

KATHOLISCHE BIBELWISSENSCHAFT UND HISTORISCH-KRITISCHE METHODE

Von Norbert Lohfink

Für einen Katholiken ist das Thema der historisch-kritischen Forschung in der Bibelwissenschaft fast unvermeidbar zunächst einmal ein historisches Thema. Das Verhältnis seiner Kirche zur historisch-kritischen Forschung an der Bibel war in den letzten Jahrhunderten so wechselvoll, daß sich ein geschichtlicher Rückblick aufdrängt. Er muß hier schematisch werden, aber er soll nicht fehlen.

Danach ist grundsätzlich und zur Sache zu reden. Ich halte es für zu gewagt, so etwas wie eine »katholische« Meinung zum Thema zu formulieren. Man könnte das zwar versuchen, indem man von den kirchenamtlichen Dokumenten ausgeht, die das Thema behandeln (es gibt deren mehrere, auch aus jüngster Zeit). Aber katholische Theologie läßt sich nicht auf Enzykliken- und Konstitutionsexegese einschränken. Auch sind die kirchlichen Dokumente, obwohl sie heute die historische Methode bejahen, im ganzen doch bewußt so locker formuliert, daß die Freiheit zu verschiedenen methodologischen Grundansätzen in der Bibelwissenschaft bewahrt bleibt. Deshalb möchte ich im Anschluß an den geschichtlichen Rückblick nur eine persönliche Sicht der Dinge darstellen, indem ich die drei Aspekte zu umreißen versuche, unter denen mich die Frage der historisch-kritischen Forschung in der Bibelwissenschaft beschäftigt und auch beunruhigt. Also nicht »die katholische Ansicht«, sondern nur »Ansichten eines Katholiken«.

Zur Geschichte der Haßliebe zwischen katholischer Kirche und historischer Bibelforschung

Der kritische Umgang mit Zeugnissen der Vergangenheit ist keine Errungenschaft der Neuzeit. Schon seit Aristoteles sind hermeneutische Regeln zur Interpretation alter Texte entwickelt worden. Im christlichen Bereich hat schon Origenes biblische Textkritik in großem Stil organisiert und getrieben. Auch das Mittelalter konnte schon die Unechtheit von Texten erkennen. Dennoch kam die große Zeit historisch-kritischer Forschung erst in der Neuzeit, als zu den ererbten Techniken des Umgangs mit der Vergangenheit neu das Interesse an der Vergangenheit trat. Natürlich führte das stärkere Interesse zu neuen Erkenntnissen, neuen Gesamtansichten. Die lebendigere Forschungsarbeit führte ferner zur Verfeinerung der Methode. Hinzu kam die auch heute immer noch zunehmende Erschließung neuer Quellen für unsere Kenntnis der Vergangenheit,

zunächst durch systematische Aufarbeitung der Schätze der Bibliotheken, dann durch die Archäologie.

Die seit dem Humanismus sich stetig weiterentwickelnde Bewegung der historisch-kritischen Forschung mußte notwendig auch auf die Bibel ausgreifen. Das geschah nach einigen Vorübungen im 16. Jahrhundert in großem Stil um die Mitte des 17. Jahrhunderts im französisch-holländischen Bereich. Die hervorragendste Gestalt ist der Katholik Richard Simon, der 1678 seine »Histoire Critique du Vieux Testament« veröffentlichte. Wenn man nach dem kirchlichen Hintergrund der aufbrechenden Bibelkritik fragt, so erkennt man deutlich, daß es sich um ein kommunizierendes Kulturfeld von Katholiken, Calvinisten und Juden handelte, während die Lutheraner damals fast völlig abseits standen, eingekapselt in die starre Theorie der Verbalinspiration. Bei Richard Simon und anderen Katholiken trifft man sogar ein bewußtes Herausstellen der Katholizität ihrer neuen Forschungsbemühung: Sie empfinden, daß ihr Eingehen auf den geschichtlichen Fluß, durch den die biblische Überlieferung von ihren ersten Anfängen an in ihrem Werden und ihrer späteren Weitergabe bis auf uns gekommen ist, sich glücklich einfügt in die katholische Betonung der Tradition, und daß es geradezu als kontrovers theologische Waffe gegen das von ihnen als ungeschichtlich empfundene Prinzip der »sola scriptura« der Protestanten gebraucht werden kann.

Ich stelle diese Dinge heraus, weil sie zeigen, wie am Anfang der modernen Bibelwissenschaft eher eine besondere Nähe dieser Bewegung zum Katholischen vorhanden war. Das änderte sich allerdings schnell. Das Schicksal von Richard Simon selbst zeigt es. Ihm erwuchs ein übermächtiger katholischer Gegner, Bossuet, der Bischof von Meaux, damals in Frankreich allmächtiger Hofprediger Ludwigs XIV. Er schaltete Simon aus. Die »Histoire Critique« mußte eingestampft werden, Simon – der Oratorianer war – wurde aus seinem Orden ausgestoßen.

Damit waren für zwei Jahrhunderte die Weichen gestellt. Zwar übten noch einmal im 18. Jahrhundert zwei Katholiken entscheidenden Einfluß auf die Entstehung und Fortentwicklung der Pentateuchkritik aus. Der französische Arzt Jean Astruc wurde durch ein 1753 veröffentlichtes Buch der Begründer der sogenannten »älteren Urkundenhypothese«, der englische Priester Alexander Geddes durch seine 1792 und 1800 erschienene kommentierte Hexateuchübersetzung der Begründer der sogenannten »Fragmentenhypothese«. Aber beide waren Außenseiter. Jean Astruc war Konvertit, Laie und Hofarzt von August dem Starken in Dresden, Alexander Geddes war von seinem Priesteramt suspendiert, und nach seinem Tod wurden sogar Totenmessen für ihn verboten.

Um diese Zeit begann der große Aufschwung der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel, und zwar gerade da, wo im 17. Jahrhundert alles geschwiegen hatte: im vorwiegend lutherischen Kulturbereich Deutschlands, der damals auch stark von der Aufklärung beeinflusst war. Die katholische Theologie und die katholi-

sche Kirche hielten sich von dem, was nun ein Jahrhundert lang leidenschaftlich diskutiert und geforscht wurde, ostentativ fern. Wenn man nach den Gründen dieser Abstinenz fragt und dabei vor allem das vorige Jahrhundert ins Auge faßt, muß man zunächst wohl eine Ursache nennen, die mit kirchlicher Doktrin nichts zu tun hat: die Kraftlosigkeit der damaligen katholischen Theologie. Durch die Aufhebung des Jesuitenordens und die Säkularisation war ein beträchtliches Stück der katholischen Wissenschaftsorganisation vernichtet worden, was sich sehr lange auswirken sollte. Dazu kam allerdings das abschreckende Bild, das die außerhalb der Kirche sich entwickelnde Bibelwissenschaft bot.

Sie hatte bald weithin einen kämpferisch-antichristlichen Charakter angenommen. Im Namen der historischen Kritik kämpfte sie vor allem einmal gegen die bisherigen Vorstellungen von der Entstehung der einzelnen biblischen Bücher. Gegen die traditionellen Meinungen über Verfasser, Entstehungszeit und Entstehungssituation der biblischen Bücher, die für das Alte Testament kaum verändert noch aus dem antiken Judentum herkamen und die meisten Bücher mit berühmten Persönlichkeiten der Heilsgeschichte, etwa Moses, den Propheten, dem König David, dem König Salomon, den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus verknüpften, wurde nun im Zeitalter der Literarkritik ein viel differenzierteres Bild des Werdegangs der Bibel entworfen, das im übrigen heute immer noch dabei ist, sich zu verfeinern und zu differenzieren, und zwar nun vor allem durch die neuen Methoden der Form- und Überlieferungsgeschichte. Nun war das alte Bild der Entstehung der Bibel aber im Mittelalter als kirchlicher Traditionskomplex fast ununterscheidbar zusammengewachsen mit der »Inspirationslehre«, d. h. mit den theologischen Aussagen über den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift. Das war innerhalb der katholischen theologischen Tradition ganz ähnlich wie in der eher noch starrereren Lehre von der »Verbalinspiration« der protestantischen »Orthodoxie«. Wenn man die traditionellen Annahmen über die Verfasser der biblischen Bücher nun durch historische Kritik in Frage stellte, dann glaubte man auf seiten der kritischen Bibelwissenschaftler auch die theologische Inspirationslehre zu widerlegen. Und genau dasselbe fürchteten die katholischen Theologen, die um der Inspirationslehre willen glaubten, sich gegen die historisch-kritische Klärung der Entstehungsumstände der biblischen Bücher wehren zu müssen. Es hat bis in unser Jahrhundert gedauert, bis sich in der katholischen Theologie die Einsicht durchsetzte, daß man hier ohne innere Legitimation zwei verschiedene Aussagesysteme miteinander verquickt hatte. Erst langsam sah man ein, daß die Lehre, der Pentateuch enthalte für uns Gottes Wort, völlig unabhängig davon ist, ob der Pentateuch durch Moses verfaßt ist oder durch eine Vielzahl uns unbekannter und über verschiedene Jahrhunderte verteilter Autoren. Im vergangenen Jahrhundert durchschaute man das noch nicht, und so lehnte man die historisch-kritische Forschung ab wegen ihrer (vermeintlichen) unannehmbaren Folgen im Bereich der Glaubenslehre über den gott-menschlichen Charakter der Bibel.

Wenn es uns auch erschreckt, daß man Jahrhunderte brauchte, um diesen Irrtum zu durchschauen, so muß man doch wohl Verständnis dafür aufbringen; denn die Vertreter der historischen Bibelwissenschaft vertraten ihn genau so, und außerdem machten sie es durch die Ergebnisse ihrer Forschung der Kirche leicht, ihre Tätigkeit als Pseudowissenschaft und Satanswerk hinzustellen. Wir realisieren heute gar nicht mehr, welch seltsame Früchte die Bibelwissenschaft des vorigen Jahrhunderts zum Teil gebracht hat. Sie hat sich ja inzwischen selbst in einem Maß korrigiert, das ganz erstaunlich ist. Damals entwarf sie nicht nur gegen das alte Bild von der Entstehung der Bibel einen Gegenentwurf, sondern sie stellte auch die in der Bibel berichtete Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche in großem Ausmaß in Frage. Auch hier entwarf sie ein Gegenbild. Man denke an eines der bedeutendsten Werke der Bibelwissenschaft des vorigen Jahrhunderts, die »Geschichte Israels« von Julius Wellhausen (1878, spätere Auflagen: »Prolegomena zur Geschichte Israels«), und an all das, was in den folgenden Jahrzehnten die hier gegebenen Ansätze noch weiter ins Extrem trieb. Wieviel von diesen oft so dogmatisch und unfehlbar auftretenden Systemen ist inzwischen längst zurückgenommen, und so sollten wir den ablehnenden katholischen Kreisen mindestens zum Teil vielleicht sogar einen gewissen gesunden Sinn für das historisch Mögliche und Wahrscheinliche zugestehen. Aber das entschuldigt letztlich doch nicht die grundsätzlich negative Haltung. Indem sie sich weigerten, sich an der Forschung zu beteiligen, beraubten sie sich selbst des methodischen und reflexen Mittels, ihren Teil zu einer besseren historisch-kritischen Erforschung der Bibel beizutragen.

Das sah man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in der katholischen Bibelwissenschaft langsam ein. 1903 veröffentlichte Marie-Joseph Lagrange, der Begründer der »École Biblique« in Jerusalem seine Schrift »La méthode historique«, 1904 Franz von Hummelauer die Schrift »Exegetisches zur Inspirationsfrage«, die beide von der sich ausschließenden Polemik abrieten und zur positiven Mitarbeit an der historisch-kritischen Erforschung der Bibel aufriefen. Diese Neuansätze gerieten nun allerdings sofort in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um den sogenannten »Modernismus« hinein, die zu kompliziert und zum Teil auch noch zu unbekannt sind, als daß ich sie hier darstellen könnte. Die Päpstliche Bibelkommission wurde damals gegründet, und sie erließ in den folgenden Jahren eine ganze Reihe sogenannter »Dekrete«, in denen zu den üblichen Hauptthesen der historischen Bibelwissenschaft – etwa Pentateuchkritik, Deuteriojesaja, synoptische Zweiquellentheorie – Stellung genommen wurde, und zwar gewöhnlich in ablehnendem Sinn. Damit war innerhalb der katholischen Theologie eine öffentliche Diskussion dieser Fragen nicht möglich. Veröffentlichungen, die das dennoch versuchten, kamen meist sehr schnell auf den Index.

Die Situation war vielleicht nie so unangenehm wie in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts; denn im vorigen Jahrhundert dürften die meisten katho-

lischen Bibelwissenschaftler in ihrer Ablehnung der historisch-kritischen Forschung noch guten Glaubens gewesen sein. Das war jetzt nicht mehr der Fall. Wer sein Gewissen nicht vergewaltigen wollte, mußte in den wissenschaftlichen Untergrund gehen. Es bildeten sich Geheimlehren aus, die nicht an die katholische Öffentlichkeit drangen, selbst nicht bis zum normalen Theologiestudenten. Ich habe von der Haßliebe der katholischen Kirche zur historisch-kritischen Forschung gesprochen. In dieser Zeit ist sie vielleicht am deutlichsten. Denn der gleiche Papst Pius X., der dieses mehrere Jahrzehnte währende scharfe System einführte, ist zugleich der Begründer des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom, das von Anfang an als Programm erhielt, mit strengsten wissenschaftlichen Methoden zu arbeiten. Es wurde angeordnet, daß man nur mit dem Lizentiat des Päpstlichen Bibelinstituts oder mit dem noch schwieriger zu erwerbenden der Päpstlichen Bibelkommission an katholischen theologischen Lehranstalten biblische Exegese dozieren durfte. Dadurch wurde im Verlauf einiger Jahrzehnte ein Stamm von Bibelwissenschaftlern ausgebildet, der eine völlig neue Stellung zur historisch-kritischen Forschung einnahm und auch immer mehr in der Lage war, die kritischen Methoden selbst zu handhaben.

So war in den dreißiger Jahren bei oberflächlicher Stille und Unveränderlichkeit unter der Oberfläche eine völlig neue Situation entstanden. Zugleich war die historisch-kritische Bibelwissenschaft außerhalb der katholischen Kirche durch mancherlei Entwicklungen hindurchgegangen und bot nun nach einer gewissen Relativierung der vorher alles beherrschenden literarkritischen Fragestellung, nach der Einflußnahme der Archäologie und der Orientalistik auf das Geschichtsbild, nach dem durch die dialektische Theologie ausgelösten neuen Interessen für die theologische Fragestellung ein Bild, von dem man den Eindruck haben konnte, mindestens grundsätzlich ließe sich ein Gespräch beginnen, ohne daß man wesentliche Elemente des eigenen katholischen Glaubens aufgeben müsse.

Die Zeit war reif zu einer neuen kirchenamtlichen Stellungnahme, die der historisch-kritischen katholischen Bibelwissenschaft, die de facto schon da war, nun auch kirchenöffentlich volles Recht und volle Freiheit gab. Anlaß dazu bot eine pneumatisch-antiwissenschaftliche Schwärmerbewegung im italienischen Klerus, die unter der Führung eines Geistlichen mit dem Decknamen Cohen-El stand und vor allem gegen das Päpstliche Bibelinstitut in Rom kämpfte. Pius XII. verfaßte gegen sie zunächst 1941 ein Rundschreiben an die italienischen Bischöfe. Das arbeitete er dann später aus zu einem kleinen Traktat über die Methoden katholischer Bibelwissenschaft, den er 1943 als Enzyklika »Divino afflante Spiritu« veröffentlichte.

Von diesem Augenblick an steht das katholische kirchliche Lehramt mindestens grundsätzlich auf der Seite der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, was sich nun in mehreren späteren Dokumenten zeigte, vor allem in dem Brief der

Bibelkommission an Kardinal Suhard vom 16. 1. 1948 über die Quellscheidung im Pentateuch und über den Geschichtsbezug der biblischen Urgeschichte, dann in der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 24. 1. 1964 über die historische Wahrheit der Evangelien, die ausdrücklich den Wert der sogenannten formgeschichtlichen Methode herausstellt.

Sie wurde nötig, weil es tatsächlich bis heute innerhalb der katholischen Kirche starke Kräfte gibt, die eine Revision der Einstellung gegenüber der historischen Methode anstreben, vor allem in Italien, in den integralistischen Kreisen des französischen Katholizismus und in den USA. In der vorbereitenden Phase des 2. Vatikanischen Konzils schienen diese Kräfte wieder zum Zug zu kommen, aber ihr Entwurf über die »Quellen der Offenbarung«, der für die heutige katholische Bibelwissenschaft vernichtend gewesen wäre, wurde in der ersten Sitzungsperiode des Konzils im November 1962 von der Mehrheit der Bischöfe abgelehnt. Mehrere Jahre wurde dann von den neuen Leuten an einem besseren Text gearbeitet, der schließlich kurz vor Konzilsschluß am 18. November 1965 fast einstimmig als dogmatische Konstitution »Dei Verbum« feierlich verabschiedet wurde. »Dei Verbum« liegt durchaus auf der Linie von »Divino afflante Spiritu«. Es wiederholt die Prinzipien dieser Enzyklika mit der Autorität eines Konzilstextes.

Damit dürfte wohl das Ende der wechsellvollen, auf weite Strecken traurigen und im ganzen zu bedauernden, wenn auch historisch verständlichen Geschichte der Haßliebe der katholischen Kirche zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft gekommen sein. Ich will damit nicht sagen, es gebe nun keine Probleme mehr. Die innerkirchliche Opposition wird sicher weiterleben, und man wird sich darum bemühen müssen, sie zu überzeugen und zu gewinnen, will man nicht immer neue Krisen und nutzlose Streitigkeiten kleinerer Art heraufbeschwören.

Aber das ist noch das wenigste. Vor allem muß ja nun in ganz anderer Intensität als früher der Umgang mit der historisch-kritischen Methode durchgestanden werden. Ich selbst gehöre schon zu einer Generation, die nicht mehr um das Recht dieser Methode kämpfen muß. Für uns ist sie eine Selbstverständlichkeit. Über ihren Sinn und ihre Notwendigkeit zu reden, langweilt uns. Aber sind wir deshalb schon sicher, daß sie wirklich zu den domestizierten Tieren gehört? Ist sie wirklich ein Ackergaul, mit dem man ruhig seine Furchen ziehen kann, um dann die Saat der Erkenntnis aufgehen zu sehn? Oder wird sie sich vielleicht doch eines Tages rächen und dastehn als der herrliche, aber tödliche Tiger? Ich bin mir darüber nicht klar. Wahrscheinlich hängt es von uns selber ab, was aus ihr wird. Je nachdem, wie wir sie streicheln und füttern, wird sie zum Reitpferd oder zum Tiger. Aber lassen wir den Vergleich und beginnen wir den zweiten Teil unserer Überlegungen.

*Erfahrungen aus dem Umgang mit der historisch-kritischen Methode
in der Bibelwissenschaft*

Die Vergangenheit ist dunkel

Das Ethos der historisch-kritischen Forschung ist ein Ethos des Lichtes. Man weiß, daß man über Mittel verfügt, in die Vergangenheit Licht zu bringen. Mit letzter Konsequenz fragt man nach dem, was wirklich war und geschah. Man zerstört die Scheinbilder, die von der Vergangenheit gemalt wurden, man erleuchtet durch sie hindurch die vorher unsichtbare wirkliche Landschaft. Wer den Rausch des Aufhellens der dunklen Vergangenheit und des Hindurchstoßens zur Wirklichkeit nicht mindestens zuweilen verspürt, kann nicht historisch-kritisch arbeiten. Es ist ein Wert in sich, zu wissen, was war. Daß sie methodisch dahin führt, gibt der historisch-kritischen Forschung ihren Sinn.

Das gilt auch im Rahmen der Bibelwissenschaft. Die Bibel kommt aus der Vergangenheit und schildert oft Vergangenheit. Was immer diese Vergangenheit klarer erhellt, ist für den Umgang mit der Bibel ein Wert. Mehr braucht man nach meiner Meinung zur Rechtfertigung der historisch-kritischen Methode in der Exegese nicht zu sagen. Ich sehe dieses Ethos des Lichtes gleichsam verkörpert in einem meiner akademischen Lehrer, der auf die in Ugarit ausgegrabenen Texte des zweiten Jahrtausends vor Christus spezialisiert war. Seine Vorlesungen pflegten nach einem festen Schema abzulaufen. Bitte schlagen Sie doch die Bibel auf! Lesen Sie den und den Text! Was sagen Sie zu dem und dem Problem? Ich sage Ihnen jetzt, was die bisherige Forschung dazu sagt! Herr A. sagt so, Herr B. sagt so. Auch der heilige Hieronymus hat sich schon dazu geäußert. Er sagt so. Sind Sie mit einer dieser Antworten zufrieden? Nein, sie lassen doch offensichtlich dies und das im Dunkel. Aber – und nun kam der Höhepunkt – seit kurzem haben wir einen neuen ugaritischen Text, der alles erleuchtet! Und dann folgte die Lösung des Problems mit Hilfe eines gerade erst veröffentlichten ugaritischen Textes. Sie spüren das Pathos, das hier aufklingt: das Pathos des Lichtes in der Finsternis der Vergangenheit. Es stellt sich besonders leicht ein, wenn die Archäologie neue Quellen und Überreste liefert, mit denen man wirklich ein Stück weiterkommt, und von daher erreicht es als Gefühl des Fortschrittes der Wissenschaft auch leicht über vulgarisierendes Schrifttum ein breiteres Publikum. Wissenschaft im modernen Sinn ist Herrschaft. Naturwissenschaft mündet in Technik. Geschichtswissenschaft läßt sich nicht so unmittelbar in Potenzen umsetzen. Dennoch ist schon die erleuchtete Vergangenheit ein Stück besser beherrschte Wirklichkeit.

Aber ich habe all das ausgeführt, um das Gegenteil zu sagen. Ich möchte zwar nichts von meiner Aussage über die erleuchtende Kraft der historischen Forschung zurücknehmen, aber diese Forschung erleuchtet die Vergangenheit dergestalt, daß deren Dunkel zugleich noch dichter wird. Wenigstens glaube ich, mit diesen Worten eine Erfahrung umschreiben zu müssen, die ich nicht leugnen

kann. Im Vorwort zur 3. Auflage seiner achtbändigen »Geschichte des Volkes Israel« nannte Heinrich Ewald 1863 den Gegenstand seines Werkes eine Geschichte, »deren für uns Späte großgewordene Dunkelheit nur von ihrer Wichtigkeit für uns übertroffen wird« (VII). Inzwischen sind hundert Jahre vergangen, und wir wissen sehr viel mehr als Ewald. Aber vermutlich ist auch alles noch dunkler geworden.

Worin gründet wohl diese Empfindung der mit wachsendem Licht auch anwachsenden Dunkelheit?

Wenn eine neue Quelle oder ein neuer Überrest erschlossen wird, merkt man oft erst, wieviel andere Information noch fehlt. Bevor die Handschriften vom Toten Meer auftauchten, wußte man so gut wie nichts von der Wüstengemeinde in Qumran. Nun wissen wir viel, sehr viel von ihr. Aber wir wissen auch, wie viele weitere Handschriften existiert hatten und verloren sind. Wir wissen von Ideen und Bewegungen, die wir an einem Zipfel erfassen, deren Ganzes uns aber weiterhin ungreifbar bleibt. Früher wußten wir gar nichts, wir ahnten aber auch nicht, was wir vielleicht wissen müßten. Jetzt ahnen wir es, weil wir ein wenig wissen. Mit dem Licht kam das Dunkel.

So geht es fast überall. Es muß sich nicht um sicher verlorene Zeugnisse handeln. Es kann auch der schlichte Bibeltext sein, der besser verstanden und gerade dadurch dunkler wird. Früher war beim Lesen der Berufungsvision des Ezechiel unserer Phantasie das Spiel freigegeben, wenn wir dort von den geheimnisvollen Lebewesen lasen. Jetzt müssen wir sie mit den steinernen Kolossen vergleichen, die im Britischen Museum und im Louvre stehen. Wir wissen genauer, was Ezechiel gesehen hat – und doch ist damit alles unbegreiflicher geworden. Denn wir begreifen diese schweren geflügelten Stiere doch nicht, sie sind uns zu hart und zu stumm, an ihnen geht uns erst auf, wie fern die Erlebniswelt des Ezechiel ist und wie dunkel seine symbolische Aussage.

Und noch einen Schritt weiter ins Dunkel! Wir durchschauen die Gattungen der biblischen Texte immer genauer. Wir wissen nun etwa: bestimmte Texte über Abraham sind Sagen. Früher hielten wir sie für unmittelbare Berichte vom historischen Vorgang. Das Licht der Texte dachten wir uns als das Licht des historischen Ereignisses selbst. Dieses stand plastisch vor uns. Nun ist der Text nur noch ein Filter. Er spricht zwar vom Ereignis. Aber gerade indem wir seine Gattung genauer erkennen, erkennen wir das Ereignis ungenauer. Der Text hat nicht unser Interesse: genau zu sehen, was war. Er möchte das Gewesene stilisieren und deuten. Und so werden wir unsicher. Wir wissen zwar, es gibt einen historischen Kern; aber dieses Wissen bleibt in der Schweben, wir können nur noch das Dunkel stehenlassen und dabei wissen, daß wir doch noch mehr im Licht und näher an der Wirklichkeit sind als das frühere Verständnis, das sich erleuchteter wähnte, indem es sich über die Gattung täuschte. Aber wir haben nur noch umschreibbares Dunkel.

Und nun nochmals ein Schritt ins Dunkel. Wir müssen Hypothesen bilden, wir müssen dann auf diesen Hypothesen wieder andere aufbauen – anders kommen wir nicht zu einer Zusammenschau. Aber jede Hypothese besagt, daß es auch anders gewesen sein könnte. Dieses Wissen um die Möglichkeit des Irrtums muß ins Ergebnis des Erkenntnisprozesses mitaufgenommen werden. Das heißt aber, daß die eigentliche Erkenntnis sich gar nicht mehr satzhaft fassen läßt. Der das Ergebnis bezeichnende Satz klingt zwar licht und eindeutig. Man versteht ihn aber nur richtig, wenn man immer auch die ganze Argumentation mitweiß, die zu dem Satz führte; denn sonst weiß man nichts von den dunklen Inseln, die er enthält. Wie oft wird gar kein Satz erreicht, man muß vielmehr einfach zwei oder drei Möglichkeiten offenhalten. Man erkennt dann gar nicht mehr auf die Weise des abschließenden Urteils, sondern nur auf die Weise des Abwägens. Die kreisende, nicht zur Ruhe des endgültigen Wissens kommende Bewegung dieser Erkenntnisweise ist wie ein über den Nachthimmel fahrender Lichtfunke, der das Dunkel des Himmels zum Bewußtsein bringt.

Wenn man schon einige Zeit historisch gearbeitet hat und es geschieht, daß man zu einem Gegenstand nach Jahren zurückkehrt, dann kann es sein, daß man nun alles ganz anders sieht. An diesem Erlebnis kann einem aufgehen, wie sehr die Erkenntnis der Vergangenheit von den Fragen beeinflusst wird, die wir gerade in uns tragen und an unsere Texte und Zeugnisse stellen. Nur wonach wir fragen, wird licht. Der Rest bleibt dunkel, weil wir die Frage nicht ahnen, die ihn erhellen würde. Das bestätigt sich immer wieder beim Umgang mit älterer wissenschaftlicher Literatur. Vielleicht haben sich inzwischen keine neuen Quellen gezeigt. Die Grundlagen der historischen Forschung sind also gleich geblieben. Aber man hat neue Fragen. Und so wirken die Ergebnisse älterer Arbeiten dann oft schal und ungenügend. Aber wird das, was ich jetzt sehe, einem Späteren nicht genauso schal erscheinen? Wieder die Ahnung, daß das Licht der Erkenntnis über einem Abgrund des Dunkels schwebt.

Eine letzte Schwierigkeit. Die historische Methode ist so kompliziert, daß zu berücksichtigende Material so zahlreich, daß sich historische Forschung nicht als Werk eines einzelnen betreiben läßt. Historische Methode ist eine gesellschaftliche Institution. Kommunikation und Interdependenz ist unerläßlich. Und nun das Erschreckende: ich kann ja nicht das Abwägen meines Kollegen mitübernehmen, dessen Ergebnisse ich in seinem Buch lese und als Ausgangspunkt in meine eigene Überlegung übertrage. Mir ist der mit Hypothesen durchsetzte Beweisgang, der ihn zu seinem Ergebnis führte, nicht präsent wie ihm. So trage ich unkontrolliert Hypothesen in mein Forschen, die ich als solche nicht mehr sehe. Ich weiß nur noch allgemein um dieses Faktum. Und das geht nicht nur mir so, sondern allen, die aufeinander angewiesen in die Vergangenheit schauen. Vielleicht hat auch jemand nicht sauber gearbeitet, und ich setze jetzt seine Thesen in meine Rechnung ein. Oder jemand hat sich geirrt, und nun machen die Folgen seines Irrtums die Runde, längst nicht mehr in ihrer Herkunft erkennbar, selbst

wenn der ursprüngliche Fehler vielleicht schon lange aufgedeckt ist. Nun, alles ist ineinander verwoben, und irgendwann treffen sich Linien wieder, die sich früher einmal voneinander trennten. Das Gewebe trägt sich. Die Forschung korrigiert sich im Fortgang der Forschung selbst. Irrtümer werden allmählich ausgeschieden, neue Erkenntnisse werden durch geheimnisvolle Adern der Abhängigkeit an entfernteste Stellen des Prozesses getragen, und so braucht man nicht zu verzweifeln. Aber eines ist klar: keiner steht über diesem Prozeß. Jeder ist nur ein Fädchen, und keiner weiß genau, wo im Ganzen er eingesetzt ist. Das Gesamtergebnis der historisch-kritischen Forschung ist niemals in einem gemeinsamen Bewußtsein präsent, jeder partizipiert nur an einem Wissen, das keinem gehört. (Oder gehört es doch einem, der es als Ganzes hat? Die Enzyklika »Divino afflante Spiritu« sagt an einer Stelle, wo sie von der Geschichtswissenschaft spricht: »Jede menschliche Erkenntnis . . . hat eine ihr gleichsam angeborene Würde und Hoheit – weil sie eine endliche Teilhabe an Gottes unendlichem Erkennen ist.«)

Damit möchte ich diese Mitteilung über die Erfahrung, daß die Vergangenheit dunkel ist, abschließen. Vielleicht ist deutlich geworden, welch starkes, unvermeidliches und zutiefst doch wieder positives Dunkel dieses Dunkel des historisch-kritischen Wissens ist. Ich habe nicht nur davon gesprochen, weil es sich um eine eigene Erfahrung handelt, die weiterzureichen sinnvoll scheint, sondern auch, weil vielleicht die Scheu vieler Menschen vor der historisch-kritischen Betrachtung der Bibel von daher rührt, daß sie sehr wohl ahnen, daß es mit ihrer gewohnten lichtvoll-flächigen Bibellektüre vorbei sein wird und daß mit dem neuen Licht dieses seltsame Dunkel auf sie zukommt, das sie in seiner Art noch nicht begreifen und vor dem sie sich deshalb fürchten.

Historie und Auslegung

Setzen wir an beim Unterschied zwischen historischer Methode und historischer Frage. Bisher habe ich von beiden in einem gesprochen. Aber nun möchte ich die beiden unterscheiden. Die historische Methode ist eine umschreibbare Anzahl von Techniken, Hilfsmitteln und Spielregeln, die dazu dienlich sind, die historische Frage wissenschaftlich zu beantworten. Die historische Frage ist die Frage, wie es wirklich gewesen sei. Sie kann sich auf das politische, geistige, religiöse oder irgendein anderes Geschehen der Vergangenheit beziehen – aber immer will sie wissen, was geschah. Wenn man mit Zeugnissen der Vergangenheit zu tun hat, vor allem mit alten Texten, dann kann man aber – und darauf kommt es jetzt an – auch noch andere Fragen stellen als die historische Frage. Wenn ich zum Beispiel einen platonischen Dialog lese, kann ich selbstverständlich die historische Frage stellen. Sie würde lauten: Hat das erzählte Gespräch wirklich stattgefunden? Vielleicht stelle ich fest, daß es nicht stattgefunden hat.

Dann könnte ich nochmals historisch fragen: Ist der Charakter des Sokrates und seine Diskussionstechnik wahrheitsgetreu gezeichnet – auch wenn das Gespräch als ganzes erfunden ist? Auch das wäre noch historische Frage. Dagegen wäre es nur noch in einem sehr abgeleiteten Sinn historische Frage, wenn ich fragte, was der Text eigentlich sagen will, und wenn ich anfangs, mich mit der Sache auseinanderzusetzen, von der der Text handelt, wenn ich also mit Plato philosophierte. Wir stoßen hier auf den Unterschied von Geschichtsforschung und Auslegung. Es ist ein Unterschied der Fragestellung, mit der man sich alten Texten nähert. Geschichtsforschung und Auslegung fallen natürlich zusammen bei Texten, die selbst über geschichtliche Vorgänge berichten. Aber das ist ein Sonderfall. Grundsätzlich kann ich an einem alten Text zwei verschiedene Operationen vornehmen: ich kann ihn auslegen – dann geht es mir um den Text und die von ihm gemeinte Sache –, und ich kann ihn als historische Quelle benutzen – dann geht es mir um ein Ereignis oder einen vergangenen Sachverhalt, und der Text ist mir nur ein Mittel zum Zweck der eigentlich von mir angezielten Erkenntnis.

Auslegung und Historie hängen nun allerdings zusammen. Ich verstehe die Aussage des Textes erst richtig, wenn ich seine Entstehungsumstände kenne (dafür muß ich historisch fragen) und wenn ich das Verhältnis seiner Aussage zur historischen Faktizität kenne (auch dafür muß ich historisch fragen). Umgekehrt kann ich einen Text erst als historische Quelle auswerten, wenn ich vorher seine Aussage verstanden habe (und dafür muß ich ihm zunächst einmal unabhängig von meiner besonderen Frage an ihn einfach auslegen). Die beiden Geisteshaltungen der Historie und der Auslegung stehen also in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis. Deshalb ist die historische Methode auch nicht nur bei historischer Fragestellung, sondern auch für die Auslegung eines alten Textes unentbehrlich. Ihr Anwendungsbereich übersteigt also den exakten Umkreis der historischen Frage.

Aber das nur nebenbei. Entscheidend ist nun die Frage, was Bibelwissenschaft sei. Ist sie Historie oder ist sie Auslegung? Die Frage stellen heißt sie beantworten, mindestens für den christlichen Theologen. Er treibt Bibelwissenschaft nicht aus generellem Interesse an der Vergangenheit – so daß er ebensogut und ebensogern auch Koranexegese oder Platostudien treiben könnte –, sondern weil bestimmte alte Texte, eben die biblischen Bücher, für ihn eine besondere Geltung beanspruchen. Er betrachtet sie zusammen mit einer Gruppe anderer Menschen, nämlich allen Christen, als Wort Gottes. Primär interessiert ihn also die Aussage dieser Bücher. Das historische Interesse an der Entstehung dieser Bücher und an der wirklichen Gestalt der von ihnen berichteten Ereignisse ist erst sekundär: es ist soweit da, wie es dienlich ist, die Auslegung dieser Texte zu fördern. Natürlich wird er praktisch die historische Frage im biblischen Zeit- und Kulturraum so weit treiben, wie er nur kann, da er ja nie weiß, wo noch etwas die Auslegung Förderndes auftauchen könnte. Dennoch ist sein eigentliches Interesse der Text und seine Aussage. Mit dem Text gilt es ins Gespräch zu kommen.

Die Sache, von der er spricht, gilt es zu verstehen und dann anzunehmen. Die Übernahme der Sachaussage des Textes in die eigene Aussage ist das, was man Glaube nennt. Der Mensch stellt sich in die Welt und Blickrichtung eines Textes, d. h. letztlich eines anderen Menschen. Der Horizont des Menschen von damals und der eigene Horizont werden miteinander verschmolzen. Geschieht dies oder gelingt es dem Ausleger, dieses Ergebnis bei seinen Zuhörern zu erzielen, dann ist der Sinn der Bibelwissenschaft erfüllt. Bibelwissenschaft ist Auslegung.

Zu diesem Sachverhalt wäre noch manches zu sagen. All das, was heute unter dem Stichwort »hermeneutisches Problem« erörtert wird, setzt hier an. Doch möchte ich jetzt nur auf eines hinaus: der sekundäre Charakter der historischen Frage im Rahmen der Bibelwissenschaft macht das bleibend Fragmentarische und stets von Dunkel Durchsetzte der historischen Forschung leichter ertragbar. Nicht, daß es die Auslegung des Textes nicht miterfaßte. Wohl aber, weil es in dem auslegenden Gespräch letztlich nicht um die historischen Fakten, sondern um den ausgesagten Sinn, ja um die personale Kontaktnahme mit dem geht, der im Text eine Aussage macht, vordergründig mit dem Menschen oder der Menschengruppe, von der der Text stammt, letztlich mit Gott, als dessen Wort die Bibelwissenschaft den Text nimmt. Und hier wird dann das innerhalb der historischen Forschung entstehende Dunkel nebensächlich, weil es nur noch im Bereich des vermittelnden Mediums ist.

Dieser Sachverhalt ist natürlich kein historisch-kritisch begründbarer. Er stellt den vorgegebenen Rahmen dar, innerhalb dessen die Bibelwissenschaft auf die historische Frage stößt und dazu gebracht wird, die historische Methode anzuwenden. Eine andere Frage ist es dann natürlich, wie Bibelwissenschaft als Auslegung, und zwar als Auslegung gerade dieser Texte, begründbar ist. Hier scheiden sich dann, wenn ich recht sehe, evangelische und katholische Argumentation. Dagegen glaube ich, daß in der Beurteilung der Bibelwissenschaft als Auslegung und damit in der Relativierung der historischen Betrachtung mindestens mit einem großen Teil evangelischer Bibelwissenschaftler Einigkeit besteht.

Das Wirklichkeitsverständnis

Man kann die historische Frage nicht nur innerhalb der Bibelauslegung stellen. Man kann sie auch stellen – und zwar für den gleichen Zeit- und Kulturraum – unabhängig von diesem Rahmen, einfach als historische Frage. Das geschieht zwar seltener, aber nur aus dem pragmatischen Grund, weil hier so viele Theologen immer schon an der Arbeit sind. Wird nun in beiden Fällen genau dasselbe geschehen, oder werden sich Unterschiede ergeben? Um die Frage möglichst scharf zu fassen, setzen wir den reinen Historiker als Nichtchristen voraus, am besten als Atheisten. Wird bei ihm die historische Methode genau das gleiche Gesicht haben wie beim auslegenden Christen?

Man möchte zunächst sagen: ja. Denn Methode ist Methode. Doch bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Dinge komplizierter liegen. Die historische Methode begründet sich nicht selbst, sondern setzt schon ein breites Wirklichkeitsverständnis voraus. Dieses Wirklichkeitsverständnis, das ihr zum Beispiel als Maßstab für die Beurteilung der Zuverlässigkeit von Nachrichten dient, kann sie nicht selbst schaffen. Im ungünstigeren Fall ist es das unreflektierte und damit unwissenschaftliche Wirklichkeitsverständnis, das der Historiker von zu Hause mitbringt, im günstigeren ist es ein Wirklichkeitsverständnis, das bewußt von anderen, somit logisch vorgeordneten Wissenschaften übernommen wird.

Um zunächst einmal ein harmloses Beispiel zu bringen: Bei der Feststellung der Echtheit von alten Zeugnissen spielen Überlegungen über die psychologische Wahrscheinlichkeit eine große Rolle. Bernheims »Lehrbuch der historischen Methode« kommt immer wieder darauf zu sprechen. Die Sicherheit des historischen Urteils hängt hier natürlich wesentlich vom psychologischen Verständnis und Einfühlungsvermögen des Historikers ab. Aber nicht nur die Psychologie ist vorgeordnet. Gleiches gilt von der Soziologie, aber selbst von den Naturwissenschaften und letztlich von der alle Wissenschaften umfassend begründenden Philosophie. Wenn ein Historiker leugnet, von solchen Voraussetzungen abhängig zu sein, dann ist er es trotzdem, und seine Lage ist um so schlimmer, da er diese Abhängigkeit nicht reflex in die Kontrolle bekommt.

Wenn nun ein Historiker mit einem Wirklichkeitsverständnis operiert, in dem Gott und Wunder grundsätzlich nicht als real anerkannt werden, wird er sich gegenüber Texten, in denen Gott und Wunder vorkommen, wohl doch etwas anders verhalten als ein Historiker, für den Gott und Wunder realisierbare Begriffe sind. Die betreffenden Texte werden vermutlich in ihrem historischen Aussagewert ganz verschieden eingestuft werden. Ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß ich jetzt nicht insinuiere will, ein mit Gott und Wunder rechnender Historiker müsse jede Wundererzählung automatisch als historisch zuverlässig einstufen. Es geht zunächst nur darum, daß er sie nicht a priori nur deshalb, weil ein Wunder berichtet wird, als historisch unbrauchbar einstuft. Für die Prüfung des historischen Werts eines Textes müssen dann ganz andere Kriterien herangezogen werden. Nur ist deren Heranziehung bei einem gläubigen Historiker noch sinnvoll, während der atheistische Historiker sie gar nicht mehr braucht.

Diesen Sachverhalt muß man bei der historischen Arbeit unbedingt beachten. Geschichtsforschung ist, wie gesagt, gesellschaftlich. Der einzelne kann sie nicht allein durchführen. Bei der Übernahme der Ergebnisse anderer Forscher wird er nicht daran vorbeikommen, auf das Wirklichkeitsverständnis zu achten, das sie in ihrer Arbeit leitet, und ihren Ergebnissen je nachdem größeres oder geringeres Vertrauen zu schenken.

Ich weiß, daß diese Forderung nicht von allen Exegeten geteilt wird. Es gibt die Meinung, man müsse sich bei der historischen Arbeit auf jenes Wirklichkeitsverständnis einlassen, das heute allen Zeitgenossen selbstverständlich sei und

von allen vollzogen werden könne. Die intellektuelle Redlichkeit fordere das. Das ist auch tatsächlich in einer dialogischen Situation vertretbar. Dann kommt es allerdings darauf an, zu versuchen, im Vollzug der historischen Forschung das minimalisierte Ausgangsverständnis von der Sache her aufzubrechen und zu erweitern. Das wäre ein Unternehmen, das etwa der Fundamentaltheologie in der katholischen systematischen Theologie entspräche, im Unterschied zur eigentlichen, Dogmatik genannten Theologie. Aber das dürfte nie alles sein. Eine grundsätzliche Festlegung des historisch Forschenden auf ein der Mehrheit der Zeitgenossen folgendes Wirklichkeitsverständnis ist wissenschaftlich nicht vertretbar. Die Wahrheit läßt sich nicht durch Abstimmung ermitteln. Wenn es so ist, daß historisch-kritische Forschung nicht getrieben werden kann, ohne daß eine gesamte Philosophie ins Spiel kommt, dann wird man es in Kauf nehmen müssen, daß es entsprechend der pluralistischen philosophischen und theologischen Situation unserer Welt auch Varianten der historischen Methode gibt.

Das bedeutet nicht Kommunikationsabbruch; denn historische Forschung geht ja nicht im Wirklichkeitsverständnis, das ihr vorgeordnet ist, auf. Die Gemeinschaft unter allen historisch Forschenden geht weit, sehr weit. Auch wäre es durchaus unrealistisch und falsch, einem Historiker, der nicht das eigene Wirklichkeitsverständnis teilt, Unwissenschaftlichkeit vorzuwerfen. Im Raum der Historie selbst kann er ja ohne Fehl arbeiten. Denn hier kann die Wissenschaftlichkeit nur an der Anwendung der methodischen Regeln gemessen werden. Eine andere Frage ist jedoch, ob man nicht der Meinung sein kann, das eingebrachte Wirklichkeitsverständnis des betreffenden Forschers sei unwissenschaftlich gewonnen. Aber das wäre dann philosophische, nicht historische Unwissenschaftlichkeit.

Die Lage wird noch dadurch komplizierter, daß das Wirklichkeitsverständnis, das einen Forscher trägt, nie voll reflektiert werden kann. Man übernimmt es in Sprache und Welt, und nie kann man es ganz in den Griff bekommen, der dann auch Urteil und Distanz ermöglichen würde. Gerade im nicht thematisierbaren Bereich des Wirklichkeitsverständnisses gibt es dann auch wieder tiefe Gemeinsamkeiten. Ungläubige wie gläubige Forscher unterliegen epochalen Wandlungen des Wirklichkeitsverständnisses, von denen dann oft eine atheistische wie eine theistische Variante möglich ist. Dadurch kann man heute vor allem die anthropologische Engführung von Philosophie und Theologie erklären. An welchen Stellen und in welcher Form die anthropologische Zentrierung heute in die historisch-kritische Arbeit an der Bibel hineingeschleust wird, ist kaum zu bestimmen. Jedoch ist am Ergebnis deutlich abzulesen, daß sie aus einer reflex kaum durchleuchtbaren Tiefe kommt. So wird im Bereich der alttestamentlichen Exegese die gegenständlich beschriebene Heilsgeschichte der biblischen Bücher immer mehr umgeschmolzen in eine Überlieferungsgeschichte großen Stils, die ja nichts anderes ist als deren anthropologische Entsprechung. Eine solche anthropologisch gesteuerte Auslegung der Bibel dürfte kaum schon in sich atheistisch sein. Daß viele Zeitgenossen durch sie aber in ihrem Glauben angefochten wer-

den und sie als atheistisch empfinden, zeigt uns, daß wir uns vielleicht noch nicht genügend reflex darum bemüht haben, sie als gläubige Möglichkeit des Umgangs mit der Bibel verständlich zu machen.

Ich möchte hier abschließen. Gerade die letzte Überlegung war nur tastend und fragmentarisch. Sie ist aber vielleicht die wichtigste. Vielleicht entscheidet es sich hier – um noch einmal das alte und etwas anspruchsvolle Bild zu bringen –, ob in der Bibelwissenschaft die historische Forschung für uns zum Reitpferd oder zum Tiger wird.