

## Aufgegeben?

Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie<sup>1</sup>

von

KNUT BACKHAUS

»Je strenger darum ein Theologe Selbstdisziplin üben muß und je mehr er sie in historischer Arbeit auch tatsächlich aufbringt, desto stärker wird in ihm die Sehne gespannt, die zu gesamttheologischer Verantwortung treibt.«

GERHARD EBELING<sup>2</sup>

Es ist heute fraglich, welchen Ort, welches Recht und welchen Nutzen die Exegese im Rahmen der Theologie besitzt. Kaum fraglich ist es, dass solche fachliche Irrelevanz ursächlich mit der von ihr bevorzugten Methode, der historischen Kritik, zusammenhängt. Mag diese Methode die Exegese zum geachteten Nachbarn im altertumskundlichen Ensemble der Universität machen, so trägt sie wesentlich dazu bei, dass Exegese sich intradisziplinär isoliert und von Theologie und Kirche nicht mehr als »Seele aller Theologie« erfahren wird.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Der Aufsatz geht zurück auf meinen Vortrag im Herausgeberkreis der ZThK bei der Jahrestagung in Sindlingen (20.–22.2.2017). Den Kolleginnen und Kollegen, besonders meinem neutestamentlichen Syzygos Samuel Vollenweider, danke ich herzlich für die bereichernde Diskussion.

<sup>2</sup> G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (UTB 446), (1975)<sup>2</sup>2012, 25.

<sup>3</sup> So das Zweite Vatikanische Konzil, das hier geradezu reformatorisch spricht: »Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Eodem autem Scripturae verbo etiam ministerium verbi, pastoralis nempe praedicatio, catechesis omnisque instructio christiana, in qua homilia liturgica eximum locum habeat oportet, salubriter nutritur sancteque virescit.« – »Die Erforschung der Heiligen Schrift soll gleichsam die Seele der Theologie sein. Durch eben dieses Wort der Bibel wird auch der Dienst am Wort, also die seelsorgerliche Verkündigung, die Katechese und die gesamte christliche Unterweisung, in der die gottesdienstliche Predigt einen herausragenden Platz haben muss, heilsam genährt und gewinnt so ihre eigentlich religiöse Kraft« (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, art. 24).

In dieser Zeitschrift haben vor allem Gerhard Ebeling,<sup>4</sup> Ernst Käsemann<sup>5</sup> und Hans Conzelmann<sup>6</sup> die Frage nach dem Wesen der historischen Kritik als Frage nach dem Wesen der Theologie überhaupt gestellt. Dieser Beitrag versucht ihr Anliegen in doppelter Hinsicht aufzugreifen: Einerseits will er die hermeneutische Grundentscheidung der neuzeitlichen Theologie zur historischen Kritik gegenüber den aktuellen Vorbehalten bekräftigen. Andererseits will er zeigen, dass eine solche Bekräftigung nicht die Gestalt des Methodentrationalismus annehmen kann. Wenn sich gegen die historische Kritik aus vielen und verschiedenen Richtungen, seit nunmehr beträchtlicher Zeit und heute mehr denn je grundsätzliche Skepsis erhebt, so muss diese Skepsis nicht berechtigt sein; sie muss aber in jedem Fall ernstgenommen werden. So stellen sich zwei Fragen:

(1) *Warum ist Exegese heute in der Theologie weithin irrelevant? Oder: Ist historische Kritik aufzugeben (negative)?*

(2) *Wie müsste sich Exegese transformieren, um relevant zu werden? Oder: In welcher Weise ist historische Kritik ihr aufgegeben (positive et supereminenter)?*

Unsere ersten vier Thesen handeln von den Gründen, aus denen historische Kritik als Kapitulation von Theologie gesehen werden kann, die nächsten vier davon, warum sie Kapital von Theologie ist, und die neunte über das, was zu verändern wäre, damit wenigstens *dieses* Kapital nicht im Nullzinstal bleibt.

### *These 1:*

#### *Historische Kritik ist keine Theologie*

Historische Kritik ist keine theologische Schriftauslegung. Sie ist das Ende derselben.<sup>7</sup> So jedenfalls ist sie ins Leben getreten. Mag sie zwischenzeitlich auch die Jakobinermütze gegen Beffchen und Stola ersetzt haben, so zweifelt der

---

<sup>4</sup> G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (in: DERS., Wort und Glaube, [1960] <sup>3</sup>1967, 1–49); der Aufsatz erschien erstmals zur Eröffnung der Wiederaufnahme der Arbeit an dieser Zeitschrift: ZThK 47, 1950, 1–46.

<sup>5</sup> E. KÄSEMANN, Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese (ZThK 64, 1967, 259–281).

<sup>6</sup> H. CONZELMANN, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung (in: DERS., Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament [BEvT 65], 1974, 18–29; ursprünglich in: ZThK.B 1, 1959, 2–13).

<sup>7</sup> Unter Theologie sei hier die in Bekenntnisbindung verantwortete Reflexion von Begründung, System, Geschichte und Praxis einer Religionsgemeinschaft verstanden. Von dieser konfessorischen Theologie ist die Theologie als Fachdisziplin zu unterscheiden, in der die historisch-kritische Exegese als Folge der Wissenschaftsentwicklung seit dem 18. Jahrhundert einen formal selbstverständlichen, sachlich freilich umkämpften Platz besitzt.

Fromme noch immer an der Aufrichtigkeit solcher Bekehrung, während der Glaubensspötter den Gesinnungsgenossen erahnt.

Mitunter versucht man, der historisch-kritischen Exegese dadurch ein Adelsprädikat zu verleihen, dass man ihre Wurzeln in die Reformation zurückführt. Die wohl eindringlichste Adoption stammt von Gerhard Ebeling.<sup>8</sup> Er knüpft allerdings in systematischer Betrachtung an die postulierten Denkvoraussetzungen der Reformation an und legt keineswegs kritische Textarbeit bei ihren Protagonisten frei.<sup>9</sup> Vielmehr besaßen und benannten die Reformatoren strikt dogmatische Signifikanzmaßstäbe für ihre Schriftauslegung. Die Bibelkritik Martin Luthers scheidet Gesetz und Evangelium, nicht diachrone Ebenen der Text- und Sinnentwicklung.

Als Johann Salomo Semler den Protestantismus für die historische Kritik zu gewinnen suchte, berief er sich denn auch nicht auf Luther, sondern auf die französischen Oratorianer Jean Morin und Richard Simon: »Ich sahe es, daß protestantische Theologen in jener Zeit die Critik eben so wenig, ja noch weniger kanten, als die meisten römischen Gelerten; da ein Morinus und Richard Simon freilich einen neuen Weg baneten; den aber beiderseitige Dogmatiker immer wieder mit Schlüssen zu verschütten sich bemüheten«<sup>10</sup>. Quer durch die Kon-

<sup>8</sup> Vgl. EBELING, Bedeutung (s. Anm. 4), bes. 22f. 41–46. Zur Auseinandersetzung mit Ebelings Ansatz J. LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTH 46), 2004, 302–305.

<sup>9</sup> Die Schriftauslegung der Reformatoren steht eher in der Tradition der dem systematischen Erkenntnisinteresse dienenden Exegese des Mittelalters als in der des quellenkritischen Humanismus; vgl. etwa H. GRAF REVENTLOW, Wurzeln der modernen Bibelkritik (in: DERS./W. SPARN/J. WOODBRIDGE [Hg.], Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung [Wolfenbütteler Forschungen 41], 1988, 47–63), bes. 52f; M. REISER, Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung (2005; in: DERS., Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik [WUNT 217], 2007, 219–275), 233f; DERS., Einführung (aaO 1–38), 31f.

<sup>10</sup> J. S. SEMLER, Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Zweiter Theil, Halle 1782, 336; vgl. aaO 121–123. Zu Semlers Ansatz im Spannungsverhältnis von reformatorischem Schriftverständnis und historischer Kritik G. HORNIG, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (FSThR 8), 1961, 176–210; speziell zu Simon aaO 184–187. Zu Jean Morin (1591–1659) P. GIBERT, The Catholic Counterpart and Response to the Protestant Orthodoxy (in: M. SÆBØ [Hg.], Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation II: From the Renaissance to the Enlightenment, 2008, 758–773), 767–772. Zu Richard Simon (1638–1712) und seiner Rezeption in den Anfängen der historischen Kritik K. BACKHAUS, Reformation als Gewissensstachel. Das Schriftprinzip im Spiegel katholischer Exegese-geschichte (ZThK 113, 2016, 123–155), 133–142 (Lit.). Als einschlägiges Standardwerk ist zu nennen: S. MÜLLER, Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (MThS.S 66), 2004.

fessionen läuft eine andere Grenze: Sie scheidet die geerdete Republik der Kritiker von den Luftschlössern dogmatischer Spekulanten.

Simon verfolgte mit seinen textkritischen Projekten durchaus eine antireformatorische Absicht: Ist die biblische Literatur Frucht fehlbarer handschriftlicher Überlieferung, zeichnet sie sich weder durch Klarheit aus noch eignet sie sich zur Selbstausslegung. Vielmehr dokumentiert sie bereits durch ihr gewachsenes Dasein den theologischen Rang der kirchlichen Tradition und entzieht dem »Sola Scriptura« die Grundlage. Freilich kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, der Oratorianer, in gelehrter Wertschätzung Juden und Reformierten verbunden, schiebe das theologische Gewicht nur allzu bereitwillig auf die Überlieferung, um sich auf solche Weise, von störenden Prämissen befreit, der Bibelkritik widmen zu können.

In frühökumenischer Rochade publizierte Simon sein Hauptwerk, die »*Histoire Critique du Vieux Testament*« (1685), im calvinistischen Rotterdam (nachdem es sieben Jahre zuvor in Paris auf dem Scheiterhaufen gelandet war) und fügte ihm unter dem Pseudonym eines protestantischen Predigers noch gleich eine Empfehlung bei. Der Hugenotte Louis Cappel indes ließ seine »*Critica sacra*« (nach gescheiterten Anläufen in reformierten Landen) unter Vermittlung »römischer« Gelehrter im katholischen Einflussbereich drucken (1650).<sup>11</sup> Historische Kritik entstand buchstäblich im theologischen Exil. Die Ent-Theologisierung gehört zu ihrer Geburtsstunde: Sie war geboren, nicht getauft. Und als sie sich pubertär zur »höheren Kritik« entwickelte, sollte sie sich auch der inneren Bindungen an das kirchliche Elternhaus weithin ent schlagen.

Der aufgeklärte Protestantismus – von Semler über Johann David Michaelis bis Johann Gottfried Herder – knüpfte in kritischer Fortschreibung an Simon an und schöpfte Theologie, sofern Bedarf, aus anderen Quellen. Ohne Bedarf bedienten sich Voltaire, Jean-Jacques Rousseau und Denis Diderot seiner Gelehrsamkeit.<sup>12</sup> Prägnanter lässt sich der Gesamteindruck vom Wesen der Bibelkritik nicht verdichten als mit jener (ungerechten) Anmerkung, die sich in Gotthold Ephraim Lessings Nachlass fand: »Richard Simon. Glaubte überhaupt von der christlichen Religion so viel, als nichts«<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Zu diesen Vorgängen F.-J.-M. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 1986, 224–229; REISER, *Prinzipien* (s. Anm. 9), 229f. Zu Louis Cappel (1585–1658) LAPLANCHE, aaO 181–290; S. G. BURNETT, *Later Christian Hebraists* (in: SÆBØ, *Bible* [s. Anm. 10], 785–801), 789–792.

<sup>12</sup> Vgl. M.-H. COTONI, *Voltaire, Rousseau, Diderot* (BiToTe VII, 1986, 779–803), 782f. 791. 797.

<sup>13</sup> Dies ist das Einzige, was Lessing in den nachgelassenen Anmerkungen zur Gelehrten-geschichte über Simon notiert, ergänzt nur durch den Verweis auf »Jordan Voy. litt. p. 160«: Gotthold Ephraim Lessings *Leben*, nebst seinem noch übrigen litterarischen Nach-

Es waren religiös sensible Beobachter, die zwischen der Theologie als ganzer und der historischen Kritik nicht nur Fremdheit, sondern Feindschaft wahrnahmen. Auf katholischer Seite urteilte unmittelbar Bischof Jacques-Bénigne Bossuet, dass Simon mit dem Bad des Sola-Scriptura-Prinzips auch das Kind »Theologie« überhaupt ausschütete und der katholische Verteidiger den Glauben nachhaltiger bedrohe als die reformatorischen Angreifer.<sup>14</sup> Er veranlasste die Ausrottung der Bibelkritik an der Wurzel. Der verschleppte Konflikt implodierte dann Anfang des 20. Jahrhunderts in der sogenannten Modernismuskrise umso heftiger. Die Folgen belasten auf katholischer Seite noch immer das Verhältnis zwischen Lehramt, Dogmatik und Exegese.

In der evangelischen Welt verlief der Konflikt diskursiver, kulminierte aber geräuschvoll im Fragmentenstreit. Der protestantische Bossuet war Hauptpastor Goeze: Wo die historische Vernunft auf die Bühne tritt, ist nicht dieser oder jener geschichtliche Sachverhalt gefährdet, sondern die Sache der Bibel selbst, sofern sie sich Forscherhänden überlässt. Der Patriarch in »Nathan der Weise«, dem Lessing Züge des Hauptpastors gegeben hat, bestimmt das Verhältnis zwischen theologischem und kritischem Geltungsanspruch recht genau:

»[...] Ei freilich  
 Muß niemand die Vernunft, die Gott ihm gab,  
 Zu brauchen unterlassen, – wo sie hin  
 Gehört. – Gehört sie aber überall  
 Denn hin? – O nein! [...]

---

lasse, hg. von K. G. Lessing. Dritter Theil: G. E. Lessings Nachlaß zur Deutschen Sprache, alten Literatur, Gelehrten- und Kunstgeschichte; geordnet von Georg Gustav Fülleborn, Berlin 1795, 360; vgl. M. REISER, Richard Simons biblische Hermeneutik (in: DERS., Bibelkritik [s. Anm. 9], 185–217), 192f. Die bibliographische Notiz bezieht sich auf CHARLES-ÉTIENNE JORDAN, Histoire d'un voyage littéraire, fait en M.DCC.XXXIII. en France, en Angleterre, et en Hollande. Seconde Edition, Den Haag 1736. Der Reisebericht gibt die Anekdote wieder, Simon habe einen Engländer von »l'Authenticité des Livres Sacrez, & la Vérité de la Religion Chrétienne« abspenstig gemacht. Lessing hat Simon vermutlich auch gelesen. In seiner Bibliothek fand sich jedenfalls nach seinem Tod dessen Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems, Rotterdam 1693; vgl. Lessings Büchernachlaß. Verzeichnis der von Lessing bei seinem Tode in seiner Wohnung hinterlassenen Bücher und Handschriften, bearb. von P. RAABE/B. STRUTZ, 2007, n. 483.

<sup>14</sup> Zur Auseinandersetzung von Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) mit Simon V. BEDON, Simon, Bossuet et la Bible (NRTh 120, 1998, 60–74). Bezeichnend ist auf protestantischer Seite die Warnung vor Simon, die der wache Zeitgenosse John Evelyn um 1682 in einem Brandbrief an den Bischof von Oxford richtete: »It is worthy the public concern to ward the deadly blows which sap the roots, and should by no means be abandoned to hazard, or the feeble attempts of any single champion, who, if worsted, would but add to the triumph of our enemies, Papists and Atheists« (Diary and Correspondence of John Evelyn, F.R.S. III, hg. von W. BRAY, 1854, 264–267, hier 265).

[...] wer darf  
 Sich da noch unterstehn, die Willkür des,  
 Der die Vernunft erschaffen, nach Vernunft  
 Zu untersuchen? [...]«<sup>15</sup>

Peter Stuhlmacher stellt seiner einflussreichen neutestamentlichen Hermeneutik ein Luther-Zitat voran, das bezeichnend ähnlich klingt.<sup>16</sup> Der Konflikt ist auch hier noch nicht gelöst.

Die historische Exegese sollte im Kern, ungeachtet aller biographisch bedingten Kompromisse, diesen Anfängen treu bleiben: In erster Linie schied sie das, was historisch nicht tragfähig war, von dem, was ihr tragfähig schien. In diesem kritischen Sinn arbeitete sie, trotz mancher Übertreibung, in der Regel sauber. Wollte sie Kritik durch Affirmation ergänzen, was durchaus ein Anliegen ihrer meisten Protagonisten war, wurde sie unsicher oder wich auf andere Felder aus. Schneidend hat Franz Overbeck<sup>17</sup> dies erkannt, am geduldigsten Albert Schweitzer<sup>18</sup> es am Beispiel der Jesusforschung herausgearbeitet: Historische Kritik destruiert zuverlässig, aber es bleibt dann nichts. Was auf dem Trümmerfeld der Geschichte gebaut wird, ist projektiv, spiegelt zeitgemäße Sinnerwartungen wider. Mit der – anklagend oder triumphierend, jedenfalls viel

<sup>15</sup> Nathan der Weise, IV/2/98–111 (Werke II, hg. von H. G. GÖPFERT, [1971] 1996, 296f.). Zum biographischen Ort des Dramas in Lessings Auseinandersetzung mit Johann Melchior Goeze H. B. NISBET, *Lessing. Eine Biographie*, 2008, 721–744. 782–810. bes. 785f.

<sup>16</sup> »Erstlich sollst du wissen, daß die heilige Schrift ein solches Buch ist, das aller andern Bücher Weisheit zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt als dies allein. Darum sollst du an deinem Sinn und Verstand stracks verzagen. Denn damit wirst du es nicht erlangen, sondern mit solcher Vermessenheit dich selbst und andere mit dir stürzen vom Himmel (wie es Lucifer geschah) in den Abgrund der Hölle. Sondern kniee nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe« (Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften, 1539), zitiert bei P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (GNT 6), (1979) <sup>2</sup>1986, 17, freilich mit dem Zusatz: »Dieser Rat des Reformators ist heute mitnichten von der Hand zu weisen, aber er entbindet uns nicht von eigener Arbeit!« Im Grunde dient Stuhlmachers gesamte Hermeneutik dem Anliegen, die Kluft zwischen Lutherzitat und der »eigenen Arbeit« des Schriftauslegers zu überbrücken – ein Unterfangen, das nach seinem eigenen Eindruck weder die Bibelfrommen noch die Bibelkritiker zu überzeugen vermochte (so im Vorwort zur zweiten Auflage, aaO 7).

<sup>17</sup> F. OVERBECK, *Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie* (1871; in: DERS., *Schriften bis 1873*, hg. von E. W. STEGEMANN / N. PETER [Werke und Nachlaß 1], 1994, 83–106); F. OVERBECK, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* ([1873] <sup>2</sup>1903; aaO 167–318).

<sup>18</sup> A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (1906) <sup>9</sup>1984, bes. 620–630.

zitierten – Bemerkung von Hans Conzelmann: »Die Kirche lebt faktisch davon, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Leben-Jesu-Forschung in ihr nicht publik sind!«<sup>19</sup> Das Urteil lässt sich auf andere Felder der historischen Kritik ausweiten. Sie ist keine theologische Schriftauslegung. Sie ist seit ihren Anfängen das Ende derselben.

*These 2:*

*Historische Kritik umgeht die Wahrheitsfrage*

Die Zuversicht, dass geschichtszentrierte Exegese einen theologischen Nutzen berge, wuchs wesentlich im 19. Jahrhundert. Sie beruht auf den Voraussetzungen des Historismus und wirkt nach dessen Überwindung wissenschaftsgeschichtlich überlebt und epistemologisch ortlos. Als Kernproblem für das theologische Wahrheitsanliegen hat vor allem Ernst Troeltsch die stringente Relativierung durch die historische Methode erkannt.<sup>20</sup> Unter den Vorzeichen des Linguistic Turn, des New Historicism und des Konstruktivismus hat man gelernt, der Geschichtsmuse Klio gründlich zu misstrauen: Sie schminkt sich, dichtet, lügt und tanzt.<sup>21</sup> Leopold von Rankes Postulat, der Historiker habe zu

<sup>19</sup> CONZELMANN (s. Anm. 6), 24.

<sup>20</sup> E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode (1898; in: DERS., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften 2], 1913, 729–753); DERS., Die Krisis des Historismus (1922; in: DERS., Schriften zur Politik und Kulturphilosophie [1918–1923], hg. von G. HÜBINGER [Kritische Gesamtausgabe 15], 2002, 437–455). Zum Zusammenhang F. VOIGT, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie (in: F. W. GRAF [Hg.], »Geschichte durch Geschichte überwinden«. Ernst Troeltsch in Berlin [Troeltsch-Studien N. F. 1], 2006, 155–173). Zur Wahrheitsaporie der historisch-kritischen Methode im Anschluss an Johann Gustav Droysen und Ernst Troeltsch U. LUZ, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, 2014, 136–138.

<sup>21</sup> Die deutsche Übersetzung des Pionierwerks von H. WHITE, Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, 1978, lautet: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses, (1986) 1991. Zur Diskussion um das Verhältnis von Geschichtswahrnehmung und Wahrheitsanspruch in exegetischem Zusammenhang G. HÄFNER, Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion (in: K. BACKHAUS/G. HÄFNER, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese [BThSt 86], [2007] <sup>2</sup>2009, 67–96); E. EBEL/S. VOLLENWEIDER (Hg.), Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation (ATHANT 102), 2012; J. RÖDER, Schreiben Geschichten (wahre) Geschichte? Fiktionalität und Faktualität, Fakten und Fiktives im Diskurs neutestamentlicher Exegese (in: S. LUTHER/J. RÖDER/E. D. SCHMIDT [Hg.], Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität [WUNT II/395], 2015, 59–107).

sagen, wie es eigentlich gewesen sei, hat man mit dem Versuch verglichen, mittels eines Seiles den Mond zu erklimmen.<sup>22</sup> Historische Erzählkonstruktion ist »Fiktion des Faktischen«.

Wird die historische Referenz bereits als solche zum Trugbild, so wird jeder auf sie gebaute Wahrheitsanspruch umso mehr zum bodenlosen Nichts. Der systematische Nachbar und nicht minder der christliche Bibelleser erwarten vom bestellten Schriftausleger indes durchaus jenen wahrheitsfesten Grund, auf dem sie Denksystem und Lebenspraxis verlässlich bauen können. Stattdessen kommt »Wahrheit« auch in der Exegese meist auf Gänsefüßchen daher.

Wo Exegeten bestrebt sind, den Erwartungen zu genügen und die Gänsefüßchen mutig beseitigen, stolpern sie auf eigenen Füßen über definitorische und kriterielle Mindestanforderungen. Christof Landmesser hat gezeigt, dass Exegeten unter Wahrheit meist keineswegs, wie im Rahmen wissenschaftlicher Kohärenzbildung erwartbar, den vollbestimmten propositionalen Gehalt eines Geltungsanspruchs verstehen, sondern sich etwas ganz Anderes zurechtlegen: die Eigentlichkeit des Daseins, die existentielle Jemeinigkeit bei Rudolf Bultmann, kategoriale Aussagen und metaphorische Beschreibungen privilegierter Texte und Traditionsräume bei Peter Stuhlmacher und Hans Weder.<sup>23</sup> Durch Klaus Bergers Hermeneutik zweiter Auflage<sup>24</sup> rollt als Wahrheitskonzept ein Knäuel von Äquivokationen, das etwa, »was in der Bibel steht«, den »Konsens für eine Gemeinschaft in einer begrenzten Phase der Geschichte« und »Jesus als Wahrheit« durcheinanderbringt. Nicht weniger konfus geht es in der kirchenpraktischen Schriftverwendung zu, wenn von der historischen Exegese emphatisch auf Wahrheit zugesprungen wird, obschon lediglich subjektive Wahrhaf-

<sup>22</sup> So P. LAMPE, *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, 2006, 180; vgl. aaO 180–189.

<sup>23</sup> CH. LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), 1999; zur Bestimmung des semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriffs aaO 75–107; zur kritischen Musterung von exegetischen Beiträgen, die sich seit Bultmann mit der Wahrheitsproblematik befassen, aaO 169–422. Zur Diskussion mit Landmessers wichtiger fundamentalexegetischer Studie K. BACKHAUS, *Über den Wahrheitsanspruch exegetischer Vernunft. Zu einem neueren Entwurf* (ThGl 90, 2000, 498–504). Zu Peter Stuhlmachers »Hermeneutik des Einverständnisses« STUHLMACHER (s. Anm. 16), bes. 222–256; zu Hans Weders gezielt an der Binnenhermeneutik des Neuen Testaments maßnehmendem Ansatz H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik* (ZGB), (1986) <sup>2</sup>1989, bes. 11–46.

<sup>24</sup> K. BERGER, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2035), (1988) <sup>2</sup>1999; eine knappe Zusammenstellung unterbestimmter Wahrheitsdeskriptionen in dieser gegenüber der Erstauflage (allzu) gründlich revidierten Fassung bei BACKHAUS, *Wahrheitsanspruch* (s. Anm. 23), 500.



tigkeit, also Rollenauthentizität, gemeint ist. Wo immer historische Kritik auf die Kanzel tritt, um zu predigen, misstrauet man ihrer Emphase!

Nun legt sie aber ständig Zeugnis ab und mag ohne solches Wahrheitsgebaren, pastoral betrachtet, überflüssig scheinen. Klassischen Ausdruck hat das kirchliche Missverständnis von Exegese ausgerechnet in dem katholischen Befreiungsdokument historisch orientierter Schriftauslegung gefunden, nämlich in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« (vgl. bes. DV, art. 9f). War die Exegese bis dahin gehalten, als Magd biblische Sinnsprüche auf die Schleppe des Lehramts zu sticken, so gewann sie hier die ersehnte Freiheit, nach allen Regeln der historischen Kunst zu forschen.<sup>25</sup> Hatte sie dann in solcher Freiheit geforscht, werde sie, so setzte das Konzil zuversichtlich voraus, am Ende dort ankommen, wo das Lehramt auch ohne sie immer schon sei. So wurde die Magd entweder unter frommem Freiheitsverzicht zum Hofprediger oder nahm sich die Freiheit und amtierte als Hofnarr.<sup>26</sup>

In der protestantischen Hermeneutik spielt die historische Kritik naturgemäß nicht zu Füßen der Mutter Kirche. Sie klettert auf die Schulter verschiedener Meisterdenker und gewinnt erst hier theologischen Überblick. Anders gesagt: Historische Kritik wird erst als Epiphänomen eines systematischen Denkansatzes relevant. Gerd Theißen<sup>27</sup> hat dies im Einzelnen aufgezeigt: Die historistische Zuversicht, durch kritisches Abtragen von Bekenntnisschichten den ursprünglichen Jesus und das normative Christentum freilegen zu können, war dem liberalen Kulturprotestantismus mit seinem optimistischen Menschenbild verdankt. Die Mischung aus Bekenntnisdestruktion und ästhetischer Symboldeutung, wie sie den einflussreichen Ansatz von Wilhelm Martin Leberrecht de Wette (1780–1849) – auf eigene Weise auch den von David Friedrich Strauß (1808–1874) – kennzeichnet, wäre ohne den Hintergrund von Rationalismus und Romantik nicht denkbar. Das Programm einer kerygmatischen Exegese setzt Karl Barths dialektischen Sprung voraus. Rudolf Bultmanns kritische

<sup>25</sup> Der entscheidende erste Schritt nach den Antimodernismuswirren war 1943 die Bibelenzyklika »Divino afflante Spiritu« von Papst Pius XII., die die römische Realität aber erst allmählich erreichte. Ein Überblick über die jüngere hermeneutische Entwicklung bei BACKHAUS, *Reformation* (s. Anm. 10), 148–155.

<sup>26</sup> Die Metapher verdanke ich der lesenswerten Tübinger Abschiedsvorlesung von Michael Theobald: M. THEOBALD, *Weder Magd noch Hofnarr. Vom unverzichtbaren Dienst katholischer Exegese des Neuen Testaments* (ThQ 196, 2016, 107–126); zum hermeneutischen Hintergrund auch DERS., *Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese* (JBTh 25, 2011, 105–139).

<sup>27</sup> G. THEISSEN, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 23), (2014) <sup>2</sup>2015, bes. 140–144.

Entmythologisierung wurde erst durch die Verbindung mit Luther, Barth und vor allem Martin Heidegger zu einer existentiell tragfähigen Theologie. Auch auf katholischer Seite besaßen die wenigen profilierten Bibliker, die sich im exegetisch-dogmatischen Schnittfeld bewegten, ihre »Hausdogmatiker«: Heinrich Schlier und Wilhelm Thüsing schöpften aus dem Gespräch mit Karl Rahner, Heinz Schürmanns Hermeneutik war von Hans Urs von Balthasar beeinflusst. Dort, wo Exegese auf breiterer Ebene noch als existentiell relevant aufgenommen wird, lebt sie aus heutigen Sinnanliegen: christlich-jüdischer Dialog, Canonical Approach, Befreiungstheologie, Feminismus oder jüngere Formen von religiösen Eigenzugängen sozialer Minderheiten. Solange solche Exegese sich ihrer Epiphänomenalität bewusst ist und diese kontrolliert, ist gegen das kognitive Junktim wenig einzuwenden. Problematisch wird es, wenn sie nicht zwischen historischer Interpretation und aktueller Applikation unterscheidet, sich rezenten Interessen andient und diese im Offenbarungsgestus als Ergebnis historisch-kritischer Recherche ausgibt.

Tatsächlich gehört es spätestens seit Hans-Georg Gadamer zu den hermeneutischen Grundeinsichten, dass ein Text, stringent historisch verstanden, vom Mittel, Wahrheit zu kommunizieren, zum Selbstzweck wird. Er »wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt. Indem man die Überlieferung vom historischen Standpunkt aus sieht, d. h. sich in die historische Situation versetzt und den historischen Horizont zu rekonstruieren sucht, meint man zu verstehen. In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden«<sup>28</sup>. Historische Kritik als solche umgeht die Wahrheitsfrage. Wo sie Wahrheit beansprucht, lebt sie auf Kosten Dritter; die Rechnung legt sie selten offen.

### *These 3:*

#### *Historische Kritik verfehlt das Ziel des biblischen Leseprozesses*

Diese These ist der lektürepraktische Anwendungsfall der Beobachtung Gadammers. Sie bedarf keines Belegs, denn sie begegnet dem Exegeten ständig: vom intrafakultären Fachgespräch über das Bibelgähnen des Religionspädagogen bis zum Antiquariat, wo er betrübt den Nachlass verstorbener Pfarrer mustert, die ganz offenkundig ihre exegetische Fachlektüre seit langem aufgegeben hatten.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke I: Hermeneutik I), (1960) <sup>6</sup>1990, 308f; vgl. aaO 307–312.

<sup>29</sup> Hier und im Folgenden verwenden wir aus Gründen der Sprachvereinfachung das generische Maskulinum. Eine fürwahr trübselige Bilanz zur Irrelevanz der Exegese in

Leidenschaftlich und mit damals erstaunlich breiter Wirkung wurde unsere These in tiefenpsychologischer Orientierung von Eugen Drewermann vorge-tragen: Nicht mehr »der Staub und Schutt vieler Jahrhunderte« solle sich zwi-schen Text und Leser schieben, sondern von der Seele geräumt solle all dies wer-den, um in der Begegnung mit dem biblischen Text das Ich freizulegen.<sup>30</sup>

Der klassische Kritiker ist, in vollendeter Satire, Drewermanns »Kirchenva-ter« Sören Kierkegaard: Der Bibelleser soll, mit der Metapher des Jakobusbriefs (vgl. Jak 1,22–27), die Schrift als Spiegel nutzen.<sup>31</sup> Um sich aber solche Selbst-erkenntnis vom Leibe zu halten, legt die Vielzahl der Menschen den Spiegel beiseite. Anders handelt der historische Exeget: Er überprüft den Spiegel als solchen, schiebt die Wissenschaft zwischen sich und Gottes Wort, »ungefähr wie wenn ein Schuljunge ein Handtuch oder auch mehrere unter seinem Wams anbringt, wenn er Prügel kriegen soll«<sup>32</sup>. Es ist, wie wenn einer, den der an-sprechende Brief der Geliebten erreicht, diesen erst unter Hinzuziehung von Hilfsmitteln und Erläuterungen Dritter zu verstehen meint. Der biblische Text wird museal, sein Leser nicht zum Hörer des Wortes.

Um die Berechtigung dieses Einwands zu prüfen, verstehen wir den bibli-schen Leseakt, wie von Kierkegaard gefordert, als kommunikative Interaktion. Dies lässt sich hermeneutisch abermals mit Hans-Georg Gadamer<sup>33</sup> und lese-akttheoretisch mit Wolfgang Iser<sup>34</sup> begründen. Im Unterschied zur werkästheti-

---

Theologie, Lehrerbildung und kirchlicher Lebenswelt zieht (pars pro toto) J. KÜGLER, Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissen-schaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft (in: U. BUSSE [Hg.], Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche [QD 215], 2005, 10–37), 11–17. Breiter gefächert, aber keineswegs beruhigender ist die hermeneutische Situationsbeschreibung aus einer pro-testantischen Sicht: LUZ (s. Anm. 20), 7–16. Für den englischsprachigen Bereich unter der sprechenden Kapitelüberschrift »The Malaise« R. A. HARRISVILLE, Pandora's Box Opened. An Examination and Defense of Historical-Critical Method and Its Master Practitioners, 2014, 278–301.

<sup>30</sup> Vgl. E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde., (1984/85) <sup>4</sup>1992, I/384f; zum Zusammenhang aaO I/23–71; eine nüchterne Bestandsaufnahme aus Sicht der Fachexegese bietet J. FREY, Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine metho-disch-kritische Analyse (WUNT II/71), 1995.

<sup>31</sup> S. KIERKEGAARD, Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet, Kopenhagen 1851; dt. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (in: DERS., Gesammelte Werke Abt. 27–29, hg. von E. HIRSCH/H. GERDES [GTB 622], 1984, XII/315–337). Kierkegaard macht hier zwischen »Wort Gottes« und »biblischer Schrift« keinen Unterschied.

<sup>32</sup> AaO XII/323.

<sup>33</sup> GADAMER (s. Anm. 28), 387–393.

<sup>34</sup> W. ISER, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), (1976) <sup>4</sup>1994; zur Bibellektüre als kommunikativem Akt TH. NISL Müller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, 1995, 157–165.

schen Konzentration der Literaturwissenschaft fragen wir gezielt auch nach dem historischen Anschluss an die urchristlichen Autoren. Denn die synchrone Diskursgemeinschaft der Theologie (und der christlichen Religion überhaupt) muss sich – wie Philosophie, Jurisprudenz und Philologie – stets ihrer selbst vergewissern, indem sie die bedeutungsstiftenden Erstdiskurse aufsucht, also in »eine diachrone Kommunikationsgemeinschaft mit den noch immer ›sprechenden‹ Quellen« tritt.<sup>35</sup> Zur deskriptiven Erschließung von Kommunikationsprozessen hat Karl Bühler das in der Linguistik einflussreiche Organon-Modell entwickelt (Abb. 1).<sup>36</sup> Wir bereiten es im Folgenden, heuristisch vereinfachend,<sup>37</sup> auf, um vier Beschreibungsziele zu erfassen: (a) die relativen Autonomien von Verfasser, Text und Leser, (b) die mediale Basis der Bibel, (c) die reaktive wie produktive Textaneignung im Leseakt, (d) die notwendige und notwendig begrenzte Funktion historischer Kritik im strukturierten Gesamtprozess von Fachexegese.

Die Bibel sei hier verstanden als sprachliches Werkzeug, das eine Beziehung zwischen dem Sender, also dem biblischen Autor, und dem Empfänger, also dem Leser der Bibel, stiftet, indem es »Gegenstände und Sachverhalte« (Sache) kommuniziert. Darunter seien ausdrücklich auch die Transzendenzerfahrungen

---

<sup>35</sup> K. STIERLE, *Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung* (in: R. KOSELLECK [Hg.], *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* [Sprache und Geschichte 1], 1979, 154–189), 178; vgl. aaO 170–179.

<sup>36</sup> K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, (1934) <sup>3</sup>1999, 24–33. Eine knappe Darstellung mit kritischer Diskussion bietet E. COSERIU, *Textlinguistik. Eine Einführung*, hg. und bearb. von J. ALBRECHT, (1980) <sup>4</sup>2007, 71–92. Zur heuristischen Anwendung auf die Methodendiskussion K. BACKHAUS, »Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser«. *Exegese und Rezeptionsästhetik* (in: E. GARHAMMER/H.-G. SCHÖTTLER [Hg.], *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, 1998, 149–167), bes. 151–160 (Lit.). Eine mit unserem Modell gut vereinbare Übersicht über die verschiedenen hermeneutischen und methodischen Zugänge in der jüngeren Exegese bietet M. OEMING, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, (1998) <sup>4</sup>2013, der seine Darstellung nach dem Viereck »Autoren und ihre Welten – Rezipienten und ihre Welten – Texte und ihre Welten – Sachen und ihre Welten« gliedert (vgl. bes. aaO 5f). Eingehend diskutiert die jüngeren biblischen Hermeneutiken A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, 1992.

<sup>37</sup> Die Lektüre findet nicht in der unmittelbaren Funktionalität von Sprechakten statt: Das Verstehen verschriftlichter Texte ist kein Dialog. So bereits GADAMER (s. Anm. 28), 391; strikt K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (UTB 658), (1977) <sup>3</sup>1991, 131f (deutlicher noch in <sup>1</sup>1977, 250f); zur Asymmetrie zwischen Text und Leser ISER (s. Anm. 34), 257–280. Irreführend ist freilich auf der anderen Seite die mechanische Vorstellung vom Verhältnis zwischen Sender und Empfänger des biblischen Textes als »Abschussrampe und Zielbereich«. Das Organon vereint Sender, Text und Empfänger im Modus von erfahrungsgebundener Sprachlichkeit zur Sache; zu diesem Sprachaspekt G. EBELING, *Einführung in theologische Sprachlehre*, 1971, 195–201; vgl. STUHLMACHER (s. Anm. 16), 208–210.

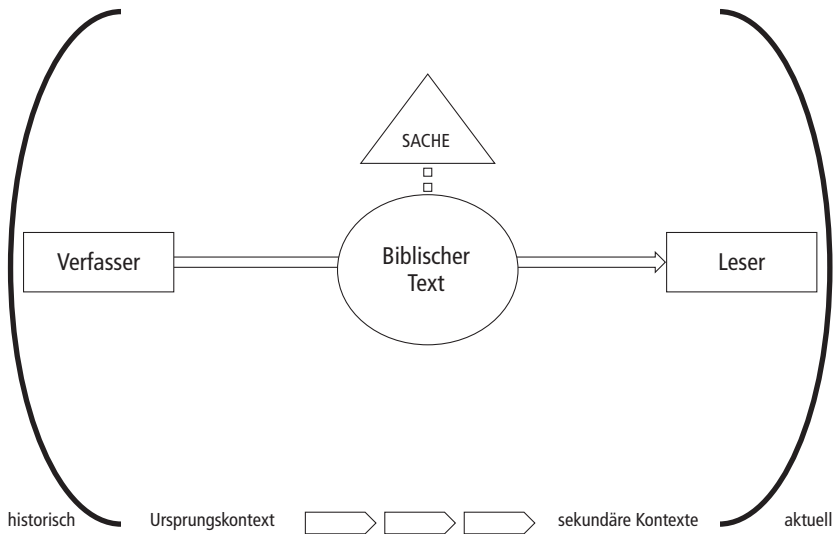


Abb. 1: Organon-Modell, adaptiert

der formativen Epoche des Christentums gefasst, die namentlich in den Ursprungserzählungen über den Bios Jesu symbolisiert und versprachlicht sind.<sup>38</sup> Die Linie zwischen Text und Empfänger ist diachron-dynamisch zu sehen. Der Weg vom fundierenden Kontext durch die sekundären Kontexte bis hin zum Rezipienten im jeweiligen Hier und Jetzt ist als multimedialer Traditionsprozess einer Erinnerungskultur zu beschreiben.<sup>39</sup>

Abb. 2 zeigt die Ansatzpunkte im konventionellen Methodeninventar der historisch-kritischen Schriftauslegung an. Es ist unschwer zu erkennen, dass die linke Hälfte der Interaktion vollständig erfasst ist, die rechte Hälfte dagegen vollständig ausgeblendet bleibt. Die theologische Interpretation schwebt unverbindlich über den Ansatzpunkten. Anders gesagt: Historische Kritik verfehlt das Ziel des biblischen Leseprozesses. Sie ist nicht als solche misslungen

<sup>38</sup> Zur biblischen Literatur als Medium religiöser Erfahrungsvermittlung vgl. LAUSTER (s. Anm. 8), 447–453.

<sup>39</sup> Vgl. aaO 454–469. Lauster trägt der in der katholischen und orthodoxen Kulturgeschichte breiter gefächerten Medialität der Bibelrezeption aufmerksamer Rechnung, als es in der protestantischen Theologie, die sich vornehmlich, wenn auch keineswegs ausschließlich, am Paradigma einer Buch- und Lesekultur ausrichtet, üblich ist. Besonderes Gewicht auf die Medialität des Bildes in der Interpretation biblischer Texte legt jetzt LUZ (s. Anm. 20), 313–357.



*These 4:  
Historische Kritik ist redundant*

»Heut ist schön Wetter!«: Diese Aussage – so Kierkegaard – scheint hinreichend klar. Erst dann wird sie zum Problem, wenn ganze Bibliotheken entstehen, sie zu erklären.<sup>42</sup> Wir beschränken uns hier auf das Neue Testament; für die alttestamentliche Literatur zeigt sich die Lage weniger dramatisch, wenn auch in der Grundrichtung ähnlich. Es stellt ein Unikum dar, dass ein ganzes Univeritätsfach einem einzigen »Buch« gewidmet ist. Dieses Buch umfasst etwa 138.000 Wörter, also etwas mehr als doppelt so viel wie das derzeit diskutierte päpstliche Lehrschreiben »Amoris Laetitia« (in der deutschsprachigen Version).<sup>43</sup> Eine ganze Disziplin kreist seit vielen Jahrhunderten mit hochkonzentrierter Gelehrsamkeit und je zielgenaueren Methoden um das begrenzte literarische Produkt von wenigen Jahrzehnten einer winzigen Religionsgruppe im antik-syrischen Hinterland mit einer verschwindend geringen Zahl von verschwindend geringen Problemen, letztlich mit nur einem Problem: »Wie gehen wir mit einem gekreuzigten Galiläer um?«

Wie lange mögen die Flotten der Hochseefischerei in diesem kleinen Goldfischteich noch unterwegs sein, bis sich die Frage durchsetzt, die Exegeten nicht selten gestellt wird: »Sind Sie nicht langsam überfischt?« – »Keineswegs«, ließe sich antworten, »denn wir leiten immer neue Hypothesenfluten durch.«<sup>44</sup> So entsteht der Eindruck, das Zentralproblem der neutestamentlichen Wissenschaft sei die neutestamentliche Wissenschaft. Das Rad werde mit immer neuen, zahlreicheren, kleinlicheren Hypothesen am Laufen gehalten, freilich am Laufen um sich selbst, das kein Mühlwerk mehr in Bewegung halte, weil es in keinerlei theologische und lebenspraktische Speichen greife. Damit stellt sich die Frage nach dem Zweck historischer-kritischer Exegese im Rahmen der theologischen Enzyklopädie. Wofür eigentlich lohnt sich der gelehrte Aufwand?

Ziehen wir eine *Zwischenbilanz*. Unsere bisherigen Einsichten sind ernüchternd: Historische Kritik ist nach Ursprung und Wesen keine Theologie, in gewissem Sinn sogar Antitheologie. Sie ist epistemologisch außerstande Wahrheitsfragen anzugehen. Wo sie dies dennoch tut und Wahrheiten gar verkündet, hat sie die eigene Kompetenz verlassen und stellt sich in den Dienst systemati-

<sup>42</sup> Vgl. KIERKEGAARD (s. Anm. 31), XII/323.

<sup>43</sup> Auf die Diskrepanz zwischen Umfang und Aufwand hat Martin Hengel in seiner gehaltvollen Presidential Address vor der Studiorum Novi Testamenti Societas zu Chicago 1993 hingewiesen: M. HENGEL, Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft (NTS 40, 1994, 321–357), 321f; ähnlich bereits EBELING, Studium (s. Anm. 2), 22; vgl. auch OEMING (s. Anm. 36), 43–45.

<sup>44</sup> Vgl. die kritischen Bemerkungen bei HENGEL (s. Anm. 43), 323. 333–337. 355.

scher Geltungsansprüche, die sie selbst weder zu begründen noch zu begrenzen vermag. In der kirchlichen Lebenswelt ordnet sie sich nicht selten den wechselnden Sinnanliegen unter, ohne diese Abhängigkeit vom Aktuellen überhaupt zu durchschauen, geschweige denn zu durchdenken. Ihr Methodenverbund ist ungeeignet, den Leseprozess als solchen zu erschließen, obschon ihre *raison d'être* die Bibellektüre ist. Stattdessen beantwortet sie Fragen, die im Wesentlichen im 19. Jahrhundert ausgeprägt worden sind, oder beschäftigt sich mit sich selbst, da ihr Textbestand nach Jahrhunderten intensiver Forschung für historische Fragestellungen ausgeschöpft ist. Daher erscheint die Schlussfolgerung *prima facie* nachvollziehbar: Die historische Kritik nicht anzugehen wäre in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein Verhängnis gewesen. Sie zu forcieren war im Historismus des 19. Jahrhunderts konsequent. Sie beizubehalten war eine Entwicklung, gegen die die Fachtheologie im 20. Jahrhundert noch keine hinreichende Widerstandskraft besaß. Sie jedoch im 21. Jahrhundert als Methode christlicher Schriftauslegung zu konservieren ist die Folge einer religiösen und wissenschaftlichen Lähmung. Da sie ihren Zweck erfüllt hat, ist sie aufzugeben.

Die Anspielung<sup>45</sup> enthält eine Warnung: Wer in der Theologie allzu rasch zur Aufgabe bereit ist, verliert nicht selten mit dem Anstößigen das Wesentliche – seine Aufgabe. Die nächsten vier Thesen dienen daher dem Gegenplädoyer.

#### *These 5:*

#### *Historische Kritik stiftet intellektuelle Redlichkeit*

Das erste Argument zugunsten der historischen Kritik im 21. Jahrhundert wirkt graumäusig und streberhaft. Aber in solcher Bescheidenheit steht es über jedem konfessorischen Systemgebäude und ist in »postfaktischen« Zeiten dringender geworden als je zuvor. Es beruht auf der schlichten Einsicht, dass die akribische, mühevollere Recherche über biblische Gegenstände und Sachverhalte eine Denkrichtung anzeigt, die zu den notwendigen Bedingungen von Wissenschaft gehört: Sachbezogenheit, das »Res qua res agitur«. Der historische Kontext, die ursprüngliche Kommunikationsabsicht werden in der Tat nur fragmentarisch wahrnehmbar, bieten keine Gewissheit, eröffnen noch weniger letzte Wahrheit. Denn der historischen Kritik geht es nicht um *die* Wahrheit; es geht ihr um die Wahrhaftigkeit der Sache gegenüber. Historische Kritik stiftet keine Gewissheit, sondern klärt deren Gründe.

---

<sup>45</sup> Es wird kaum zu übersehen sein, dass wir uns in der Formulierung von Harnacks schroffer Absage an den kanonischen Status des Alten Testaments inspirieren lassen: A. VON HARNACK, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (TU 45), (1920)<sup>2</sup>1924, 217.



Wahrhaftigkeit meint hier nicht die subjektive Betroffenheitsgebärde, die den Text in Beschlag und mitunter in Geiselhaft für eigene Anliegen nimmt. Sie meint die Askese des Wissenschaftlers, die Bereitschaft, sich den Ursprungsdiskursen auszusetzen: in ihrer Abständigkeit, mit ihrem ureigenen Sinnanliegen, ihrer unverwechselbar-einmaligen Erfahrung. Sie meint auch die Fähigkeit und Bereitschaft, solche Textbeobachtung intersubjektiv und vernunftbezogen zu rechtfertigen. Die Entscheidung gegenüber der historischen Kritik ist damit zugleich eine Entscheidung gegenüber dem Recht der neuzeitlichen Aufklärung im Christentum.

Der dialektische Behauptungswille grenzt Theologie für die Bekenntnisgruppen ab; der historische Lernwille macht sie anschlussfähig für die Fragesteller. Der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker, für viele ein Prototyp intellektueller Redlichkeit, verdankt der historischen Kritik, dass er den christlichen Glauben weiter ernstzunehmen vermochte:

»Ich erinnere mich sehr gut, wie ich als Fünfzehnjähriger plötzlich entdeckte – und das erschütterte mich sehr – daß ich an meinen Kinderglauben nicht mehr gebunden war. Ich habe mich seitdem gewundert, daß es Intellektuelle gibt, die dieses Erlebnis nicht durchgemacht haben, für die die Freiheit vom Kinderglauben nicht konstitutiv geworden ist.«<sup>46</sup>

Sein Problem, so fährt er fort, war nicht die Naturwissenschaft: Hier ließen sich Weltbilder korrelieren. Sein Problem war die Diskrepanz zwischen Geschichte und Geschichten:

»Hier danke ich nun der alttestamentlichen Wissenschaft. Persönlich habe ich Kontakt gehabt mit Gerhard von Rad, mit Walter Zimmerli in Göttingen. Ich habe auch die Interpretation des Alten Testaments durch einen Mann wie Martin Buber kennengelernt. Aber zunächst danke ich der soliden philologischen Wissenschaft, die dieses alte Buch aufschließt als eine Quelle wie andere Quellen auch. Da tut sich eine Entdeckung auf. Ich bin nichts mehr zu glauben verpflichtet. Ich stelle fest: da ist 900 Jahre vor Christus etwas geschrieben worden über Ereignisse, die damals schon 100 Jahre zurücklagen, das ist eine Quelle, die man mit aller Vorsicht der Quellenkritik betrachten muß. Aber die erzählten Ereignisse, das sind ja großartige Ereignisse.«<sup>47</sup>

Die alttestamentliche Wissenschaft, »die glaubwürdigste Form gelehrter theologischer Arbeit, die ich kennengelernt habe«, habe ihm »ein Jahrtausend konkreter Geschichte« eröffnet. Er lernte in solchen Kreisen »die Sprache des Fachs verstehen« und den geschichtlichen Ort des Christentums zu begreifen.<sup>48</sup> Es

---

<sup>46</sup> C. F. VON WEIZÄCKER, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, (1977) 1992, 445.

<sup>47</sup> AaO 447 (die Datierungsfragen stellen sich der heutigen Fachdiskussion freilich etwas verwickelter dar).

<sup>48</sup> Vgl. aaO 590f.

wirkt paradox: Historische Kritik wird, indem sie den Glaubensanspruch ruhen lässt, zu einem glaubwürdigen Stück Theologie.

Ähnliches ließe sich für die neutestamentliche Wissenschaft sagen. Der greise Albert Schweitzer hat die Leben-Jesu-Forschung im Rückblick als »Wahrhaftigkeitstat des protestantischen Christentums« bezeichnet.<sup>49</sup> Dabei hatte sich ihm diese Forschung als eine einzige schmerzhaft Desillusionierung erwiesen. Als der Lehrer und Heiland von den Banden der Dogmatik befreit war und der historische Exeget ihn freudig auf sich zuschreiten sah, ging Jesus doch achtlos an ihm vorbei: »Tua res non agitur!« Gerade der Historiker vermochte nicht anders, als ihn in seine eigene Zeit zurückkehren zu lassen: »mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt«<sup>50</sup>.

Bekanntlich hat die historische Enttäuschung Schweitzer an den religiösen Nullpunkt geführt, den er als ersten Schritt zu lebenspraktischer Nachfolge empfand. Aber dieser Nullpunkt besitzt selbst theologischen Rang:

»Zum Wesen des Protestantismus gehört, daß er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig, sondern christgläubig ist. Dadurch ist ihm verliehen und aufgegeben, durchaus wahrhaftig zu sein. Hört er auf, unerschrockenes Wahrhaftigkeitsbedürfnis zu besitzen, ist er nur noch ein Schatten seiner selbst und damit untauglich, der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist.«<sup>51</sup>

Hier erklingt es abermals: das Partizip Perfekt »aufgegeben« – aber diesmal durchaus affirmativ. Es gehört zum Wesen christlicher Theologie – ist ihr »verliehen und aufgegeben« –, intellektuell redlich zu sein. Insofern ist ihr die historische Kritik ihrem Wesen nach aufgegeben. Auf dem Gipfel der Wahrheit kommt sie wahrhaftig niemals an. Auch hier muss Sisyphos stets von neuem beginnen, sodass jedes Gran dieses Steinblocks und jeder Splitter am Wegrand die Welt bedeutet. Vielleicht liegt gegenüber Albert Camus die größere Treue darin, die Steine zu wälzen und dabei nicht einmal die Götter zu leugnen.

---

<sup>49</sup> Im Vorwort zur 6. Auflage (1950) seines Klassikers zur Leben-Jesu-Forschung: SCHWEITZER (s. Anm. 18), 42.

<sup>50</sup> AaO 620f.

<sup>51</sup> AaO 42. Das beschriebene Selbstverständnis lässt sich auch katholisch nachvollziehen, denn die Annahme, die römisch-katholische Theologie lasse Kirchgläubigkeit an die Stelle der Christgläubigkeit treten, würde der durchaus komplexen Geistes- und Mentalitätsgeschichte der Konfessionen denn doch nicht gerecht.

*These 6:  
Historische Kritik feil gegen Ideologie*

Die sechste These folgt wie von selbst aus der fünften. Gerade weil die historisch-kritische Methode bestimmte humanistische, neuzeitliche, säkulare Prämissen hat, führt sie die allzu selbstverständliche Rede von Gott in die Krise.<sup>52</sup>

Ideologie streitet das Fragmentarische der eigenen Erkenntnis ab und setzt sich damit absolut. Die Hammerarbeit der Relativierung, die der historischen Kritik oft zum Vorwurf gemacht wird, stellt im günstigen Fall die Destruktion von Denkgötzen dar. Sie bietet die empirische Konkretion negativer Theologie, die darauf besteht, dass jede Aussage über Gott Gott unähnlicher ist als ähnlich.<sup>53</sup> Das klingt metaphysisch abgehoben, ist aber erdnah und aktueller denn je. Ein Phantasieexperiment sei erlaubt: Abu Bakr al-Baghdadi, der »Kalif des Islamischen Staates (IS)«, hat ein akademisches Studium der Koranwissenschaft an der Islamischen Universität von Bagdad mit einer als »sehr gut« (82/100 Punkte) bewerteten Promotion abgeschlossen.<sup>54</sup> Wie könnte unsere Welt heute aussehen, hätte er im Zug des exegetischen Studiums ein normales Proseminar besucht und die Möglichkeit besessen, sich mit dem Methodenverbund kriteriengeleiteter historischer Textbefragung zu befassen?

So sehr man der Koranexegese einen Simon oder Semler, der Mohammedforschung einen Lessing oder Schweitzer und der Azar einen Ebeling oder Ratzinger wünschte, so behutsam sollten Christen ihrerseits sein, wenn es um die eigene Anfälligkeit für Ideologien (im Sinne von Absolutsetzungen eigener Geltungsansprüche) geht. Es hat zweifellos etwas Anziehendes, wenn gefordert wird, nicht von Text zu Text wie der Professor und nicht von der Bibel zum Leben wie der Prediger solle der Bibelleser schreiten, sondern vom Leben, dem eigenen Leben, zur Bibel. Es wirkt in der Tat unstimmig, wenn Schullexegeten viel Schweiß vergießen, um die Geschichte der engagierten Lektüren zu erfor-

---

<sup>52</sup> Vgl. WEDER (s. Anm. 23), 69–75, mit der trefflichen Bemerkung: »Es müßte der christliche Glaube so etwas wie Dankbarkeit – zwar nicht gegenüber der aufklärerischen Vernunft, wohl aber gegenüber dem Schöpfer dieser Vernunft – empfinden, daß er aus dem Bereich des Selbstverständlichen entlassen wurde. Dadurch erhielt er die Gelegenheit, sich wieder auf seine Unverwechselbarkeit zu besinnen. Der christliche Glaube glaubt eben nicht einfach, was sowieso jedermann sagt. Wenn er dies jemals tun sollte, wäre es um ihn schlecht bestellt« (aaO 72).

<sup>53</sup> Die Formulierung geht auf das Vierte Laterankonzil (1215) zurück: »quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (DH 806).

<sup>54</sup> So eine Meldung des Nachrichtenmagazins »Der Spiegel« vom 19.2.2015: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/abu-bakr-al-baghdadi-das-leben-des-is-anfuhrers-a-1019227.html> (zuletzt abgerufen: 17.3.2017).

sehen, aber den engagierten Lektüren in ihrer Gegenwart die kalte Schulter zeigen.<sup>55</sup> Gleichwohl ist die Metapher vom Spiegel, die wir Kierkegaard verdanken, verräterisch, verführt sie doch zur notorischen Selbstbespiegelung, zum hermeneutischen Narzissmus. Historische Kritik will in der Tat nicht in den Spiegel schauen, untersucht aber keineswegs nur dessen Beschaffenheit. Sie öffnet stattdessen das Fenster in die weite Welt, in der es Spannenderes wahrzunehmen gilt als das gespiegelte Ich.

Um die Berechtigung dieses Gedankengangs zu prüfen, schauen wir abermals auf unser Organon-Modell (Abb. 3). Wir nehmen ohne weiteres das relative Recht der synchronen und applikativen (einschließlich der rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen) Ansätze<sup>56</sup> zur Kenntnis, die einen Teil des Lektüreprozesses abdecken. Das lesende Subjekt vollzieht nach, wie andere Subjekte der biblischen Lesegemeinschaft mit der Bibel gelebt haben; es versteht sich als Träger von Freiheitsrechten und -hoffnungen, in seinem fraulichen Selbstverständnis, in seiner psychischen Disposition usw. Dies alles ist kein wissenschaftlich belangloser Fortsatz »eigentlicher« Exegese, sondern muss unmittelbar Gegenstand fachlicher Aufmerksamkeit sein. Denn die biblische Literatur liegt der Exegese nicht in petrifiziertem Zustand vor, sondern als dynamische Größe. Die Antwortstruktur, der humane Reichtum, die Chancen und die Risiken biblischer Texte gehören zu diesen Texten selbst. Zugleich zeigt sich aber erneut das Grundproblem der verkürzten Kommunikation. In diesem Fall wird der biblische Text als historische Wirklichkeit von dem Lektüreprozess abge-

---

<sup>55</sup> Zu der Wendung »engagierte Lektüren« THEISSEN (s. Anm. 27), bes. 197–209, der gerade aus einer sensiblen schulexegetischen Sicht heraus nachdrücklich dafür plädiert, solche Lektüren ernstzunehmen. Theissen konzentriert sich im Licht von Gal 3,28 auf Zugänge, die vom jüdisch-christlichen Dialog oder von feministischen und befreiungstheologischen Impulsen geprägt sind. Das Gesamtspektrum reicht freilich von der engagierten Frömmigkeit des Pietisten oder Traditionalisten bis zur engagierten Glaubensabsage der materialistischen Bibellektüre. Man wird zu solchen vorkritischen Lektürewesen im katholischen Bereich auch die Mehrzahl der lehramtlichen Stellungnahmen zählen. Im (deutschsprachigen) evangelischen Bereich nimmt man die historische Kritik zwar eher zur Kenntnis, »geht aber dann doch daran vorbei, statt durch sie hindurch« (EBELING, Bedeutung [s. Anm. 4], 49).

<sup>56</sup> Zur Unterscheidung zwischen rekonstruktiver und applikativer Hermeneutik frühzeitig O. MARQUARD, Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3 (in: M. FUHRMANN/H. R. JAUSS/W. PANNENBERG [Hg.], Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch [PuH 9], 1981, 53–71), 53. Unter »Rezeption« sei hier die unmittelbare Deutung biblischer Texte verstanden; »Wirkung« schließt darüber hinaus die mittelbaren Folgen der Schriftlektüre ein. »Applikation« ist die kreative Textbegegnung und Deutungsanwendung und unterscheidet sich von der Rezeption nur perspektivisch durch die stärkere Betonung der Leserrolle.

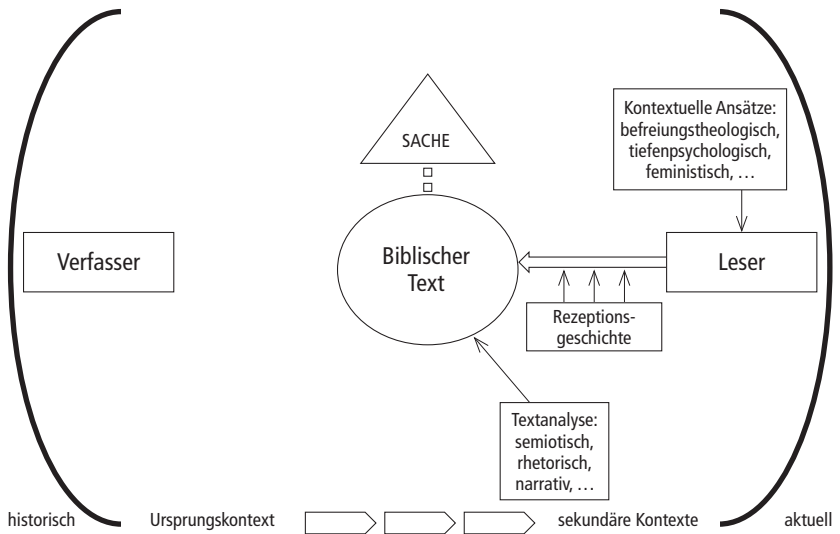


Abb. 3: *Synchrone und applikative Hermeneutik*

schnitten. Er vermag sich nicht gegen Missbrauch zu sperren; die pluralen – oft zentrifugalen – Applikationen verlieren die gemeinsame Basis; die geschichtliche Diskursgemeinschaft, aus der das Christentum – anders als ein ästhetischer Lesezirkel – lebt, wird wurzellos.

Dorothee Sölle hat das Anliegen engagierter Bibelleser in das Bild gekleidet, es sei an den Christen, das Buch Gottes fortzuschreiben.<sup>57</sup> Katholische Theologie trifft hier auf unerwartete Schützenhilfe für das ihr vertraute Sola-Traditio-Prinzip, freilich auch auf die diesem Prinzip anhaftende Versuchung, die eigene Handschrift der Hand Gottes zuzuschreiben. Solche Verwechslung dient aller Ideologie als subtiler Antrieb. Klaus Berger (*in tempi passati*) hat den Einwand erhoben, die Bibel laufe auf solche Weise Gefahr, vor den Wagen der je eigenen Betroffenheiten gespannt zu werden. Zu jener leidenschaftlichen Gerechtigkeit, zu der Sölle aufrufe, gehöre nicht zuletzt die Gerechtigkeit gegenüber den Autoren der biblischen Texte. Nichts wirkt in der Tat so friedentiftend wie eine befremdliche oder langweilige historisch-kritische Hypothese.<sup>58</sup> Geeigneter, den interaktiven Leseprozess darzustellen, scheint eine andere Metapher Doro-

<sup>57</sup> D. SÖLLE, *Hermeneutik des Bekannten angesichts des Fremden* (LoPr 60, 1992, 114–134), 134.

<sup>58</sup> Vgl. K. BERGER, *Hermeneutik des Fremden angesichts des Bekannten* (LoPr 60, 1992, 135–145), bes. 135; vgl. auch die Schlussdiskussion aaO 146–165.

thee Sölles: Der Bibelleser wird zwischen zwei Büchern changieren, der Bibel und der eigenen Biographie.<sup>59</sup> Erst die Wechselwirkung mag inspiriert sein. Und selbst dies weiß man, gegen Ideologie gefeilt, niemals so genau.

*These 7:  
Historische Kritik entgrenzt Perspektiven*

Historische Kritik stiftet keine Gewissheit, wohl aber Gemeinsamkeiten. Zur Erfolgsgeschichte historischer Kritik gehört es, dass beide Testamente, in ihrem ursprünglichen Kontext gelesen, Grenzmauern gesprengt haben. Wie zu den Zeiten von Richard Simon und Louis Cappel bilden die evangelischen und katholischen Exegeten auch heute eine ökumenische Republik, in der das konfessionelle Spezifikum allenfalls den heuristischen Reiz ausmacht. Die historische Entdeckung des Frühjudentums als Ort der Jesus-Bewegung und als Mutter-, Schwester- und Tochterreligion des Frühchristentums ging mit den Fortschritten im jüdisch-christlichen Dialog einher. Vielleicht wird es jüdischen, christlichen und islamischen Gelehrten künftig gelingen, sich sachkundig über Wurzelverwandtschaft und Wachstumsprozesse ihrer heiligen Schriften auszutauschen. Wenn man sich auch hier nicht länger mit sakrosankten Gedächtnisbildern gegen die Einsicht in die eigene Geschichtlichkeit immunisiert, kann auch dieser Fortschritt historischer Kritik sehr konkret Frieden stiften. Was nämlich als Islamproblem missverstanden wird, ist weithin vielmehr ein Bildungsproblem. Nicht zuletzt weiß es mancher Agnostiker oder Atheist zu schätzen, wenn der Bibeltheologe sich auf dem Feld der Empirie bewegt. Denn eine folgenreiche Leistung der historischen Kritik liegt darin, dass sie das neuzeitliche Rationalitätskonzept und die biblische Literatur einander zuführt.<sup>60</sup>

Dies gilt auch für binnenkirchliche Verwerfungen. Wer etwa die aktuellen Auseinandersetzungen um die Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche verfolgt, wird hier auf zwei Parteien treffen, die sich über die gleichen Bibeltexte beugen. Aus der Sicht der Papstpartei sind die konservativen Kritiker »gesetzesstarre Pharisäer« – leider werden solche im Kern antijudaistischen Klischees derzeit bis in offizielle Ansprachen hinein salonfähig. Aus der Sicht der Kritiker bricht der Papst die Treue zu Jesu Gebot – das mit einem einzigen Bibelzitat zu zeitloser Geltung zu bringen ist. Das Kommunikationsdesaster liegt darin, dass hier ahistorisch »Jesusse« miteinander rin-

<sup>59</sup> Vgl. SÖLLE (s. Anm. 57), 116. 133f.

<sup>60</sup> Vgl. WEDER (s. Anm. 23), 81.

gen. Um die (auf beiden Seiten) ideologienahе Fixierung zu überwinden, müsste die Bereitschaft und Fähigkeit herrschen, die Sinndynamik der relevanten Texte innerhalb des Urchristentums selbst zu verfolgen. Eine eindeutige Handlungsmaxime ist so noch nicht zu erwarten, wohl aber jene historisch zu gewinnende Weite, die auch das Recht des Anderen einsehen lässt und die Gelassenheit schenkt, in Verantwortung gegenüber dem bewegten Ursprung nach gemeinsamen Lösungen zu suchen.

Kann Exegese also lehren, blockierte Perspektiven zu entgrenzen, so hat sie in dieser Hinsicht ihrerseits auch Lernbedarf. Hermeneutisch belastend wirkt es, wenn sie (a) nicht konsequent historisch, (b) nicht konsequent theologisch denkt oder (c) diese beiden Denkweisen nicht hinreichend trennt.

(a) Die theologische Grenzziehung des Kanons ist unter historischem Gesichtspunkt ein sträflicher Verstoß gegen das Kontextprinzip. Materialobjekt der Exegese sind nicht normativ ausgewählte Schriften, sondern deren historische Welten, traditions- und literaturgeschichtliche Horizonte und kulturelle Enzyklopädien, Erfahrungshintergründe und Rezeptionsräume. Was mit Bezug auf die deutschsprachige Fachentwicklung und mit Blick auf den theologischen Kernbestand »Neutestamentliche Exegese« heißt, ist unter historischem Gesichtspunkt mit »Early Judaism/Early Christianity« passender umschrieben. Mit Martin Hengel: Wer nur etwas vom Neuen Testament versteht, hat auch dieses nicht verstanden.<sup>61</sup> Die natürlichen Grenzen des Faches liegen im Zeitraum zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr., wenn es auch Traditions-, Motiv- und Gattungsstränge gibt, die diese Grenzen überschreiten. Faktisch gehört es längst zum fachlichen Alltag, dass das genuine und unmittelbare Forschungsinteresse, angefangen bei Qumran, die frühjüdischen Schriften der hellenistisch-reichsrömischen Zeit, die Patres Apostolici, Apologeten und Apokryphen bis zum Gnostizismus hin einbezieht. Dabei geht es nicht um die Entdeckung von »Umweltparallelen« zu neutestamentlichen Schriften und Versen, sondern um die historische Rekontextualisierung im umfassenden Sinn. Gegenstand des Faches »Neues Testament« ist die Welt des Neuen Testaments, weniger nicht.

(b) Auf der anderen Seite hat die Exegese in der theologischen Enzyklopädie eine Funktion inne, die sich nicht in der altertumswissenschaftlichen Wahrnehmung erschöpft. Es mag ein Unikum sein, dass die Bibelwissenschaften sich auf ein einziges »Buch in zwei Teilen« konzentrieren. Ein wesentlicheres Uni-

---

<sup>61</sup> Vgl. HENGEL (s. Anm. 43), 321. Hengel tritt überzeugend dafür ein, in historischer Hinsicht die Kanongrenze als fachliche Strangulation der neutestamentlichen Exegese zu betrachten und ihr materiales Objekt unter allein fachlichem Gesichtspunkt zu bestimmen. Er denkt an den (denn doch etwas weiten) Spielraum 4./3. Jh. v. Chr.–3. Jh. n. Chr.; vgl. aaO 329–331. 355.

kum ist die Breiten- und Tiefenrelevanz dieses »Buches«. So hat Exegese (mit dem Begriff Paul Ricœur) die Sinnkarrieren ihrer Texte zu verfolgen und sie an ihren Gegenwartsorten aufzusuchen. In der Mitte, nicht am Rand ihres Faches angesiedelt, besitzt sie kirchen- und kulturgeschichtliche, systematische sowie praktisch-theologische Anteile. Pointiert gesagt: Sie hat den anderen Altertumswissenschaften keine Vielzahl an Schriften voraus, wohl aber zweitausend Jahre intensiver Rezeption und heute zwei Milliarden christlicher Rezipienten (wie immer es um deren habitualisierte Lektürepraxis aussehen mag). So gesehen liegt das Problem der Exegese, anders als These 4 es nahelegt, weniger in der Redundanz ihres Forschungsgebiets als in der Unabsehbarkeit ihrer noch nicht erschlossenen literarischen, kulturellen, sozialen und seelischen Welten, Medialitäten und Handlungsbezüge.

(c) Die Aufgabe, beide Seiten des Lektüreprozesses abzudecken, darf nicht zu einer Vermischung der Perspektiven führen. Addiert man Halbwahrheiten, ist das Ergebnis allenfalls eine Viertelwahrheit. Daraus folgt nicht, dass die Exegese auf der rechten Seite unseres Organon-Modells nur besinnungslos Applikationen zu sammeln habe.<sup>62</sup> Die Frage, inwiefern beide Seiten stimmig zueinander gehören, bedarf des systematisch begründeten Urteils. Hier hat die Exegese auf den ihr eigenen Kommunikationsforen eine nunmehr spezifisch theologische Verantwortung. Diese dritte Entgrenzung ist in der neunten These genauer zu beschreiben.

---

<sup>62</sup> Selbstverständlich bleibt die Fachexegese als solche auch an der rechten Seite des Modells applikationsfern. Sie handelt hier nicht selbst applikativ, etwa im religiösen oder moralischen Sinn, sondern deskriptiv und komparativ. Die eigene Stellungnahme kann erst im Modus des theologischen Urteils erfolgen, dessen Signifikanzmaßstab auf der dritten Ebene thematisch wird. Dass lebensweltlich, etwa im konkreten Kommunikationsrahmen einer Vorlesung, die Ebenen nebeneinander treten können und der Exeget die Applikationsferne kontrolliert aufgeben mag, sei nicht bestritten und besitzt eigenen Reiz. Ein schönes Beispiel bietet der Johannes-Kommentar Rudolf Bultmanns. Der Abschnitt »Jesus vor Pilatus« über Staat, Gewalt, Wahrheit, Recht und den »Instinkt des Hasses« wird transparent auf die Situation im Deutschen Reich des Jahres 1941: »die Frage des *Rechtes* wird zu einer Frage des *Glaubens*« (vgl. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes [KEK 2], [1941] <sup>20</sup>1978, 503–515 [Zitat: aaO 507]). Man hat diesen Abschnitt »eine durchgehende Auseinandersetzung mit der pervertierten Autorität des nationalsozialistischen Weltanschauungsstaates« genannt (W. SCHMITHALS, Die Theologie Rudolf Bultmanns, [1966] <sup>21</sup>1967, 300). Historisch ist die Kommentierung damit grob verfehlt, denn zu erwarten wäre stattdessen eine durchgehende Auseinandersetzung mit dem Text von Joh 18f. Die Suspendierung der Applikationsferne wird in diesem Fall freilich zum wahrhaft noblen Kunstfehler.



*These 8:  
Historische Kritik ist Basis und Folge christlicher Theologie*

Bislang haben wir historische Kritik vorwiegend (etisch) als Kontrast zur konfessorischen Theologie beschrieben. Sie lässt sich jedoch auch (emisch) als ein notwendiger Modus von christlicher Denkarbeit verstehen. Ging es uns in These 5 um die Haltung des schlichten akademischen Fairplay, so können wir solches demütige Hörbemühen auch worttheologisch, ekklesiologisch oder erfahrungstheologisch durchbuchstabieren. Für das Erste steht Hans Weder mit seiner Leitmetapher vom Wort Gottes als »fremdem Gast«<sup>63</sup>. Für das Zweite steht (der frühe) Klaus Berger, der den sozialen und ekklesialen Ort der historischen Vernunft angesichts der biblischen Texte herausgearbeitet hat.<sup>64</sup> Für das Dritte steht Jörg Lauster, der die historisch-kritische Vernunftenerfahrung als religiösen Selbstvollzug unter den Bedingungen der Moderne beschreibt.<sup>65</sup> Insofern die urchristlichen Erstdiskurse selbst Theologie verhandeln, besitzt ihre historisch informierte und kontrollierte Wahrnehmung *ipso facto* theologische Relevanz. Insofern diese Diskurse bleibend Bedeutung für christliches Selbstverständnis stiften, eignet ihrer historischen Wahrnehmung ekklesiologischer Rang. Insofern sich in diesen Diskursen Grunderfahrungen niederschlagen, ermöglicht ihre historische Wahrnehmung in je neuer Weise Verstehensevidenzen.

Spezifisch christliche Theologoumena wie die Denkfiguren vom inkarnierten Logos oder der *anima naturaliter Christiana* dulden den historischen Kritiker nicht nur, sondern zwingen ihn herbei. Denn der Logos ist nicht jenseits der Geschichte zu finden, sondern an ihrem Grund. In der theologischen Enzyklopädie steht der historische Kritiker wie Aristoteles, der in Raffaels »Schule von Athen« Platon die Stirn bietet und unbestechlich auf den Erdboden weist, auch wenn er dadurch vom Himmel viel zu wenig sieht. In der Frühzeit der historischen Kritik wird, etwa bei Herder, noch dramatisch spürbar, dass das Humanum selbst zum christlichen Offenbarungserlebnis gehörte.<sup>66</sup> Das Chris-

<sup>63</sup> WEDER (s. Anm. 23), 428–435; zur theologischen Bedeutung der historischen Methode aaO 75–80. Auch hier steht Gerhard Ebeling Pate, der sein Leitanliegen, die geschichtliche Bewährung der Auslegung in fortschreitenden Kontexten, worttheologisch durchdacht hat; Weder schließt sich ihm ausdrücklich an (aaO 68–83).

<sup>64</sup> Programmatisch etwa BERGER, Hermeneutik (1988) (s. Anm. 24), 156–167.

<sup>65</sup> Vgl. LAUSTER (s. Anm. 8), 466–468.

<sup>66</sup> Das Erste, was Herder dem angehenden Studenten der Theologie zu sagen hat, lautet: »Sie können also sicher glauben, je humaner (im besten Sinne des Worts) Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen Sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohlthaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt« (J. G. HERDER, Erster Brief: »Daß man die Bibel menschlich lesen müsse, als ein Buch von menschlicher Schrift und Sprache« [in: DERS., Briefe,

tentum bietet für diese induktive Sichtweise günstigen Erdboden, und noch für das Fragmentarische ihrer Erkenntnis, das der historischen Kritik oft vorgeworfen wird, ließe sich das paulinische Menschenbild anführen. Auch der Verzicht auf (deduktive) Theologie ist Theologie. Der Vorspruch von »Nathan der Weise«, erwachsen aus dem Kampf um das Recht der historischen Kritik, gilt für diese selbst: »Introite, nam et heic Dii sunt!«

So gelangen wir zur zweiten *Zwischenbilanz*. Ist historische Kritik auch keine konfessorische Theologie, so macht sie eine solche erst begründbar, anschlussfähig, schützt sie gegen ihre Risiken und weitet ihre Perspektiven. In dem Maße, in dem sie Gewissheiten schwinden lässt, lässt sie Verbindungen knüpfen. Sie tut keine Wahrheiten über Gott kund, wohl aber ermöglicht sie die Sachlichkeit jener, die über Gott zu denken und zu reden wagen. Nicht zuletzt ist die historische Kritik, gerade weil sie das Konfessorische ausklammert, der christlichen Konfession sachlogisch eingestiftet. Denn für diese erschließt sich der biblische Gott »humano modo«, im Bereich menschlicher Erfahrungswirklichkeit. Der Vorwurf, der historisch ausgerichteter Exegese zu machen ist, beschränkt sich auf die Halbheit: Sie muss als solche konsequenter historisch sein. Sie muss, wenn sie sich dem Leseprozess öffnet, auch die eigenen Perspektiven entschränken und ihre Texte beharrlich in der Sinnkarriere verfolgen. Sie muss am Ende die wissenschaftliche Lähmung überwinden, die sie daran hindert, mit der ihr eigenen Kompetenz in das theologische Fachgespräch einzutreten.

#### *These 9:*

#### *Historische Kritik ist einer transversalen Exegese bleibend aufgegeben*

Fassen wir die diachron-rekonstruktiven und synchron-applikativen Ansätze zusammen, so findet sich der biblische Lektüreprozess in seiner ganzen Vielfalt abgebildet (Abb. 4). Selbstverständlich wird der einzelne Bibliker Schwerpunkte nach Eignung und Neigung setzen. Eine programmatische Ausblendung eines Teils des Lektüreprozesses würde jedoch eine Komplexitätsreduktion darstellen, die man sich auf allen Feldern des Lebens erlauben darf, abgesehen von einem: dem Feld wissenschaftlichen Verstehens. Unsere Überlegungen bekräftigen daher die von Gerd Theißen vorgetragene Option für eine plurale,

---

das Studium der Theologie betreffend. Nach der zweiten verbesserten Auflage 1785. Herausgegeben durch Johann Georg Müller. Erster Theil (Sämmtliche Werke. Neunter Theil), Tübingen 1808, 1–8], hier 1). Der humanistische Impetus verbindet Herder eher mit Erasmus als mit Luther, und gewiss wüsste dialektische Theologie harsche Kritik an der hier verfochtenen Offenbarungssicht zu üben. Damit ist die etische Sicht des Historikers freilich überfordert. Der Konflikt ist fundamentaltheologisch auszutragen.

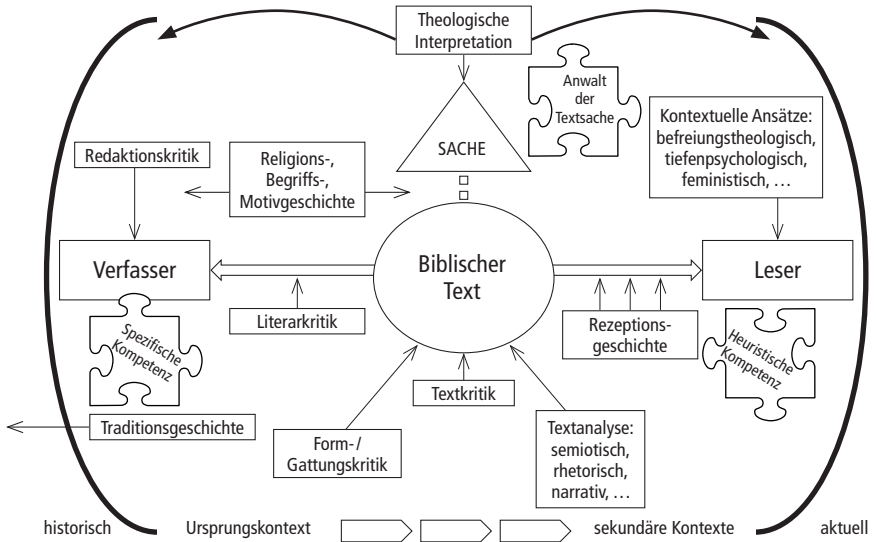


Abb. 4: Transversale Exegese

polyvalente Hermeneutik – von ihm in die Musikmetapher des »polyphonen Verstehens« gekleidet.<sup>67</sup>

Polyphonie schließt freilich nicht aus, dass das Verstehen strukturiert wird und die Aufgabe der Exegese dieser Struktur zu entsprechen hat. Im linken Bereich (»Verfasser / Bibel«) ist der Exeget *Historiker der Textwirklichkeit*; im rechten Bereich (»Bibel / Leser«) ist er *Entdecker der Textmöglichkeiten*. Im ersten Bereich ist seine spezifisch fachliche Kompetenz gefordert: Die Exegese ermittelt die Fragen, auf die der Text eine Antwort war. Im zweiten Bereich bedarf es der heuristischen Kompetenz, biblische Potentiale zu erschließen: Die

<sup>67</sup> THEISSEN (s. Anm. 27); einschlägig ist in diesem Zusammenhang bes. aaO 21–135. 197–209. Mit Blick auf die kritische Bestandsaufnahme und das hermeneutische Programm scheint uns OEMING (s. Anm. 36) dem pluralen Befund der gegenwärtigen biblischen Exegese sehr gerecht zu werden. Oeming votiert nachdrücklich dafür, die Exegese aus ihrer vielfach zu beobachtenden Isolation zu lösen, sie – sofern es noch nicht geschehen ist – um die synchronen und applikativen Ansätze zu erweitern und sie – unter dem Primat der historisch-kritischen Methode – an die aktuellen theologischen Fragen, die systematischen und praktischen Disziplinen der Theologie und die Gegenwartskultur heranzuführen, dabei freilich auch eine stärkere exegetische Pluralismuskompetenz zu erarbeiten (vgl. bes. aaO 45f. 175–184). Eng verwandt mit Theissen und Oeming zeigt sich in mancher Hinsicht die jüngste theologische Hermeneutik von Ulrich Luz, die sich dezidiert als kirchenbezogen und dialogisch versteht; vgl. LUZ (s. Anm. 20), bes. 93–98.

Exegese ermittelt die Antworten, die ein Text in Geschichte und Gegenwart hervorgerufen hat. Der Spielraum reicht von der Kirchenväter-Allegorie bis zum basisgemeindlichen Bibelkreis, von den Flagellanten bis zu »Faith and Order«, von der habituellen Rezeption in Ritus und Ethos bis zur zeitgenössischen Literatur und neuen Musik. Exegese hat auf dieser Ebene nicht zwischen richtigen und falschen Applikationen zu entscheiden. Wohl aber kann sie Sinnlinien, -variationen und -abbrüche markieren. Ihr Urteil wird sie in einem dritten Bereich einbringen: dem des theologischen Austausches. Hier fungiert der Exeget als *Anwalt der Textsache*. Er legt die biblische Basis frei und bringt Chancen und Risiken, Reichtum und Fremdheit der Lektüregeschichte und -gegenwart zur Sprache. Hat die Applikation den inneren Kontakt zum Ursprung verloren, ist sein Einspruch gefordert; wird sie steril, kann er verborgene Sinnschätze heben.<sup>68</sup> Welche Ordnungslinien den Austausch bestimmen, hängt dabei vom Verstehenshorizont der Lektüre ab, vor allem von ihren biographischen und ekklesialen Bedingungsbeziehungen. Der Exeget hat auch hier nicht die Rolle des Schiedsrichters über dem Fachgespräch, aber er ist im Kontext christlicher Theologie nicht mehr als historischer Kritiker oder Beobachter der Sinnkarriere gebunden, sondern kann Befund und Grenzen des biblischen Textes als Theologe unter Theologen zur Geltung bringen.<sup>69</sup>

Exegese als Gesamtprojekt stellt sich damit als fachlicher Anwendungsfall der transversalen Vernunft (im Sinne von Wolfgang Welsch<sup>70</sup>) dar: Sie prüft die

---

<sup>68</sup> Zur Selbstverortung und Diskursrolle der Exegese als theologischer Basisdisziplin THEOBALD, Exegese (s. Anm. 26), 134–138, im Anschluss an J. BLANK, Exegese als theologische Basiswissenschaft (ThQ 159, 1979, 2–23).

<sup>69</sup> Auf die recht römische Frage, ob er »Exeget oder Theologe« sei, hat der Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann zurückgefragt: »Sind Sie Pianist oder Musiker?« Sein prononciertes Votum für die exegetische Verantwortung im theologischen Diskurs bei H. SCHÜRMAN, Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung (in: DERS., Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. von K. BACKHAUS, 1998, 3–43); aus einer ganz anderen Perspektive, aber mit umso bemerkenswerteren Schnittfeldern J. SCHRÖTER, Wie theologisch ist die Bibelwissenschaft? Reflexionen über den Beitrag der Exegese zur Theologie (JBTh 25, 2011, 85–104). Zur enzyklopädischen Verortung der Exegese im Feld der theologischen Disziplinen und des kirchlichen Selbstvollzugs TH. SÖDING, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift (in: W. PANNENBERG / TH. SCHNEIDER [Hg.], Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption [DiKi 9], 1995, 72–121), bes. 94–99.

<sup>70</sup> W. WELSCH, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (stw 1238), 1996. Der Seitenhieb gegen dieses Konzept bei OEMING (s. Anm. 36), 183, wirkt eigentümlich begründungslos und beschreibt mit dem Hinweis, es gehe hier um »die sehnsuchtsvolle Suche nach einer neuen, alle Differenzen überspannenden« Vernunft, recht genau das Gegenteil des transversalen Konzepts.

Rationalitäten der jeweiligen Einzelansätze, aber beherrscht keine Diskurse. Sie bewegt sich zwischen den pluralen Auslegungsweisen, klärt deren Grundlagen und innere Stimmigkeit, erschließt Beziehungen und Übergänge und stellt ihre historischen, heuristischen und theologischen Kompetenzen in den Dienst der je relevanten Lese-, Kommunikations- und Handlungsgemeinschaft.

Einer solchen transversalen Exegese und damit der Theologie im Ganzen ist die historische Kritik bleibend aufgegeben. Sie ist ein seit Simon und Semler mit Schweiß erarbeitetes Kapital. Der Exeget hält es freilich noch oft mit dem Knecht bei Lukas, der die ihm anvertrauten Pfunde allzu furchtsam in sein Schweißstuch einbindet, statt sie, die ganze Existenz wagend, in das Unternehmen Theologie zu investieren.

### *Summary*

Exegesis seems to be irrelevant today. Its method, i. e., historical criticism, is thought to be un- or anti-theological. This method bypasses the question of truth and misses the purpose of reading the Bible. It also appears to be both obsolete in its scholarly profile and existentially sterile. However, the strengths of its sobriety are often overlooked: historical criticism does not establish certitude but clarifies the foundations of certitude. It protects theology against inherent ideological hazards, demarcates perspectives, and renders theology culturally compatible. Since Christianity considers historical experience to be a locus of revelation, historical criticism is intrinsically theological. This paper argues in favour of a »transversal exegesis« that crosses conventional boundaries: it follows a more consistently historical agenda; it more adroitly explores the dynamics of Bible reading in past and present; and it overcomes the exegetes' isolation from the holistic process of theology.

*Schlagworte:* Bibellektüre, Exegese und Aufklärung, Exegese als Theologie, Hermeneutik, historisch-kritische Methode, Rezeptionsgeschichte, Schriftauslegung, Theologische Enzyklopädie, Wahrheitsfrage