

Exegese und Theologie – Die theologische Verantwortung der Exegese und das historisch-kritische Gewissen der Theologie

1. Die Situation: Spannungen, Konflikte und Perspektiven

Die historisch-kritische Exegese nimmt an den Universitäten einen festen Platz ein. Sie hat nahezu eine Monopolstellung inne. Überall auf der Welt werden die Studierenden der Theologie in die Regeln historisch-kritischer Exegese eingewiesen; ganz wenige Ausnahmen bestätigen die Regel. Die Frage der Konfessionszugehörigkeit ist nur von untergeordneter Bedeutung. Bei allen Differenzen, die noch geblieben sind: In kaum einem anderen Fach gibt es größere Verständigungsmöglichkeiten und intensivere Dialoge zwischen Protestanten und Katholiken als in der Exegese. Sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie spielen die historisch-kritisch betriebenen Bibelwissenschaften eine Hauptrolle. Keine systematisch- oder praktisch-theologische Arbeit zu zentralen theologischen Themen, angefangen von der Gotteslehre über die Christologie und Eschatologie bis hin zu Fragen der Kirche und der Ethik, kein Katechismus und kein Glaubensbuch können es sich heute noch leisten, auf eine solide exegetische Grundlegung zu verzichten.

All dies kommt schwerlich von ungefähr: Die Wissenschaftlichkeit der Exegese hängt heute davon ab, daß sie historisch-kritisch arbeitet. Anders könnte sie (und die Theologie als ganze) weder im Gespräch mit den anderen Wissenschaften bestehen noch eine konstruktive Auseinandersetzung mit Kritikern des Christentums führen, geschweige denn Überzeugungsarbeit leisten.

Doch darf die Kehrseite dieses Bildes nicht übersehen werden. In der katholischen Kirche liegen die Konflikte noch nicht lange zurück, in die Bibelwissenschaftler hineingezogen worden sind, die sich um die Integration historisch-kritischer Forschung in die katholische Theologie bemüht haben. Die Befürchtung amtlicher Stellen, lange Zeit auch der Päpstlichen Bibelkommission war, daß die Substanz des Christlichen durch historisch-kritische Forschung gefährdet würde. Erst die Enzyklika Pius XII. *Divino afflante spiritu* von 1943 hat eine Wende eingeleitet. Die Offenbarungs-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Dei Ver-*

bum) hat die Ansätze der Enzyklika weiterentwickelt und eine irreversible Grundsatzentscheidung getroffen: Die historisch-kritische Schriftauslegung hat in der Theologie und der Kirche Heimatrecht; allerdings wird die Exegese dann (konsequenterweise) auch darauf verpflichtet, sich als eine theologische Disziplin auszuarbeiten, die der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden einen Dienst leistet, so daß »gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche (über die Heilige Schrift) reift« (DV 12).

Gerade hier stößt man auf den Kern des gegenwärtigen Streits um die historisch-kritische Exegese. Viele sehen sie in einer tiefen Krise. Aus der Pastoraltheologie und nicht zuletzt aus der Bibelarbeit in den Gemeinden ist immer wieder die Klage über die Praxisferne und das Erfahrungsdefizit der Exegese zu hören, über ihr mangelndes Gespür für die bewegenden Fragen der Zeit, ihr einseitiges Interesse an der fachinternen Diskussion, ihre Schwierigkeiten, zur Sache zu kommen und zur Person zu reden. Mangelnde theologische Kompetenz wird der historisch-kritischen Exegese aber immer wieder auch von Seiten der Dogmatik, der Fundamental- und der Moraltheologie vorgeworfen (und zwar auf katholischer wie auf evangelischer Seite): So gewiß die historisch-kritische Exegese eine beeindruckende, bisweilen beängstigende und verwirrende Fülle historischen Wissens aufgehäuft habe, so sehr sei doch zu fragen, ob sie auch in der Lage ist, die Texte der Bibel als Teile der »Heiligen Schrift« wahrzunehmen, die Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu von Nazaret, des Irdischen wie des Auferstandenen, bezeugen; so leicht das Interesse der Exegese an Philologie zu erkennen sei, so schwer ihr Interesse an Theologie.¹

Diese Anfragen, mögen sie auch zu kritischen Rückfragen provozieren, machen deutlich, daß die Exegese ihren Ort im Ganzen der Theologie neu bestimmen und die Aufgabe, die sie als Teil der Theologie den Christen (und Nicht-Christen) gegenüber zu erfüllen hat, neu beschreiben muß. Welche Bedeutung hat die Bibel und hat die historisch-kritische Schriftauslegung für die

Theologie? Und welche Bedeutung hat die Theologie für die Schriftauslegung?

2. Theologie als Schriftauslegung

a) Die Heilige Schrift – der Kanon christlicher Theologie

Theologie ist, auf eine kurze Formel gebracht, Wissenschaft von Gott.² Als solche setzt sie den Glauben an Gott voraus. Ihre Aufgabe ist es, die Möglichkeit und die Logik, dann auch die Konsequenzen dieses Glaubens aufzuweisen, der alles andere als rationalistisch, aber auch alles andere als irrational ist. Von daher ist die Theologie auf die grundlegenden Zeugnisse dieses Gottesglaubens verwiesen. Sie finden sich nach der (Glaubens-)Überzeugung der Kirche in der einen Bibel zweier Testamente, die als Ganze die »Heilige Schrift« bildet. Der Kanon ist das Ur-Dogma der Kirche (K. Lehmann). Jede Theologie, so sie christlich sein will, muß – und darf – sich an der Richtschnur orientieren, die von den biblischen Schriften gespannt wird. Hier findet sie zwar nicht unmittelbar alle Antworten auf die dogmatischen und ethischen Fragen der Zeit, wohl aber eine Perspektive auf die Mitte des Glaubens, von der aus sie die neuen Aufgaben so angehen kann, daß die Kontinuität mit dem Ursprung gewahrt bleibt. So breit gefächert die Thematik, das Interesse und die Methodik der Theologie auch immer sind und sein müssen: In ihrem Zentrum ist sie Schriftauslegung; auch in der Dogmatik, der Fundamental-, der Moral- und der Pastoraltheologie ist das zu spüren.

Die Relevanz, die nach katholischer Auffassung die Tradition hat, kann nicht gegen die grundlegende Bedeutung des Kanon ausgespielt werden: Die Tradition ist nicht eine zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift³; als lebendige Überlieferung, deren Subjekt die ganze Gemeinschaft der Glaubenden und deren Hüter das Lehramt ist (LG 12.35), sichert sie vielmehr durch die Zeiten hindurch bis in die jeweilige Gegenwart der Kirche hinein, daß die biblische Frohbotschaft authentisch vermittelt, entfaltet, übersetzt und konkretisiert wird. Deshalb wächst der Theologie vom Kanon und von der Tradition her als wichtigste Aufgabe die Auslegung der Heiligen Schrift zu – jenseits eines weitfremden und letztlich sektiererischen Biblizismus, aber diesselts einer Auflösung in Weltanschauungslehre und Ideologie. Die Chancen eines Lebens aus der Quelle des Glaubens vor Augen nennt das Zweite Vatikanische Konzil das Studium der Heiligen Schrift »die Seele der ganzen Theologie« (OT 16). Die Geschichte der Theologie bietet dafür zahlreiche Beispiele.

b) Theologische Schriftauslegung in der Geschichte der Kirche

Alle großen Kirchenlehrer, Augustinus und Thomas von Aquin in vorderster Reihe, sind nicht zuletzt Exegeten gewesen. Als eine theologische Aufgabe, die ihnen gestellt war, haben sie die Auslegung der Heiligen Schrift gesehen. Ein großer Teil ihres Werkes sind Kommentare biblischer Schriften; überdies haben sie zahlreiche Predigten und Meditationen über alt- und neutestamentliche Texte verfaßt. An zentraler Stelle ihrer theologischen Gedankengänge rekurren sie, jeweils auf der Höhe des exegetischen Wissensstandes ihrer Zeit, auf die Aussagen der Bibel. Martin Luther hat als Exegese-Professor wie als Prediger in Wittenberg gewirkt und zahlreiche Arbeiten zum Alten und Neuen Testament veröffentlicht, von denen gerade die Kommentare zum Galaterbrief bis heute kaum etwas von ihrer Lebendigkeit und Gedankenfrische verloren haben. In der Gegenwart sind auf evangelischer Seite Karl Barth und auf katholischer Seite Hans Urs von Balthasar herausragende Beispiele für Dogmatiker, die einen Großteil ihrer Arbeit der Schriftauslegung gewidmet haben.

Freilich: Keiner dieser Theologen hat die Bibel auf den Wegen historisch-kritischer Exegese interpretiert. (Luther bildet in seinen Schriften zum Neuen Testament noch am ehesten eine Ausnahme.) Augustinus z. B. hat die Bibel konsequent allegorisch ausgelegt: Er hat versucht, hinter dem buchstäblichen einen tieferen, den eigentlich theologischen Sinn der Schrift zu entdecken. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) deutet er Jerusalem als himmlische Stadt des Friedens, aus der Adam gefallen ist, Jericho als Sterblichkeit des Menschen, die Diebe als den Teufel und seine Engel, den Priester und Leviten als die Priester- und Dienerschaft des Alten Testaments, den Samariter als Christus, das Verbinden der Wunden als Vergebung der Sünden, Öl und Wein als Sakramente, die Herberge als die Kirche, den Wirt als die Apostel, die zwei Denare als das Doppelgebot, den Überfluß der Gabe als evangelische Räte (Quaestiones Evangeliorum II 19). Was aus heutiger Sicht vielen willkürlich erscheint, hat bei Augustinus doch ein deutliches Profil: Das Gleichnis interpretiert er als ein kleines Kompendium der Heilsgeschichte, indem er den Glauben der Kirche (seiner Zeit) voraussetzt und den Text in der Lektüre auf diesen Glauben bezieht.

Daß eine solche Form der Schriftauslegung keineswegs nur das fragile Konstrukt eines Theologen gewesen ist, sondern in ihrer Zeit überzeugen konnte, beweist allein schon die

lange Geschichte allegorischer Bibelinterpretation, deren Gültigkeit im Christentum über Jahrhunderte hinweg nicht bezweifelt worden ist. Allerdings zeigt das Beispiel auch die heute sichtbar werdenden Schwierigkeiten einer allegorisierenden Interpretation: So deutlich die theologische Absicht zu erkennen ist, so sehr fragt sich, ob der Text auch in seiner ursprünglichen Bedeutung zu seinem Recht kommt. Diese Frage ist freilich noch nicht sehr alt. Erst seit der Aufklärung wird sie gestellt. Seitdem kann und darf sie aber auch nicht mehr unterdrückt werden.

c) Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens und seine Bedeutung für die Exegese

Der »Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert« (P. Hünermann) bedeutet eine epochale Wende der gesamten abendländischen Kultur. Die Theologie kann sich ihr nicht entziehen. Die historisch-kritische Exegese ist ein Kind der Aufklärung und des Historismus, wenn sie auch den Kindesbeinen längst entwachsen ist. Ihr Aufkommen und ihre Rezeption ist der vielleicht deutlichste Beweis dafür, daß die Theologie der neuen geistesgeschichtlichen Situation tatsächlich Rechnung trägt. Damit wird aber auch das Verhältnis von Theologie und Schriftauslegung auf eine neue Basis gestellt. Wenn der geschichtliche Abstand zwischen der Entstehungszeit der biblischen Schriften und der Gegenwart nicht ignoriert werden kann; wenn sich herausstellt, daß die biblischen Autoren und ihre Texte zu tiefst der Situation verhaftet sind, in der und für die sie geschrieben haben; wenn schließlich feststeht, daß »Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat« (DV 12; mit Verweis auf Augustinus) – dann ist die Aufgabe eines *geschichtlichen* Verstehens der Bibel gestellt: eines Verstehens, das auf die Entstehungs- und die Wirkungsgeschichte eines Textes achtet, die Sprache(n) der Bibel (nicht nur im grammatikalischen Sinn) genauestens studiert, die Persönlichkeit des Autors zusammen mit der Lebenswelt der Adressaten in den Blick bekommen will und dem ursprünglichen Aussagesinn des Textes die größte Aufmerksamkeit schenkt.

Das geschichtliche Erklären und Verstehen der Schrift ist eine Aufgabe, der sich die Theologie insgesamt stellen muß. Deshalb darf sie auf historisch-kritische Exegese nicht verzichten. Damit ist keineswegs gesagt, daß die Schrift *nur* historisch-kritisch interpretiert werden kann. Die Tradition der »geistlichen Schriftlesung« ist nach wie vor lebendig, wenn sie auch neue Formen suchen muß. Von der wissenschaftlichen Ex-

egese wird sie vorbehaltlos anerkannt.⁴ Allerdings muß der jeweilige »Sitz im Leben« verschiedener Formen der Bibellektüre genau beachtet werden. Während für die persönliche und gemeinschaftliche Bibelbetrachtung vielfältige Möglichkeiten gegeben sind, ist dort, wo mit der Schrift argumentiert und wo über die Schrift diskutiert wird, historisch-kritische Schriftauslegung unverzichtbar.

Das hat jedoch weder Karl Barth noch Hans Urs von Balthasar von ihrer Reserve gegen historisch-kritische Exegese abgehalten. Gerade daß sie nicht theologisch genug sei, ist ihr Einwand. Beide haben jeweils auf ihre Weise einen Ausweg darin gesucht, das geschichtliche Verstehen zwar nicht zu überspringen, wohl aber zu überschreiten: hin zu einer theologischen Exegese, die damit ernst macht, daß die Bibel das Wort Gottes bezeugt (Barth) und darin den inkarnierten Logos als das Wort Gottes zur Sprache bringt (Balthasar). Entscheidend ist beidemal also wiederum, daß die Schrift im Lichte eines kirchlichen Glaubens gelesen wird, dem ihre Heiligkeit und Ganzheit, aber auch die Entfaltung ihrer Theologien in den großen Ökumenischen Konzilien als Maßstab der Interpretation vor Augen steht.

Die Großartigkeit beider theologischer Konzeptionen ist nicht zu verkennen. Die Frage ist nur, wie sich das Transzendieren der historisch-kritischen Exegese, das aus einem systematisch-theologischen Interesse abgeleitet wird, zu jener Form der Schriftauslegung verhält, die sich auf das konzentriert, was »der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend . . . hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat« (DV 12). Anders gefragt: Welche theologische Relevanz hat es, die Bibel historisch-kritisch auszulegen? Und wie muß eine Exegese aussehen, die sich unter den Bedingungen der Gegenwart, doch ohne einen »Verlust der Geschichte« (A. Heuss), als theologische Schriftauslegung zu begreifen bemüht?

3. Schriftauslegung als Theologie

Die historisch-kritische Exegese hat im wesentlichen drei Aufgaben: Sie soll die Texte der Bibel philologisch genau analysieren; sie soll die von ihnen beschriebenen oder vorausgesetzten geschichtlichen Ereignisse rekonstruieren; sie soll die Aussage der Texte interpretieren. Zu diesem Zweck bedient sie sich vor allem geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methoden. Damit beschreibt sie einen Weg der Schriftauslegung, der typisch neuzeitlich ist. Das schließt aber ältere Parallelen nicht aus: Seit der Väterzeit

ist das Interesse am Liberalsinn der Bibel (das vor allem die antiochenische Schule gepflegt hat) nie abgerissen und immer wieder einmal aufgeblüht, zumeist als Reaktion gegen ein Auswuchern allegorisierender Exegese. Die Hexapla des Origenes und die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, um nur sie zu nennen, sind Glanzstücke philologischer Arbeit, deren theologischer Ertrag offen zutage liegt. Auch bestimmte historische Fragen, wie z.B. die Entstehungsverhältnisse der Evangelien und das genaue Todesdatum Jesu (in dem Johannes und die Synoptiker auseinandergehen), sind seit dem 2. Jh. immer wieder diskutiert worden. Die Dominanz der geschichts- und literaturwissenschaftlichen Bibelforschung ist aber neu. Sie stellt vor neue theologische Probleme und Chancen.

a) Die theologische Relevanz philologischer und historischer Bibelarbeit

Die Profanität der Methoden, die in der historisch-kritischen Exegese vorherrschen, schießt theologische Relevanz und Kompetenz keineswegs aus. Abgesehen davon, daß es überhaupt nur mit einem intensiven exegetischen Arbeitseinsatz möglich ist, durch den kritischen Vergleich der verzweigten Handschriftenüberlieferung einen verlässlichen Bibeltext zu erstellen: Die elementare Arbeit der Übersetzung von der Ursprache in die Landessprachen, auf die jede aktualisierende Neuinterpretation, jede alternative Bibelarbeit, jede Predigt angewiesen ist, setzt eine sorgfältige philologische Analyse der Texte voraus. Die Neuordnung der sonntäglichen Lesungen im katholischen Gottesdienst nach dem II. Vaticanum, insbesondere die Einführung eines dreijährigen, an den Synoptikern orientierten Lesesyklus, ist eine Konsequenz literarkritischer Studien an den Evangelien, die zunächst – unter erheblichen Widerständen – festgefugte Auffassungen ins Wanken bringen mußte, um dann einen Reichtum der Schrift neu entdecken zu können, der zuvor verschüttet war.

Aber auch die genuin historische Arbeit am Alten und Neuen Testament trägt theologische Früchte. Wiederum nur zwei Beispiele für viele: Die Neueinschätzung des Judentums zur Zeit Jesu, die es der christlichen Seite erlaubt, sich von verhängnisvollen Vorurteilen über die »Pharisäer« zu lösen und im Zuge dessen auch ein offeneres Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum zu gewinnen, setzt nüchterne historische Forschungen zur »Umwelt« des Neuen Testaments und insbesondere zur jüdischen Literatur »zwischen den Testamenten« voraus. Das Interesse am Jesus der Geschichte, das

heute einen eigenen Weg zum biblischen Gottesglauben eröffnet (auch wenn es nicht in einen Gegensatz zum Interesse am Auferweckten und Erhöhten gebracht werden darf)⁵, verlangt nach einer kritischen historischen Rückfrage, die sowohl den nachösterlichen Standort der Evangelisten und ihrer Traditionen als auch die geschichtliche Substanz der frühen Jesus-Überlieferung berücksichtigt.⁶

b) Die theologische Relevanz historisch-kritischer Bibelinterpretation

Der Exegese obliegt vor allem die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte zu erhellen. Sie soll in Erfahrung bringen, was ein Autor seinen Adressaten mit seinem Text mitteilen wollte: welche Einsichten er ihnen nahebringen, welche Informationen er ihnen zukommen lassen, zu welchem Verhalten er sie bewegen wollte. Daß diese Fragen nicht ohne gründliche Kenntnisse der zeitgenössischen Sprache und Kultur und nicht ohne Detailuntersuchungen zur Person des Verfassers, zur Konfiguration der Adressaten, zu den gewählten Kommunikationsformen, zur Vorgeschichte des Textes beantwortet werden können, liegt auf der Hand. Deshalb kann eine exegetisch verantwortungsvolle Interpretation nur aus einer genaueren philologischen und historischen Untersuchung erwachsen. Die interpretierende Auslegung darf aber kaum nur (wie dies bisweilen geschieht) das kurze Nachwort zur Analyse, sondern muß das eigentliche Ziel der exegetischen Arbeit sein. Wo Analyse und Interpretation eine organische Einheit werden, wird die Exegese fruchtbar. Auch hier nur ein Beispiel: Die literar- und traditionskritische Untersuchung der biblischen Texte erlaubt es, ihren Aussagen eine geschichtliche Tiefenschärfe zu geben.

Besonders die alttestamentlichen, aber auch die meisten neutestamentlichen Texte haben einen längeren Wachstumsprozeß durchlaufen, bis sie in ihrer überlieferten und kanonisierten Endgestalt vorliegen; diese Entwicklung interpretatorisch nachzuzeichnen und auf ihre Bedingungen und Konsequenzen hin zu befragen, ermöglicht es, den Bedeutungsreichtum, die Vielschichtigkeit und das kreative Potential der biblischen Texte genauer wahrzunehmen, als es ohne historisch-kritische Forschung je geschehen könnte. Es öffnet sich dann auch der Blick für die reiche Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte biblischer Texte, Themen und Motive, die sich bereits innerhalb der Schrift abzeichnet, aber weit über sie hinausreicht. Die Entdeckung, Aufnahme, Anverwandlung und Neuinterpretation alttestamentli-

cher Aussagen im Neuen Testament ist nur eine, freilich besonders relevante und deshalb besonders spannungsreiche Variante dieser Figur.

Indem sich die Exegese auf diese Interpretationsfragen konzentriert, treibt sie im ursprünglichen Sinn des Wortes Theologie: gewiß nicht im Entwurf einer spekulativen Theorie, auch nicht in der Errichtung eines theologischen Systems, wohl aber im Nachdenken, Nachsprechen und Nacherzählen des Glaubenszeugnisses, das sich in einem Text, einer Schrift, einem Werk biblischer Autoren als Ergebnis eines komplexen Entstehungs- und Inspirationsprozesses niedergeschlagen hat.

Die theologische Substanz, die historisch-kritische Arbeiten auf diese Weise offenlegt, läßt sich im Prozeß der Exegese noch deutlicher vor Augen führen, wenn die Aussage eines Textes nicht nur auf die Bedingungen ihrer Entstehung, sondern auch auf die ihr eigene Sachlogik und den ihr gemäßen literarischen, situativen und (vor allem) theologischen Kontext hin untersucht wird.

Es käme *zum einen* darauf an, deutlich werden zu lassen, wovon der Text eigentlich reden will und wie er sein Thema entwickelt. Beides wird wohl nur dann in den Blick kommen, wenn zusammen mit der strengen philologischen und historischen Analyse das Augenmerk auch den theologischen Grundfragen gilt, die im Lichte der biblischen Schriften insgesamt und ihrer Wirkungsgeschichte (in der lebendigen Tradition der Ekklesia) erhellen. Es wären dies die Fragen nach Gott und seinem Heilswerk, nach dem Menschen und seiner Aufgabe in der Welt, nach der Geschichte und der eschatologischen Vollendung, nach dem Reich und dem Volk Gottes, neutestamentlich vor allem nach dem Sohn Gottes.

Gleichzeitig käme es aber *zum anderen* darauf an, den Blick nicht nur auf Einzeltexte und Einzelthemen, sondern auch auf die Zusammenhänge zu richten, in die sie von Haus aus gehören: auf das Gesamtwerk eines Autors und seine theologische Konzeption, auf eine bestimmte Schule und ihre Schwerpunkte, auf einen Überlieferungsstrang und seine Spezifika. Dazu gehört dann auch, den Anspruch jedenfalls sehr vieler biblischer Texte exegetisch ernst zu nehmen und zu fragen, wie sie auf ihre Weise elementare Ursprungserfahrungen des biblischen Gottesglaubens, neutestamentlich vor allem das Grundgeschehen des Lebens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi zur Geltung bringen.⁷ Darin öffnet sich schließlich die Perspektive einer gesamtbiblischen Theologie⁸, die nicht allein

traditionsgeschichtlich entwickelt wird, sondern theologische Positionen alt- und neutestamentlicher Autoren in einen Horizont einzeichnet, der durch die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes als Jahwe vorgegeben ist und für den christlichen Glauben in der Dahingabe, der Auferweckung und der Parusie des Sohnes Gottes aufgipfelt.

Gewiß eignet sich nicht jeder Text für jede dieser Fragen. Gewiß ist auch die Gefahr einer Überforderung und Überfremdung der Texte durch eine allzu ehrgeizige theologische Exegese nicht zu unterschätzen. Schließlich ist nicht zu verkennen, daß das Geschäft der Schriftauslegung risikoreicher wird, wenn sie sich diesen Problemstellungen öffnet. Vielleicht wird es aber auch ertragreicher. Letztlich geht es um die Frage, worin der Anspruch, die Botschaft, dann auch die Wahrheit eines biblischen Textes besteht. So wenig die Exegese diese Fragen allein aus sich selbst heraus beantworten kann (weder als historisch-kritische Bibellektüre noch allgemein als wissenschaftliche Schriftauslegung), so sehr ist es ihr doch aufgegeben, einen Beitrag zu einer Antwort zu leisten (DV 12).

Wo sie sich diesem Problem stellt, erweist sich, daß die Exegese theologisch eingebunden ist, ohne daß dies ihr historisch-kritisches Arbeiten konditioniert oder gar konterkariert. Im Gegenteil: Es wird nur um so mehr gefordert. Offenbarung ist nach dem II. Vatikanum ein Geschehen, in dem Gott sich selbst real und personal so mitteilt, daß Menschen an seiner Wahrheit Anteil bekommen; die biblischen Schriften sind dafür (nicht die einzigen, aber) die absolut qualifiziertesten Zeugnisse. Die Beobachtung ihrer geschichtlichen Dimension führt also nicht von ihrer theologischen Bedeutung weg, sondern gerade zu ihr hin – wenn die Exegese sich nicht einem positivistischen und historistischen Geschichtsbegriff verschreibt, sondern die Geschichte als den Raum der Handelns Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelten läßt.

4. Aufgaben

Heinz Schürmann, der mit Münster eng verbundene Neutestamentler aus Erfurt, erzählt, ihm sei einmal auf die Frage: »Sind Sie Exeget oder Theologe?« als Antwort spontan die Gegenfrage eingefallen: »Sind Sie Pianist oder Musiker?«¹. Entgegen einem verbreiteten Gerücht können sich mit dieser Pointe wohl die allermeisten Angehörigen der exegetischen Zunft anfreunden, die Meister ohnedies, aber auch die Gesellen. Allerdings ist damit noch nicht ausgemacht, wie historisch-kritische Schriftauslegung als Theologie zu betreiben ist. Die Exegese ist

auf den Dialog mit der systematischen und praktischen Theologie angewiesen; gleichwohl bleibt sie von Predigt und Katechese ebenso deutlich zu unterscheiden wie von Dogmatik und Moralthologie. Die Exegese muß zwar ihr Geschäft so betreiben, daß die Möglichkeit eines Brückenschlags besteht; aber sie darf nicht Erwartungen erfüllen, die auf eine Verwechslung ihrer Aufgabe mit derjenigen systematischer und praktischer Theologie hinauslaufen. Insbesondere taugt sie nicht zur nachträglichen Legitimation und Ausschmückung von theologischen Positionen, die aus ganz anderen Gedankengängen bezogen worden sind. Im übrigen ist es auch nicht ihre Berufung, es den anderen Disziplinen der Theologie besonders leicht zu machen. Weder der Theologie im ganzen noch der Kirche wäre gedient, würde die Exegese darauf verzichten, historisch und kritisch zu arbeiten: *historisch*, indem sie den geschichtlichen Ursprung des Glaubens erinnert; *kritisch*, indem sie wider alle Vereinnahmungen der biblischen Texte durch aktuelle theologische und praktische Interessen zum Anwalt des ursprünglichen Textsinns und seiner innerbiblischen Rezeptionsgeschichte wird – wobei sie nach Pflicht und Neigung eher die Rolle des Verteidigers als die des Anklägers übernimmt. In ihrer historisch-kritischen Ausrichtung ist die Exegese ein Stück theologischer Grundlagenforschung. Nicht unbedingt dann, wenn sie den Weg einer aktualisierenden Aneignung vorschreiben will, erreicht sie ihr Ziel, sondern viel eher dann, wenn sie sich darauf konzentriert, die singuläre Intensität der Gotteserfahrung sichtbar werden zu lassen, die sich in den biblischen Schriften artikuliert. Das setzt voraus, daß sie auch deren Fremdheit nicht scheut – muß es ihr doch gerade um die Unverfügbarkeit und elementare Kraft des biblischen Glaubens zu tun sein, der jede menschliche Vorstellung Gottes sprengt.

Exegese dient dem Glauben, wenn sie ihm seine geschichtliche Herkunft vor Augen stellt, die ihm zugleich seine Gegenwart erschließt und seine Zukunft eröffnet. Exegese ist Teil der Theologie, wenn es ihr gelingt, in der Vielzahl der Stimmen, die auf die Menschen einreden, das Wort Gottes zur Sprache kommen zu lassen, wie es sich im menschlichen Wort der einen Bibel zweier Testamente bezeugt.

Thomas Söding

Anmerkungen

- ¹ Vgl. J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1989.
- ² Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (stw 676), Frankfurt/M. 1987 (1973), 299-348.
- ³ So auch im Anschluß an *Dei Verbum* zuletzt die eindeutige Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission von 1985; vgl. *Bibel und Christologie*, hg. v. P.-G. Müller, Stuttgart 1987, 57.
- ⁴ Vgl. J. Kremer, *Die Bibel – ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen »einfacher« Schriftlesung*, Stuttgart 1986.
- ⁵ Vgl. D. Emeis, *Jesus Christus – Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 1985.
- ⁶ Vgl. als jüngstes Resultat J. Grilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HTK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990.
- ⁷ Hier liegt der Ansatz der ntl. Theologie von W. Thüsing: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Bd. I, Düsseldorf 1981.
- ⁸ Einen guten Überblick über neue Versuche verschafft M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart ²1987.
- ⁹ *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung*, in: *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling*, hg. v. K. Kertelge, T. Holtz und C.-P. März, Leipzig 1989, 11-42: 31 Anm. 44.