¹¹⁵

Entscheidend ist, wie die Exegese, ausgehend vom Verständnis der biblischen Texte als literarischer Zeugnisse geschichtlicher Glaubenserfahrungen, die ihr übertragenen Aufgaben der philologischen Analyse, der historischen Rekonstruktion und der theologischen Interpretation so angeht, daß sich ihr hermeneutisch-theologisches Problembewußtsein nicht unter der Hand verflüchtigt, sondern daß ihre theologischen Möglichkeiten erahnt werden können. Zwei wichtige Voraussetzungen, die abschließend kurz angesprochen sein sollen, scheinen die Entwicklung (bzw. Adaption) eines theologischen Begriffs der Geschichte und einer theologischen Perspektive historisch-kritischer Auslegung zu sein.

c) Die Entwicklung eines theologischen Begriffs der Geschichte

Um die Spezifika sowohl der biblischen Schriften wie auch der vielfach in ihnen sich spiegelnden biblischen Geschichte wahrnehmen zu können, bedarf es der Gewinnung eines *theologischen* Geschichtsbegriffs.¹¹⁶ Er wäre keineswegs dadurch gekennzeichnet, daß er bestimmte Ereignisse, die sich nicht zu einem bestimmten Gottesbild fügen wollen, ausfiltern oder verzerren würde; er wäre auch nicht auf ein bestimmtes Konzept von Heilsgeschichte festgelegt; er wäre vielmehr dadurch charakterisiert, daß er die Geschichte in der ganzen Komplexität und Vielschichtigkeit würdigen würde, die von der Gegenwart aus wahrnehmbar ist – freilich dies in der Perspektive, daß es die Geschichte Gottes mit den Menschen (im Horizont der Geschichte des gesamten Kosmos) ist und daß Gott die Macht und den Willen hat, sich in der Geschichte zu offenbaren. Diese Perspektive darf nicht durch die Erwartung getrübt werden, Gottes Handeln unmittelbar, direkt, ohne Vermittlungen wahrnehmen und geschichtlich dingfest machen zu können; das hieße, selbst hinter die scholastische Distinktion von *causa prima* und *causa secunda* zurückzufallen. Wohl aber scheint erst diese theologische Perspektive

¹¹⁵ Hinweise darauf gibt *W. Thüsing*, *Jahweglaube*, a. a. O. 128–132.

¹¹⁶ Die wichtigsten Hinweise systematischer Theologen finden sich wiederum in den o. in Anm. 38 zitierten Arbeiten von *K. Rahner*, *H. U. v. Balthasar* und *W. Pannenberg*. Aus neutestamentlicher Sicht ist besonders ergiebig *U. Luz*, *Geschichte IV*, in: TRE 12 (1984) 595–604.

eine Philosophie und damit einen Begriff der Geschichte zu ermöglichen, der historisches Arbeiten situieren und orientieren kann.¹¹⁷

Dafür sind zwei Gründe maßgebend. Zum einen ergibt sich in der Perspektive der Hermeneutik zwingend, daß jedes historische Urteil letztlich einen Vorgriff auf das Gesamt der Geschichte voraussetzt, weil nur in diesem Kontext der Ort eines Ereignisses, damit auch seine Bedeutung bis in seine letzten Konsequenzen hinein bestimmt werden kann.¹¹⁸ Zum anderen kann aber die Einheit der ganzen Geschichte sowohl in der Universalität ihres Bezugsrahmens wie auch in den Konkretionen jedes einzelnen Ereignisses weder in allgemeinen Strukturgesetzmäßigkeiten gesucht werden noch allein in der Optik des forschenden Betrachters entstehen; sie kann vielmehr nur im Handeln des transzendenten Gottes begründet sein, der zugleich der Schöpfer, der Herr der Geschichte und ihr eschatologischer Vollender ist, wie er sich in Jesus Christus als er selbst mitgeteilt hat.¹¹⁹

Die Konsequenz, in der Exegese von einem theologischen Begriff der Geschichte auszugehen, besteht also nicht darin, die Methodik historischen Arbeitens zu verbiegen; sonst wäre eine *petitio principii* kaum zu vermeiden.¹²⁰ Wohl aber besteht die Konsequenz darin, in der Auslegungsarbeit den theozentrischen Verweisungszusammenhang wahrzunehmen und ernstzunehmen, den die alt- und neutestamentlichen Autoren durch ihre Schriften spannen: Die Texte verdanken sich sowohl in ihrer Entstehung als auch in ihrer Rezeption entscheidend (wie immer vermittelten) Erfahrungen Gottes; die meisten alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften wollen (wie im einzelnen auch immer) narrative, argumentative, homologetische oder parakletische Rede *von Gott*, seinem Willen und seinem Handeln sein; die Israeliten haben ebenso wie die ersten Christen Historie erlebt, erlitten, gestaltet und dargestellt im Gegenüber zu Gott, der sich auf diese Geschichte einläßt, ihren Anfang wie ihr Ende setzt und ihren Verlauf durch Menschen beeinflußt, die er in seinen Dienst nimmt. Die Exegese wird deshalb nur dann hof-

¹¹⁷ Vgl. (in Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Vermutung von J. Habermas) *M. Theunissen*, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969 (39f.: „Geschichtsphilosophie [ist] nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich.“); *W. Pannenberg*, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, in: R. Kosellek / W. D. Stempel (Hg.), *Geschichte*, a. a. O. 478–490.

¹¹⁸ Vgl. *W. Pannenberg*, *Hermeneutik*, a. a. O.

¹¹⁹ Vgl. *W. Pannenberg*, *Gott der Geschichte*, a. a. O.

¹²⁰ Das betont *U. Schnelle*, *Sachgemäße Schriftauslegung*, in: NT 30 (1988) 115–131, vor allem 122f. Die Konsequenz eines theologischen Geschichtsbegriffs kann nur eine der historischen Wahrheit verpflichtete historische Arbeit sein. Freilich kommt es darauf an, diese Wahrheit auch zu erkennen und nicht positivistisch zu reduzieren.

fen können, den Texten und ihren Autoren gerecht zu werden, wenn sie ihre Analysen und Interpretationen in den theologischen Horizont einzeichnet, der durch das Alte und Neue Testament selbst ausgedehnt wird.

d) Geschichtliches Verstehen als theologische Schriftauslegung

Sowohl von den Texten, die sie auszulegen hat, als auch von der Überlieferungsgeschichte, die sie ermöglicht, wird die Exegese gedrängt, ihren Ort *innerhalb* der Theologie zu suchen. Als Teil der Theologie wird sie aber im Horizont des neuzeitlichen Problembewußtseins auf die Unverzichtbarkeit historisch-kritischer Forschung verwiesen. Dann stellt sich die Frage, wie sie im Zuge ihrer Auslegungsarbeit den theologischen Anspruch, der ihr als Schriftauslegung eigen ist, einlösen kann, ohne den Ansatz eines geschichtlichen Verstehens und damit auch die Option für historisch-kritische Methoden aufzugeben.

Eine Antwort kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Von großer Bedeutung scheinen aber vor allem zwei Punkte zu sein¹²¹: erstens die Frage nach dem, was ein Text eigentlich aussagt und welchen Sinnhorizont er eröffnet, der ungesagt bleibt, weil er ebenso umfassend wie unaussprechlich ist¹²²; zweitens die Frage danach, wie ein Text *Ursprungserfahrungen* biblischen Glaubens zur Sprache bringt. Wenn sie sich diesen Fragen stellt, verbleibt die Exegese in den ihr vorgezeichneten Grenzen eines geschichtlichen Verstehens und löst nicht ihre Bindung an die historisch-kritische Methodik auf, dringt aber womöglich zu einem wirklichen *Verstehen* der Geschichte wie der biblischen Texte vor und verlagert jedenfalls den Schwerpunkt, gewiß aber das Ziel ihrer Arbeit entschieden auf das Feld der Interpretation, während sie die Textanalyse als – allerdings absolut zwingende – Voraussetzung der Auslegung begreift (die sich im übrigen desto fruchtbarer erweisen wird, je unvoreingenommener und akribischer sie durchgeführt wird).

Die erste Frage, die nach dem Thema und Rhema eines Textes, begegnet einem ständigen Verlangen der systematischen und prakti-

¹²¹ Als eine erste Skizze vgl. *Th. Söding*, Exegese und Theologie. Die theologische Verantwortung der Exegese und das historisch-kritische Gewissen der Theologie, in: US 41 (1992) 22–25.

¹²² *H. G. Gadamer* hat immer wieder herausgearbeitet, daß das Sprachgeschehen „das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes“ zusammenhält (Wahrheit und Methode⁶ 473).

schen Theologie. Es kann um so weniger abgewiesen werden, als die Aufgabe des Verstehens, die von der Exegese erfüllt werden soll, selbst vor die Notwendigkeit stellt, die „Sache“ des Textes zur Sprache kommen zu lassen.¹²³ Diese „Sache“ ist freilich im Neuen Testament vornehmlich die Bezeugung einer *Person*: des auferweckten Jesus Christus¹²⁴, der selbst auf Gott hingeordnet ist; und auch im Alten Testament wird alle Sachlichkeit in eine Personalität aufgehoben, die vom Gegenüber des lebendigen Gottes konstituiert wird.

Die Aussage, die ein Autor mit seinem Text seinen Adressaten mitteilen wollte, aber auch all das, was an Ungesagtem und Unausprechlichem mitschwingen kann, ist nur durch das Medium des Textes erkennbar; sie ist aber nicht einfach mit dem identisch, was buchstäblich gesagt wird, so wenig sie ohne oder gegen den Oberflächen-Sinn erkennbar wäre. Wer die Bedeutung eines Textes auf ihn reduzieren wollte, würde nicht nur die kommunikative Funktion, sondern auch den Erfahrungsbezug des Gesagten leugnen. Deshalb ist es Aufgabe historisch-kritischer Schriftauslegung sich vom Buchstaben zum Geist der alt- und neutestamentlichen Texte führen zu lassen.¹²⁵

Die Frage nach der theologischen Aussage eines Textes läßt sich vermutlich nur dann stellen und wenigstens ansatzweise beantworten, wenn beachtet wird, daß die Auslegung innerhalb eines hermeneutischen Zirkels zwischen Analyse und Interpretation ebenso wie zwischen Vorverständnis, Einzelexegese und theologischer Gesamtschau furchtbar sein kann. Auf der einen Seite ist selbstverständlich, daß einem Text nicht Fragen übergestülpt werden dürfen, die mit ihm selbst gar nichts zu tun haben; ebenso klar ist, daß eine *sine ira et studio* vorgenommene Analyse die notwendige (wenngleich noch nicht hinreichende) Voraussetzung für eine sachgerechte Interpretation ist. Auf der anderen Seite kommt es aber auch darauf an, im

¹²³ Vgl. *H. G. Gadamer*, Wahrheit und Methode⁴ 384: Beim Verstehen geht es um „das Zur-sprache-kommen der Sache selbst“. Mit Verweis auf den existenziellen Charakter des Anspruchs, den die ntl. Schriften selbst erheben, verstärkt diesen Gedanken *U. Luz*, Erwägungen, a. a. O. 498 ff.; mit Hinweis auf den Offenbarungscharakter der Schrift begründet ihn *H. Schürmann*, Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes, a. a. O. 32 ff.

¹²⁴ Vgl. *H. Schürmann*, a. a. O. 35 ff.

¹²⁵ Im Anschluß an *E. Coreth* (Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg 1969, 115–118) folgert *W. Egger* (Methodenlehre, a. a. O. 207) daraus, „daß es im letzten nicht um ein ‚Textverständnis‘, sondern um ein ‚Sachverständnis anhand biblischer Texte‘ geht.“ *K. Berger* (Exegese des Neuen Testaments [UTB 658], Heidelberg 1977, 249–252; Hermeneutik, a. a. O. 183 f.) betont dagegen nur, die Botschaft eines Textes können nicht von ihm abstrahiert werden.

Prozeß der Auslegung überhaupt erst hören zu lernen, wovon der Text wirklich spricht, und die Aussage, die er trifft, in ihrem vollen Gewicht wie auch in ihren Implikationen zu würdigen. Eine wichtige heuristische Hilfe dürfte darin bestehen, die Texte, insbesondere aber die größeren Werke, die zur Debatte stehen, darauf hin zu untersuchen und auszuwerten, wie sie zentrale Themen alt- und neutestamentlicher Theologie ansprechen, die sich im Lichte der anderen biblischen Schriften und im Lichte ihrer Rezeptionsgeschichte abzeichnen: Wie wird von Gott gesprochen? Wie wird vom Menschen geredet, seinem Leid und seinem Glück, seiner Schuld und seiner Hoffnung? Wie von der Geschichte, von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Wie vom Volk Gottes und neutestamentlich von der Ekklesia (nicht zuletzt in ihrem Verhältnis zu Israel)? Wie vom Heil Gottes, das den Menschen präsentisch und futurisch-eschatologisch zuteil werden soll? Wie von individueller und sozialer Ethik? Im Neuen Testament aber vor allem: Wie wird von Jesus Christus gesprochen?¹²⁶ Dies alles interessiert freilich nicht allein in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht. So gewiß zu einer theologischen Interpretation die Erhebung dessen gehört, was ein Text an Inhalten mitteilt, so wichtig ist doch aber auch, daß sein Erfahrungsbezug sichtbar wird.¹²⁷ Nur so kann die Korrelation zwischen der Glaubenserfahrung, dem Glaubensbekenntnis und dem Glaubensvollzug sichtbar werden. Welche Erfahrung liegt einem Text zugrunde? Welche will er mitteilen? Welche ermöglichen? Ähnlich wie bei der inhaltlichen Erschließung kommt es darauf an, daß einerseits die Unverwechselbarkeit der geschichtlichen Konstellation in den Blick gerät, die den Text in seiner konkreten Gestalt bestimmt, daß andererseits aber auch überlegt wird, inwiefern er in seiner unverwechselbaren Einzigartigkeit Grunderfahrungen menschlichen Lebens anspricht und erhellt.

Noch einmal sei klargestellt, daß selbstverständlich nicht jeder einzelne Text in der hier vorgezeichneten Perspektive interpretiert

¹²⁶ Auf vergleichbaren Fragestellungen will *F. Hahn* eine Theologie des Neuen Testaments aufbauen: Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie. Exegetische und fundamentaltheologische Überlegungen zum Problem christlicher Lehre, in: W. Kern (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg/Basel/Wien 1982, 63–115, vor allem 98 ff. Für eine thematische Orientierung einer Theologie des NT plädierte bereits *H. Schlier*, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments* (1957), in: Ders., *Besinnung*, a. a. O. 7–24, vor allem 19 f.

¹²⁷ Das betont *G. Ebeling*, *Dogmatik und Exegese*, in: *ZThK* 77 (1980) 269–286 (der in der Aufhellung des Zusammenhangs freilich eine spezifische Aufgabe des Dogmatikers sieht, der sich auf Schriftauslegung einläßt).

werden kann. Insbesondere darf kein fertiges Schema von Fragen und Erwartungen an die Texte herangetragen werden; umgekehrt ist aber auch die Aufgabe gestellt, *im* Buchstaben den Geist der Schrift zu erkennen. Das aber wird die Exegese nicht leisten können, ohne sich auf ein intensives Gespräch mit der Geschichts- und der Religionswissenschaft, der Anthropologie und der Psychologie, den Sozialwissenschaften und der systematischen Theologie einzulassen und ohne den Kontakt mit der Glaubenspraxis der Ekklesia in Vergangenheit und Gegenwart zu suchen (wobei es nicht um Affirmation, sondern um den Erfahrungsbezug, den geschichtlichen Standpunkt und die Vermittlung der Exegese geht).

Die zweite Frage, die nach der Rezeption, Artikulation und Interpretation biblisch-theologischer Ursprungserfahrungen, ist für das *Neue Testament* noch am ehesten zu beantworten, wiewohl sie kaum erst in den Blick der Forschung geraten ist.¹²⁸ Das Grundgeschehen, auf das sich letztlich alle Schriften (freilich in sehr verschiedener Weise und recht unterschiedlicher Intensität) zurückbeziehen, ist die Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazaret, die das Wirken und die Person des Irdischen ins Licht setzt und zu universaler Wirkung kommen läßt. Wenn es in der Pluralität der theologischen Positionen, die das Neue Testament kennt, eine Einheit gibt, dann wird sie wohl nur vom doppelt-einen Ursprung der Geschichte wie der Auferweckung Jesu von Nazaret her sichtbar.¹²⁹ Eine zentrale Frage neutestamentlicher Theologie lautet deshalb, welche Gestalt die Ursprungserfahrung des Christlichen in den Theologien der neutestamentlichen Autoren gewinnt und wie sie einerseits die Intention Jesu, andererseits das Grundgeschehen seines Todes und seiner Auferweckung zur Geltung bringen. Diese Frage zu stellen, heißt, den Anspruch exegetisch-hermeneutisch ernstzunehmen, den die neutestamentlichen Autoren (wie im einzelnen auch immer) selbst erheben.¹³⁰ Nicht nur Paulus ist zu nennen, auch die unter seinem

¹²⁸ Vgl. aber *W. Thüsing*, Theologien 1, a. a. O.; dazu *F. Mußner*, Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden, in: *ThBer* 13 (1985) 165–182, vor allem 179 ff.; ferner *U. Luz*, Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien, in: *Ders. / H. Weder* (Hg.), *Die Mitte des Neuen Testaments* (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 142–161.

¹²⁹ Vgl. *W. Thüsing*, a. a. O.; *ders.*, *Jahweglaube*, a. a. O. 118–125. *F. Hahn* sieht im Verhältnis zwischen dem irdischen und dem erhöhten Jesus eines der Kernprobleme, die eine Theologie des NT zu lösen hätte: *Lehre*, a. a. O. 99. *U. Luz* (a. a. O.) stellt demgegenüber ein wenig zu einseitig auf das Jesuanische ab.

¹³⁰ Daß dieser Anspruch im einzelnen sehr vermittelt und indirekt erhoben werden kann, ist ebenso klar wie die Tatsache, daß die neutestamentlichen Texte in ihrer ge-

Namen oder dem Namen anderer Autoritäten des Urchristentums schreibenden Autoren, selbstverständlich die Evangelisten (vgl. Mk 1, 1; Mt 28, 16–20; Lk 1, 1–4; Apg 1, 1 f. Joh 20, 31) und der Verfasser des Hebräerbriefes (5, 11 – 6, 3), nicht zuletzt der Seher Johannes (Apk 1, 1–20). Freilich geht es ihnen jeweils nicht nur darum, das ursprünglich Jesuanische und den Anfang des nachösterlichen Gottes- und Christusglaubens in einer ursprünglichen Reinheit zu konservieren; sie wollen es vielmehr in neue geschichtliche Situationen hinein so vermitteln, daß die Kontinuität mit dem Ursprung gewahrt bleibt, daß gleichzeitig aber den Menschen einer bestimmten Region, einer bestimmten Sozialisation, einer bestimmten Zeit das Evangelium „nicht als das Wort von Menschen, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes“ (1 Thess 2, 13), erfahrbar werden kann. Eine Antwort auf die Frage nach der Rezeption und Neuinterpretation des Grundgeschehens kann deshalb nicht von der geschichtlichen Situation des Urchristentums und einzelner Gemeinden absehen, um sich nur auf eine Komparatistik von Lehrinhalten zu fixieren; sie setzt vielmehr die Berücksichtigung des theologiegeschichtlichen Standortes, der traditionsgeschichtlichen Linien und der pragmatischen Dimensionen der Texte und theologischen Konzeptionen voraus; sie läßt sich aber gerade durch das Einlassen auf die Geschichte der neutestamentlichen Theologien zum Zentrum der christlichen Theologie führen, das sie in der Dahingabe und der Auferweckung Jesu Christi durch Gott sucht.

Im *Alten Testament* ist ein alles bestimmendes Grundgeschehen, wie es für das Neue Testament in Christus gegeben ist, nicht zu erkennen. Das schließt freilich Ursprungserfahrungen und archetypische Schlüsselereignisse nicht aus, auf die sich noch Generationen von Israeliten beziehen können, wenn sie zur Wurzel des Jahwe-Glaubens vorstoßen wollen. Solche *disclosures* sind vor allem – in komplizierten Mischungen und unterschiedlichen Bedeutungen für verschiedene Zeiten und Gruppen – die Geschichte der Patriarchen, der Exodus, der Bundesschluß am Sinai, die Landnahme, das davi-

samen Breite nicht eindimensional auf das Grundgeschehen des Wirkens, Todes und der Auferweckung Jesu zurückbezogen werden können – zumal ja diesem Geschehen selbst eine Fülle von theologischen Aspekten eignet, die es überhaupt erst als eschatologische Manifestation der Selbstmitteilung Gottes erscheinen lassen. Das kann jedoch die Exegese nicht davon dispensieren, den theologischen Anspruch der Texte hermeneutisch ernstzunehmen (um ihn dann historisch-kritisch zu beschreiben); vgl. H. Schlier, *Auslegung*, a. a. O. 61 f.; ausdrücklich aufgenommen von F. Hahn, *Probleme*, a. a. O. 7 ff.

dische Königtum, das babylonische Exil und die Befreiung aus ihm, der Tempelkult, schließlich die prophetisch-apokalyptische Erwartung eines „neuen Himmels“ und einer neuen Erde“ (Jes 65,17; 66,22; Apk 21,1; 2 Petr 3,13). Gewiß, die Schwierigkeiten, die sich schon im Rahmen des Neuen Testaments zeigen, wenn die Texte auf ihre Rezeption des theologischen Ursprungsgeschehens hin befragt werden, sind im Alten Testament wegen seiner wesentlich größeren Vielschichtigkeit in noch größerem Maße zu beachten. Man wird den Texten Gewalt antun, wenn man sie in Problemkonstellationen hineinzieht, die ihnen von Haus aus fremd sind. Insofern dürfen die zur Diskussion gestellten Überlegungen nicht als Forderung mißverstanden werden, die sich bei jeder Einzelexegese und bei jedem Text erfüllt sehen wollte. Aber auch im Alten Testament wird man fragen dürfen, ob man den Texten exegetisch schon dann gerecht geworden ist, wenn man sie traditions- und religionsgeschichtlich lokalisiert hat. Eine der entscheidenden Aufgaben christlicher Theologie besteht gegenwärtig darin, ihr alttestamentliches Erbe zu erwerben, ohne es dem Judentum streitig zu machen. Deshalb bleibt eine Theologie des Alten Testaments, wie schwierig auch immer sie ist (auch aus neutestamentlicher Sicht), ein Postulat und mindestens eine Perspektive für die exegetische Arbeit.¹³¹ Aus demselben Grund stellt sich aber auch die Frage nach der Möglichkeit einer Theologie, deren Frage die Einheit des Alten und Neuen Testaments ist.¹³² Die Exegese wird dieses Problem nicht allein lösen können, aber ohne daß die Exegese an seiner Lösung mitarbeitet, wird es überhaupt nicht zu lösen sein, womöglich gar nicht recht in den Blick kommen.

6. Historisch-kritische Exegese im Dienst am Evangelium

Daß die Exegese die Schriften des Alten und Neuen Testaments als geschichtliche Texte wahrnimmt, reißt keine unüberbrückbare Kluft zu deren ekklesialer und theologischer Einschätzung als Heilige

¹³¹ Vgl. *W. H. Schmidt*, Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments – im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: *JBTh* 2 (1987) 33–57.

¹³² Vgl. den Forschungsüberblick von *M. Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart u. a. ²1987 (¹1985); danach vor allem *C. Westermann*, Zur Frage einer Biblischen Theologie, in: *JBTh* 1 (1986) 13–30; *R. Schnackenburg*, Neutestamentliche Theologie im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie, in: *JBTh* 1 (1986) 31–47; *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Prolegomena, Göttingen 1990.

Schrift auf. Gewiß bleibt eine Spannung. Sie kann aber fruchtbar gemacht werden, wenn auf der einen Seite der Wesenszusammenhang von Offenbarung und Geschichte als hermeneutischer Schlüssel ekklesialer wie dogmatischer Schriftlektüre und auf der anderen Seite die Theozentrik der biblischen Schriften als hermeneutischer Schlüssel historisch-kritischer Schriftauslegung angesetzt wird. Es würde sich dann von unterschiedlichen Ansatzpunkten aus eine Konvergenz des Schriftverständnisses ergeben, das sowohl die systematische und praktische als auch die exegetische Theologie bei der Erfüllung der jeweiligen spezifischen Aufgaben und bei der Suche nach einem konstruktiven Dialog unterstützen könnte, ohne illegitime Vermischungen zu begünstigen.

Die Aufgabe, in der Gegenwart theologische Schriftauslegung zu treiben, weist auf die Notwendigkeit eines *geschichtlichen* Verstehens und deshalb auf die Unverzichtbarkeit historisch-kritischer Methoden hin; anders ließe sich nicht erforschen, „was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten“ (DV 12). Umgekehrt zeigt aber die Verpflichtung der Exegese, den ursprünglichen Aussagesinn biblischer Texte zu erklären und zu verstehen, die Notwendigkeit, *im* Prozeß der historisch-kritischen Schriftauslegung eine theologische Perspektive zu gewinnen. Das setzt eine Auseinandersetzung mit Grundthemen und Grunderfahrungen biblischer Theologien voraus, die aus der genauen Analyse und Interpretation der Texte eruiert werden müssen, freilich kaum ohne die heuristische Hilfe anderer theologischer und profaner Wissenschaften, insbesondere der Philosophie und der systematischen Theologie eruiert werden können. Entscheidend dürfte sein, daß sich die Exegese im Wissen um ihre Aufgaben und ihre Verantwortung, im Wissen auch um ihre Grenzen, vor allem aber im Wissen um ihre theologischen Möglichkeiten in den Dienst des Evangeliums Gottes stellt, das nach Röm 1,16f. die rettende Kraft Gottes ist, weil sich in ihm die Gerechtigkeit Gottes offenbart.