

Die rechte Methode für die Exegese der Bibel

Von Wilhelm Vischer

Die Exegese der Bibel versucht, mit den Mitteln der Wissenschaft den Sinn der Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu erfassen. Was ist die rechte Methode für dieses Unternehmen?

1.

Grundsätzlich hat die Exegese der Bibel die gleiche Methode anzuwenden wie die Exegese anderer Texte, die uns von Menschen aus dem Altertum überliefert sind, z. B. einer babylonischen Chronik oder einer griechischen Tragödie. Wenn auch hier und dort die Sprache nicht dieselbe ist und die literarischen Gattungen zum Teil verschieden sind, obwohl die Israeliten eine andere Mentalität, andere Sitten und eine andere Geschichte haben als die Griechen, so muß doch, wer die Schriften der einen wie der andern verstehen will, die gleichen Regeln befolgen und die gleichen Mittel gebrauchen.

Wer gibt uns das Recht, die Bibel so als ein Stück der Weltliteratur zu behandeln? Sie selbst. Weder der Brauch einer ehrwürdigen Tradition noch ein dogmatischer Entscheid, sondern die Bibel selbst soll uns sagen, wie sie gelesen sein will. Verlangt sie wirklich, dem menschlichen Schrifttum eingeordnet zu werden? Behauptet sie nicht im Gegenteil, Gottes Wort zu sein? Gewiß, wir können sie nicht öffnen, ohne sofort diesen göttlichen Anspruch zu vernehmen. Doch im gleichen Augenblick stellen wir zu unserm Erstaunen fest, daß dieses Wort Gottes sich ganz menschlich gibt und menschlich angenommen sein will. Überall in der Bibel lesen wir, was Menschen verstanden haben, als Gott in ihrer Sprache mit ihnen redete, und was sie ihm in ihrer Sprache geantwortet haben. Das Menschliche haftet keineswegs als ein Mangel dem Gespräch zwischen Gott und den Menschen der Bibel an. Er bedeutet durchaus keine Hemmung. Es ist im Gegenteil seine sachgemäße Ausdrucksweise. Denn in der menschlichen Sprache offenbart sich Gottes größtes Geheimnis, nämlich seine Menschlichkeit. Der ganz und gar menschliche Charakter ist das Kennzeichen seiner einzigartigen göttlichen Hoheit, die jeder Art von Vergötzung das Ende bereitet.

Die Versuchung ist groß, aus der Bibel etwas Sakrales zu machen, wie einige Religionen das mit den Schriften tun, die sie anbeten, etwa mit dem Koran oder den Veden. Man kann einen Hang zu dieser Vergötzung schon in der Bibel selbst wahrnehmen. Aber der falsche Begriff des Sakralen, der Götzen schafft, löst sich in nichts auf, wenn Gott seine wahre Heiligkeit in der Bibel durch seine Menschlichkeit offenbart und so aus der Bibel das menschlichste Buch der Weltliteratur macht.

2.

Der Exeget der Bibel muß darum vor allem die Sprachen lernen und immer besser die Sprachen lernen, in denen die Bibel geschrieben ist, das Hebräische, das Aramäische, das Griechische sowie die verwandten Sprachen, ihren Wortschatz und ihre Grammatik. Er muß den Unterschied der literarischen Gattungen beachten. Er muß sich Mühe geben, die Mentalität der biblischen Menschen zu verstehen. Er muß ihre Psychologie kennenlernen, ihre Sitten und Riten, ihre Geschichte und ihre Geographie. Denn es genügt nicht, Gott und Menschen reden zu hören; man muß wissen, wovon sie sprechen.

Wir kennen den unglücklichen Verlauf eines Gesprächs, bei dem wir den Worten des andern voreilig den Sinn geben, unter dem sie uns geläufig sind, und seine Gedankenführung unserer Denkweise unterwerfen. So sind wir unfähig, das Neue zu empfangen, das er uns mitteilen möchte. Das Gespräch endet mit der Feststellung, daß wir einander nicht verstehen, weil die gleichen Worte nicht den gleichen Sinn für ihn wie für uns haben; seine Logik scheint uns unlogisch.

Dürfen wir überhaupt hoffen, einen Menschen ganz zu verstehen, der eine fremde Sprache spricht? Doch, so erstaunlich das ist: es gehört wesentlich zur Einheit des Menschengeschlechts, daß den Menschen die Möglichkeit verliehen ist, sich in verschiedenen Sprachen einander mitzuteilen. Wenn die Vielfalt der Sprache die Verständigung erschwert, so ist sie zugleich eine unerschöpfliche Bereicherung. Was ein Mensch in seiner Sprache sagt, kann in alle andern Menschensprachen übertragen werden. Das gilt gewiß und in erster Linie für die Bibel. Doch sollen wir nicht voreilig übersetzen wollen. Es handelt sich nicht darum, das, was wir lesen, schnell unsren Gedanken anzupassen. Wir sollen uns vielmehr darauf einstellen, andere Menschen anzuhören, die nicht unsere Sprache sprechen und etwas mitzuteilen haben, das wir nicht kennen und das wir uns nicht selber sagen können, das eben damit unser eigenes Denken verändert.

Statt die Wörter der biblischen Texte durch Wörter unserer Sprache zu ersetzen, versuchen wir als Exegeten, den Sinn jedes Wortes in der Bibel zu bestimmen, nicht nur, was es im allgemeinen meint, sondern was es in einem bestimmten Zusammenhang bedeutet und wie es in einem andern Zusammenhang in einer etwas abgewandelten Bedeutung gebraucht wird. Denn ein Wort gewinnt seinen bestimmten und manchmal einen neuen Sinn durch den Gebrauch. Das hebräische Wort *qadosch* z. B. ist richtig übersetzt mit «heilig». Aber was heißt «heilig»? So wenig [3] im Deutschen jedermann mit diesem Wort den gleichen Begriff verbindet, so sorgfältig müssen wir unterscheiden, was *qadosch* im levitischen Gesetz, was es im Munde des Propheten Jesaja und was es wiederum an andern Stellen des Alten Testaments bedeutet.

3.

Die im Alten Testament gesammelten Schriften erstrecken sich über mehr als tausend Jahre, in denen das Denken und die Ausdrucksweise eine lange Entwicklung erfahren haben. Immerhin stoßen wir auf einen gemeinsamen Grundbestand, der bald ärmer, bald reicher wird. Ohne schematisieren zu wollen, können wir einige charakteristische Züge hervorheben. In der Bibel ist eng verbunden, was wir gewöhnlich trennen, wenn wir es unterscheiden, nämlich das Geistige und das Stoffliche. Das schlagendste Beispiel liefert uns das Wort *ruach*, das sowohl für Wind wie für Geist gebraucht wird. Das bringt den Exegeten gleich am Anfang des Schöpfungsberichtes in Verlegenheit: ist mit der *ruach elohim*, die über dem Urgrund schwebt, der Geist Gottes oder ein Gottessturmwind gemeint?

Für die Menschen der Bibel ist alles konkret; sie denken nicht in Abstraktionen. Alles ist mehr oder weniger belebt, Sichtbar und Unsichtbar gehen ineinander über.

Das ist charakteristisch für «die primitive Mentalität», aber auch für hohe Poesie. Der Inhalt und die Form sind unzertrennlich verbunden. Das Allgemeine wird im Besonderen erfaßt. Der Leib und die Seele sind eine Lebenseinheit. Der Mensch «hat» nicht eine Seele, er «ist» eine Seele, «eine lebendige Seele», die nur leibhaft wirklich lebt. Ihr Zentralorgan ist das «Herz», Zentrum ebensowohl des Denkens wie des Wollens, des Gefühls und der Empfindungen der fünf Sinne.

Die biblischen Wörter wollen in diesem Vollsinn verstanden sein. Der Israelit sagt: «Ich habe gesehen», wenn er eine Tatsache feststellt oder eine Erfahrung berichtet. Ebenso sind die Wörter für Wesen und Ereignisse «gesehen», die Wörter sind «Bilder», die Sprache dieser Menschen ist eine Bildersprache. Hüten wir uns jedoch davor, diese Bildwörter für Einbildungen zu halten! Sie sind geprägt durch die Eindrücke, die der Mensch wahrnimmt. So sieht er das, was er erkennt. Gewiß kann ich mich irren oder gar betrügen, wenn das, was ich erkennen soll, sich mir nicht so darstellt, wie es wirklich ist, oder wenn ich mich weigere, es so zu sehen, wie es sich darstellt. Meine Erkenntnis und ihr Ausdruck sind um so wahrhaftiger, als der Gegenstand mir so erscheint, wie er ist, und ich fähig bin, ihn so zu sehen. Sie finden vielleicht, das sei ein sehr subjektiver Begriff der Wahrheit. Man kann ihn ebenso gut als objektiv bezeichnen. Denn die Wahrheit ist die echte Beziehung von Subjekt und Objekt. Für die biblische Anschauung gibt es kein «Ding an sich». Alles Sein ist ein Sein für den andern. Und ich habe nichts wirklich erkannt, solange ich seine Beziehung zu mir nicht anerkannt habe.

Nach dem biblischen Bericht hat Adam dadurch sprechen gelernt, daß er jedem Tier, das Gott im Bilderbuch der Schöpfung ihm zeigte, einen Namen gab. Am Schluß stellt Gott fest, Adam habe «die Gehilfin, die ihm gleich ist», nicht gefunden. Adam hatte eben, indem er jedem Lebewesen seinen Namen gab, zugleich bestimmt, was jedes von ihnen ihm bedeute. Zuvor hatte Gott beim Erschaffen seinen Geschöpfen, die er durch sein Wort ins Dasein gerufen hatte, auch ihren Beruf, ihre Funktion im Weltall bestimmt, indem er sie bei ihrem Namen nannte.

Die *Nomina*, d. h. die Nennwörter, die ein Wesen oder ein Ding bezeichnen, sind deshalb in der Bibel richtige *Namen*, die sagen, wer und was die sind, die so heißen, genau wie wenn ein Mensch sich einem andern vorstellt mit den Worten: «Ich bin der und der, ich heiße so und so.» Oder wenn der andere ihm sagt: «Ich kenne Sie, Sie sind der und der.» Wir können zwar den Namen und den Namensträger unterscheiden, aber wir können sie nicht trennen. Ein Wesen ist uns soweit bekannt, als uns sein Name etwas sagt. Und weil jedes Wesen das, was es ist, in seiner Beziehung zu andern ist, kann es vorkommen, daß die Veränderung der Stellung eines Menschen zu einer Namensänderung führt, daß z. B. Abram Abraham genannt wird und Hosea Josua.

Alle Wörter der Bibel drücken Beziehungen des Lebens aus. Dem müssen wir Rechnung tragen, vor allem, wenn wir den Sinn grundlegender Begriffe wie Wahrheit, Glaube, Hoffnung, Gerechtigkeit und andere erfassen wollen. Jeder von ihnen entspricht einer bestimmten Beziehung zwischen Gott und den Menschen und der Menschen zueinander.

Die *Verben*, die Tätigkeitswörter, sagen, wie die *Nomina* leben, was ihre Geschichte ist. Denn die Menschen der Bibel erleben Geschichte, und alle miteinander nehmen teil an dem großen Drama Gottes. Das Hebräische braucht die eine Vokabel *dabar* für «Wort» Und für «Geschichte». Die biblische Geschichte ist Wort, und das Wort der Bibel ist Geschichte. Der Gott Israels ist der Herr der Geschichte. Das hat man oft bemerkt. Aber haben wir den gleichen Begriff der Geschichte wie die Israeliten? Was ist der biblische Begriff der Zeit?

Die Konjugation des hebräischen Zeitworts folgt nicht dem Schema der drei Zeitstufen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obwohl die Israeliten diese Zeitstufen auch empfinden und auf ihre Weise ausdrücken, so ist ihnen doch eine andere Unterscheidung wesentlicher. Sie unterscheiden die «geschlossene Zeit» von der «offenen Zeit», die «ruhende Zeit» [5] von der «bewegten Zeit». Die eine dieser Verbalformen drückt das Sein aus, die andere das Werden; die eine beschreibt einen Zustand, die andere zeigt eine Handlung. Wir können den Unterschied dieser beiden «Zeitformen» vergleichen mit dem Unterschied zwischen einem stehenden Lichtbild und der kinematographischen Handlung der Personen auf dem Lichtbild.

Die Auffassung der Zeit in der Bibel folgt also nicht einseitig dem linearen Schema unter Ablehnung des zyklischen. Die biblische Geschichte bewegt sich auf einer Linie, auf der es ein Vorher und ein Nachher gibt; sie hat aber zugleich eine Mitte und dreht sich um Kreise, die sich erweitern und verengen.

Die Bibel ist das Textbuch eines Dramas, in dem es keine Monologe im strengen Sinn des Wortes gibt, weil jedes Wort ein Element des Dialogs ist, mit dem Gott sich den Menschen und zugleich die Menschen sich einander mitteilen. Jedes Wort erwartet seine Antwort; es erfüllt sich mit seiner Antwort, sonst verhallt es.

Der Dialog wird durch Gott eröffnet. Sein Wort erschafft seinen Partner ebensowohl wie alle Umstände und Ereignisse des Dialogs. Zweck und Ziel des ganzen Dramas ist Gottes Wille, seinen *Namen* zu verkündigen, d. h. sich selbst zu erkennen zu geben. Wer wissen möchte, wie Gott «an sich» ist, in der Meinung, das sei das tiefste Geheimnis, erhält in der Bibel keine Antwort. Denn das tiefe Geheimnis, das Gott durch sie offenbart, besteht darin, daß er nicht «an und für sich», sondern ganz für die da ist, die er liebt.

Der Herr hat Mose offenbart, er heiße «Ich bin, der ich bin» in der Verbalform der offenen Zeit, d. h. «Ich werde mich zu erkennen geben, indem ich meinen Namen auslege durch mein Handeln an und mit euch durch die Jahrhunderte hindurch».

Die Exegese analysiert diesen Dialog, um seinen Verlauf möglichst genau zu verfolgen und die Erkenntnisse, die darin mitgeteilt werden, möglichst deutlich hervorzuheben. Sie beeile sich jedoch nicht, Prinzipien daraus abzuleiten! Wir fälschen nämlich die Offenbarung, sobald wir ihre Bewegung anhalten, wenn wir ihre Mitteilungen systematisieren, wenn wir die Freiheit einem Gesetz unterwerfen, wenn wir dem durch und durch persönlichen Charakter der Wahrheit Abbruch tun.

Denn überall in der Bibel macht sich ein persönlicher Wille geltend, der allerpersönlichste, der Wille Gottes. Er ist nie launenhaft, er ist aber völlig frei und läßt sich nie festlegen oder durch ein Gesetz ersetzen. Dies um so weniger, als Gottes ganze Absicht darauf ausgeht, mit den Menschen die Gemeinschaft der Liebe zu verwirklichen, wo einer dem andern sich in voller Freiheit und rückhaltlos gibt, unter bestimmten innern und äußern Umständen, die unaufhörlich wechseln und niemals genau die gleichen sind.

In der Vielfalt der Partner, der Zeiten und der Orte gibt Gott sich zu erkennen. Er ist stets derselbe. Der Exeget bemüht sich, die Züge seines Charakters hervorzuheben, seine Absichten, seine Eigenschaften, seine Gaben, seine Forderungen, sein Handeln und seine Reaktionen. Er stellt fest, daß Gottes Begegnungen mit Menschen bei aller Mannigfaltigkeit doch ein einheitliches Ganzes sind. So gewiß jeder Einzelne nur unter bestimmten und beschränkten Bedingungen daran teilnimmt, so gewiß hat jeder in dem ihm zugemessenen Maß Anteil am Ganzen und leistet er seinen Beitrag zum Ganzen. Das Ganze ist nicht nur die Summe der persönlichen Erfahrungen; in den persönlichen Erlebnissen verwirklicht sich das ursprünglich Vollständige. Wir meinen, das Einzelne zu erfassen, indem wir es aus dem Gemeinsamen lösen. In der Bibel vollendet sich das Individuum in der Gemeinschaft, und die Gemeinschaft begründet das Individuum.

Die biblische Überlieferung kümmert sich wenig um Autorenrechte; ebensowenig beschränkt sie die Tragweite eines Ereignisses oder einer Mitteilung auf die ersten Teilnehmer. Sie gibt die Erlebnisse einer Generation als Versprechen und Warnung weiter an die folgenden Generationen, indem sie manchmal neue Erlebnisse ähnlicher Art in den Bericht der früheren einträgt.

So stellt sich die heilige Geschichte in der Bibel als ein einziges großes Erlebnis dar, an dem alle Generationen des auserwählten Volkes gesamthaft teilnehmen. Der Prophet Amos kann z. B. seine Zeitgenossen im 8. Jahrhundert vor Christus anreden als «die ganze Familie, die Gott aus Ägypten heraufgeführt hat» (Amos 3,1). Das Leben Israels durch die Jahrhunderte hindurch ist der Lebenslauf eines Individuums, das geboren wird und aufwächst. Gott «hat es gegängelt und auf den Arm genommen», wie der Prophet Hosea (Kap. 11) sagt. Dann kam das Flegelalter, wo der Knabe sich emanzipierte, und später die weiteren Entwicklungsstufen. So kann der Prophet Ezechiel (Kap. 16) die Geschichte Jerusalems erzählen als das erschütternde Abenteuer eines heidnischen Findelkindes, das Gott aus Mitleid aufliest und erzieht und als seine königliche Gemahlin krönt, und das dann seine Schönheit durch Buhlerei schändet.

Gleichwie im Leben eines Einzelnen jede Stunde ihren besondern, einmaligen Inhalt hat und zugleich in jeder Stunde derselbe Einzelne die Ganzheit seines Lebens lebt, so ist das auserwählte Volk in jedem Zeitalter als Ganzes gegenwärtig und nimmt jede Generation vollen Anteil am Auftrag Gottes und an der Verantwortung des Volks.

Haben wir das einmal verstanden, so sind wir besser imstande, der Vielfalt und der Einheit der Bibel gerecht zu werden.

4.

[18] Diese kurze Skizze von der Eigenart der biblischen Denkweise läßt spüren, was die Arbeit des Bibelexegeten schwierig gestaltet. Um die Schriften richtig auszulegen, muß er die Texte zuerst zerlegen. Ohne Literarkritik und historische Kritik läßt sich die Analyse nicht durchführen. Wir suchen die erste Form eines Berichts, damit wir feststellen können, inwiefern er später umgestaltet wurde. Wir versuchen die einzelnen Worte und die einzelnen Ereignisse in ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. Wir bestimmen, so gut es geht, was im Buch des Propheten Jesaja seinerzeit von dem Manne dieses Namens gesagt und geschrieben wurde, indem wir es unterscheiden von Stücken, die später beigefügt wurden. Mit solchen Untersuchungen lösen wir die Komposition der biblischen Bücher auf. Wir trennen, was sie vereinigen. Dieses wissenschaftliche Verfahren entspricht dem Sezieren, das der Anatom an einer Leiche vornimmt.

Ist das wirklich unsere Aufgabe? Dürfen wir das tun? Ja. Ein Exeget, der sich weigerte, das zu tun, [19] würde sich weigern, die wirkliche Gestalt der Bibel anzuerkennen. Die kritische Analyse hilft uns, die verschiedenen Elemente eines Textes herauszufinden, ihr Gewicht richtig einzuschätzen, ihre Struktur, ihre Funktion, ihren Wert. Wir haben die analytische Methode um so nötiger, als die Mentalität der biblischen Schriften uns ungewohnt ist. Leichtfertig denken wir, jene Mentalität, die wir «primitiv» nennen, oder das dichtende Denken ermangle der Logik und des Unterscheidungsvermögens, als könnte nicht ihre Logik und ihr Unterscheiden in Wahrheit wirklicher, lebendiger, feiner und tiefer sein als unsere rationalistischen Kategorien. Heil dem Exegeten, dem es gelingt, diese Logik und die Unterscheidungen in Texten zu entdecken, wo auf den ersten Blick alles vermischt scheint, weil alles vereint ist!

Die kritische Analyse dient ferner dazu, in dem großen Dialog zwischen Gott und seinen Partnern zu unterscheiden, was von der einen und was von der andern Seite beigetragen wird, was je nachdem das Gespräch verwirrt, was klärend wirkt, die Mißverständnisse, die Irrtümer und das Durchblitzen der Wahrheit.

Das Unternehmen ist heikel. Nicht nur sind die Ergebnisse der literarischen und historischen Kritik oft ungewiß und niemals endgültig. Es kann auch sehr wohl so sein, daß die eigentliche

Absicht eines Textes sich nicht in der Gestalt findet, die von der Exegese als die «echte» und die «historische» bezeichnet wird, sondern in den späteren Auswirkungen und Ausdeutungen des ersten Textes.

Auf alle Fälle sind die kritische Analyse und das Bemühen, eine Entwicklung der Geschichte und des Denkens, der Glaubensweisen und der Institutionen Israels zu rekonstruieren, nur ein Teil der Exegese. Die Fachleute, die behaupten, die streng wissenschaftliche Exegese habe sich darauf zu beschränken, und was darüber hinausgehe, sei theologische Interpretation oder erbauliche Meditation, täuschen sich. Die Gelehrten, welche die biblischen Schriften ausbeuten, um eine Geschichte Israels zu rekonstruieren, tun eine interessante Arbeit und leisten der Exegese einen guten Dienst; aber sie erfassen das, was die Texte sagen wollen, nicht oder doch nur teilweise. Sie brechen das Textgebäude ab und bauen dann mit dem Material, das sie sich damit verschafft haben, etwas Eigenes auf.

Der Vergleich ihrer Konstruktionen mit dem, was in der Bibel steht, bringt uns den Unterschied und damit die Eigenart der Bibel stärker zum Bewußtsein. Zwei verschiedene Auffassungen von Geschichte zeichnen sich ab. Die moderne Geschichtsforschung wendet ihren Blick rückwärts (wie Lots Weib), während alle Zeugnisse des Alten Testaments vorwärts schauen (wie Abraham). Was unsere Geschichtsforschung als vergangen betrachtet, gibt das Alte Testament als gegenwärtig weiter. Die Zukunft ist der Sinn der Vergangenheit; in diesem Sinne werden die Dokumente abgefaßt und von einer Generation der andern übermittelt. Diese Dokumente wollen nicht als Grabsteine eines Friedhofs entziffert werden; sie sind Wegweiser, die das Volk auf seiner Wanderung durch die Zeit zum Ziel hinleiten. Das Ziel ist's, das von Anbeginn das auserwählte Volk in Bewegung setzt und seine Berufung rechtfertigt, das es ständig neu aufbrechen läßt, im Aufbruch Abrahams, im Aufbruch der Passahnacht, im Aufbruch aus jedem Halt zur Heimkehr in das Reich Gottes.

Das soll die Exegese herausarbeiten. Sie wird die Beweggründe der Wanderung aufweisen, die Versprechen und die Befehle, die Freuden und die Mühen, den Gehorsam und die Untreue, die guten Etappen und die Abwege, die Ermutigungen und die Zurechtweisungen.

Ist aber nicht diese biblische Auffassung schon eine Interpretation der Geschichte Israels? Ohne Zweifel ist sie das. Und seien wir im klaren: jede Darstellung der Geschichte Israels ist immer auch eine Interpretation. Der Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte Israels und der Bibel liegt nicht darin, daß hier nicht, wie es in der Bibel der Fall ist, die Geschichte gedeutet würde. Jedes Wort ist Ausdruck eines Gedankens.

Jeder Name, mit dem wir ein Ding bezeichnen, ist mehr als das Ding an sich; mit dem Namen geben wir ihm einen Sinn, eignen wir es uns in bestimmter Weise an. Irgend etwas, das geschieht, ist als solches noch nicht Geschichte. Es wird Geschichte in dem Maß, als es erlebt, verstanden, erzählt wird. Die großen Historiker wissen das gut und deuten immer die Geschichte, indem sie sie schreiben. Die sich einander fortlaufend ablösenden und korrigierenden Darstellungen der Geschichte Israels, die mit den Ergebnissen der literarischen und historischen Kritik entworfen werden, helfen uns, die in den biblischen Texten liegende Deutung von einer neuen Seite und womöglich genauer zu erkennen.

Die Aufgabe ist noch komplizierter und interessanter. Das Verständnis der heiligen Geschichte, das sich in der biblischen Tradition durchgesetzt hat, wird nämlich in der Bibel selbst durch andere Auffassungen bestritten. Die Frage, was das rechte Verständnis der Geschichte Israels sei, ist die Hauptfrage in der Auseinandersetzung Gottes mit seinem Volke. Sie gibt dem biblischen Drama seine eigentümliche Spannung. Die Propheten vertreten dabei Gottes Auffassung. Durch sie erklärt Gott, wie von ihm aus das gemeint ist, was mit Israel

geschieht. Das Volk aber und seine Führer sind wenig bereit, diese Interpretation anzuerkennen. Israel will sich nicht so verstehen, wie Gott es versteht.

Der Gegensatz wird schließlich so ausschließlich, das Selbstverständnis Israels, nach dem es leben will, ist schließlich dermaßen das Gegenteil der Gedanken [20] Gottes, daß das Dasein dieses auserwählten Volkes für Gott keinen Sinn mehr hat. Es ist für ihn zur größten Gefahr geworden. Denn so werden die andern Völker, wenn sie mit dem als Zeuge auserwählten Volk in Berührung kommen, nicht zu der wahren Erkenntnis seiner Gottheit, sondern in die Irre geführt. Sie werden sich ein falsches Bild von ihm machen. Das einzige Mittel, dieser Gefahr zu begegnen, besteht für Gott darin, daß er den Gegensatz zwischen ihm und seinem Zeugen in seiner ganzen Schärfe ans Licht bringt durch *das Ende Israels*. Die Verkündigung des Endes Israels und die Rechtfertigung des Todesurteils durch die Propheten des 8. und des 7. Jahrhunderts vor Christus ist der Höhepunkt des Alten Testaments.

In wunderbarem Widerspruch zu allem, was man annehmen müßte, löscht nach der Botschaft der Propheten dieses Ende Israels keineswegs die Offenbarung aus, die Gott ein für allemal an das Dasein Israels gebunden hat. Sie vollendet sich vielmehr darin. Das Ende Israels ist nicht das Ende des Gottes Israels. Es zeigt, daß Israel den Bund gebrochen hat, zugleich aber, daß Gott ihn mit ewiger Treue hält. Durch das Ende Israels erweist sich Gott vor aller Welt als heilig, d. h. als der einzige wahre Gott im Gegensatz zu allen Illusionen und falschen Vorstellungen. Im Ende Israels triumphiert seine souveräne Gnade. Da wird offenkundig, daß und wie er das Unmögliche möglich macht: Er rettet die sündige Menschheit durch das Gericht.

Angesichts dieser Aussagen stellt sich noch einmal die Frage: ist das nicht eine Deutung? Wir können nur wieder antworten: doch, es ist eine Deutung. Dann fragt es sich aber, ob sie sachlich richtig ist. Könnte sie nicht die unerhörte geistige Leistung eines großen Juden in der babylonischen Gefangenschaft sein, der sich diese Deutung zurechtlegte, um die Katastrophe seiner Nation ertragen zu können den Glauben an den Heiligen Israels zu retten?

Der Exeget wird alles aufwenden, um diese scheidende Frage abzuklären und womöglich sichere Antwort zu finden. Er wird immer wieder Text um Text nachprüfen. Er wird untersuchen, ob das Ende Israels in diesem wunderbaren Sinne wirklich der Punkt ist, in dem sich die Grundlinien des Alten Testaments schneiden, oder ob sie in anderen Richtungen verlaufen. Doch wird das Ergebnis solcher und anderer sie ergänzender Untersuchungen nicht entscheiden können, ob diese Sinngebung der Geschichte Israels authentisch ist oder nicht, d. h. ob sie von Gott gegeben oder nur von Menschen erdacht ist, ja ob überhaupt wirklich Gott durch die Bibel zu Menschen spricht oder ob da nur Menschen über Gott reden. Es gehört zum eigensten Wesen des Alten Testaments, daß es den Leser unausweichlich vor diese Frage stellt und daß diese Frage nicht durch die Wissenschaft, sondern nur durch den Glauben beantwortet werden kann.

5.

Immerhin kennen wir eine Exegese, die eindeutig für die Wahrheit des Alten Testaments einsteht. Das ist die Auslegung, die das Neue Testament vom Alten Die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments erklären einmütig: Jesus von Nazareth ist in Person die göttliche Wahrheit des Alten Testaments.

Er ist Mensch unter Menschen, ein Jude unter den Juden. Damit bestätigt er, was das ganze Alte Testament behauptet, nämlich daß Gott mit den Menschen menschlich rede, daß er sich den Menschen durch Menschen mitteile, daß Israel sein auserwählter Zeuge sei, daß die Offenbarung seiner Hoheit sich in der Niedrigkeit seiner Menschlichkeit vollende.

Wie im Alten Testament das Wort Gottes so mitgeteilt wird, wie ein Mensch es verstanden, oft sogar schlecht verstanden hat, so ist das ewige Wort Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist, die Gotteserkenntnis Jesu. Er glaubt, daß Gott sein Vater ist. Er hat verstanden, daß Gott ebensowohl der Vater aller Menschen ist. Dies seinen Brüdern zu verkünden, hat der Vater ihn gesandt.

Er unterrichtet sie nicht in einer Lehre. Er verpflichtet sie nicht auf Prinzipien. Er nimmt sie in seine persönliche Gemeinschaft mit dem Vater auf, so daß sie alle mit ihm zusammen die ewige Liebe des Vaters erleben.

Auf diese Weise bilden sie alle in Zeit und Raum *einen «Leib»*. Jesus ist das Haupt dieses Leibes. Von ihm hängen alle Lebensregungen der Glieder ab, und jede Zelle nimmt teil am Wachstum des Leibes, an seinen Freuden und an seinen Leiden.

Was soll das heißen?! Adam und Eva, Abraham und Sara, Jeremia und Esther und die ganze Menge des alttestamentlichen Volkes hätten mit und durch Jesus gelebt, der doch erst Jahrhunderte nach ihnen geboren ist? Ja! Augustinus hat einmal diese Lebenseinheit des Leibes Christi mit einer anormalen Geburt verglichen, bei der zuerst die Füße des Kindes aus dem Mutterschoß kommen, hernach die übrigen Glieder und erst am Schluß der Kopf. Obschon der Kopf zuletzt erscheint, hat er doch schon von Anfang an die Zehen und alle andern Glieder bewegt. «So verhält es sich auch mit dem Herrn Jesus Christus. Bevor er im Fleisch erschien und gewissermaßen aus dem Mutterschoß seines Geheimnisses den Menschen unter die Augen trat als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, hat er schon in den Vätern und Propheten einen Teil seines Leibes vorausgeschickt, wodurch er als mit einer herausgestreckten Hand sein Geborenwerden angezeigt hat. Alle Heiligen, die vor der Geburt unseres Herrn Jesus Christus auf Erden waren, hingen doch unter dem Haupt, wiewohl vor ihm geboren, mit dem universalen Leib zusammen [21] dessen Haupt er ist» (*De. Cat. Rud.* III, 6 und XIX, 33)

«Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, daß solches zu seiner Zeit gepredigt würde» (1. Tim. 2,5). Jesus will nicht allein mit dem Vater leben. Er will dieses Leben mit seinen Brüdern teilen. Darum kennt man ihn nicht, wenn man ihn für sich allein betrachtet. Die Fülle seines Lebens erschließt sich im Leben seiner Brüder. Soweit wie wir die Erfahrungen der Männer und Frauen im Alten Testament wahrnehmen, ermessen wir die Weite und die Mannigfaltigkeit der Kraft Jesu. Selbst jene Menschen, die Jesus am See Genzareth und in Jerusalem begegnet sind, und sie vor allen andern, mußten sich an die Schriften des Alten Testaments wenden, «um die Liebe Christi zu erkennen und mit allen Heiligen zu begreifen, welches da sei ihre Breite und ihre Länge und ihre Tiefe und ihre Höhe» (Eph. 3,18f.).

Und doch! Besteht wirklich diese vollkommene Gemeinschaft zwischen Jesus und Israel? Hat Israel ihn nicht verworfen? Ach ja! Da bricht tatsächlich ein Gegensatz zwischen Jesus und dem Alten Testament auf, der viel tiefer ist als die Unterschiede der Stufen einer Entwicklung. Die Tatsache, daß Jesus durch die Juden den Heiden zur Hinrichtung ausgeliefert wurde mit der Begründung, er habe das Heiligste der israelitischen Religion gelästert, bestätigt unsere frühere Feststellung, daß das Gespräch Gottes mit seinem Partner als völliges Mißverständnis endet. Aber nun ist eben das Evangelium zugleich der Gipfel des Paradoxes durch die Verkündigung, daß in diesem Ende Israels Gottes Treue und das Werk seiner Erlösung sich vollenden. Der Christus stirbt für die, die ihn zum Tod verurteilen. So gewiß alle Menschen des Alten Bundes mitschuldig sind am Tod Jesu, so gewiß haben sie alle teil an seiner Gnade.

Alles, was wir im Alten Testament lesen, zeigt uns, wie Menschen ein Leben leben, das allein und ganz darin begründet ist, daß Jesus sein Leben mit ihnen teilt. Wir sehen, wie sie sich schuldig machen an seinem Tode, wie sie an seinem Leiden teilnehmen müssen, wie sie seine Auferstehung «atmen».

«Was jenen widerfuhr, geschah als Vorbild für uns, und geschrieben wurde es zur Warnung für uns, denen das Ende der Zeiten nahe bevorsteht», erklärt der Apostel (1. Kor. 10). Das ist wahr, wiewohl jedes Leben einmalig ist und nie eine Lage sich genau gleich wiederholt. Die Mannigfaltigkeit, der wir im Alten Testament begegnen, zeigt das. Das Erdenleben Jesu macht einen tiefen Einschnitt zwischen dem, was vorher war, und dem, was nachher kommt. Unsere Lage heute ist nicht mehr dieselbe wie jene der Christen im 16. Jahrhundert nach Christus. Diese Unterschiede müssen wir wohl beachten. Aber alle Unterschiede können nur den unerschöpflichen Reichtum, den Gott der gesamten Menschheit in Jesus Christus geschenkt hat, in helleres Licht rücken. «Denn es ist unter dem Himmel kein anderer Name gegeben, durch den wir sollen selig werden» (Apg. 4,12). Gott spricht seinen Namen einzig und vollständig in dem Namen Jesus aus. Das heißt; Gott offenbart sich persönlich allein in Jesus. Der ganze Inhalt des Alten und des Neuen Testaments hat nur den einen Sinn, diesen Namen Gottes in seiner ganzen Fülle mitzuteilen.

Die Exegese, die jeden Text darnach fragt, was er zu dieser Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus beitrage, ist die einzige Exegese, die der Absicht entspricht, in der die Texte der Bibel geschrieben und weitergegeben sind.

6.

Die Methode dieser «christologischen» Exegese, die damit rechnet, daß Jesus Christus *das* Wort in allen Worten ist, ist weder Allegorese noch Typologie. Die Allegorese will, wie ihr Name sagt, die Worte etwas «anderes sagen» lassen als das, was ihre eigene Absicht ist. Auf die Bibel angewendet, arbeitet sie unter der falschen Voraussetzung, die Texte trügen nichts bei zu der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, wenn man sie in ihrem eigentlichen Sinn verstände.

Die Methode, die man als die «typologische» bezeichnet, hat die Meinung der Worte «*typos*» und «*typikos*» im griechischen Neuen Testament mißverstanden. Wenn Paulus den Korinthern schreibt, was dem Volke Gottes im Alten Bunde widerfuhr, sei «typisch» und es sei aufgeschrieben, um die Christen aufmerksam zu machen auf das, was ihnen heute widerfahre, so meint er mit «typisch», es sei «beispielhaft». Die Vulgata hat «*typikos*» durch «*in figura*» übersetzt. Daraus ist das Mißverständnis entstanden, die christliche Auslegung alttestamentlicher Texte müsse im buchstäblichen Wortlaut Figuren und Symbole des Christus suchen.

Dieses Mißverständnis zog und zieht auch heute noch seine Kraft aus dem Empfinden, das meiste in den alttestamentlichen Texten sei, buchstäblich verstanden, zu menschlich, zu irdisch, als daß es einen Christen erbauen könnte. Augustin verrät dieses Empfinden, wenn er die exegetische Regel formuliert: «Was immer in Gottes Redeweise wörtlich genommen weder mit den guten Sitten noch mit der Wahrheit des Glaubens übereinstimmt, das mußt du als figürlich (bildlich) gesprochen verstehen» (*Doct. Christ. Lib. III, cap. X, 14*).

Nein! Wenn ein Text, buchstäblich verstanden, eine Schwäche der «Heiligen» aufdeckt, ihre Unehrlichkeit, ihre Lügen, ihre Irrtümer, ihren Mangel an Glauben und was wir sonst noch zu

unserer Schande an uns selbst wahrnehmen, so müssen wir diesen Text buchstäblich annehmen, damit wir uns recht schämen [22] und besser ermessen, worin die echte Gemeinschaft des heiligen Gottes mit Sündern besteht und was für Menschen das sind, die Jesus seine Brüder nennt, ohne sich ihrer zu schämen.

Falsch ist auch jene exegetische Methode, die die Texte «vergeistigen» will.

Nein! Gottes Wort ist nicht dazu Fleisch geworden, daß wir die Aufgabe hatten, es zu vergeistigen. Die Bibel lehrt uns, daß Gott Geist ist und daß er, um sich als solcher zu offenbaren, die Welt geschaffen hat. Seinen Geschöpfen in ihrer Geschöpflichkeit will er sich zu erkennen geben. Sein Partner vor allen andern Wesen ist der Mensch von Fleisch und Blut. Ach ja! Der Mensch entspricht nicht dieser hohen Berufung. Warum nicht? Etwa deshalb, weil er zu menschlich ist? Ist's nicht, nach der Bibel, vielmehr umgekehrt, weil er um jeden Preis sein Menschsein hinter sich lassen und sich zu etwas Höherem erheben will, das ihm göttlicher scheint? Durch diesen Versuch zerstört er sich. Um das entscheidende Werk Gottes zu retten, wird Gottes Sohn selbst Mensch, ein Mensch, der ißt und trinkt, arbeitet und schläft, sich freut und leidet, ein Mensch, der stirbt. Exegetisches Vergeistigen der Bibel ist der vollkommene Widersinn. Je buchstäblicher wir die Heilige Schrift verstehen, um so besser treffen wir den Sinn des Heiligen Geistes. «A Spiritu Sancto unicus solum intenditur ubivis sensus, literalis.» (Durch den Heiligen Geist wird nur der *eine* Sinn überall in den Blickpunkt gerückt: der wörtliche Sinn.)

Im Augenblick, wo wir die exegetischen Methoden ablehnen, die mit der irrgen Annahme arbeiten, der buchstäbliche Sinn habe es nötig, auf eine höhere Ebene gehoben zu werden, müssen wir an das erinnern, was wir über den literarischen Charakter der biblischen Schriften sagten. Ihre Ausdrucksweise ist sehr reich. So wenig die biblischen Aussagen es deshalb nötig haben, durch uns bereichert und überhöht zu werden, so wenig ertragen sic es, durch unser modernes Denken verflacht zu werden. Sie wollen in ihrer ganzen Fülle erfaßt sein. Ihre Sprache ist in weitem Maß bildhaft. In ihr ist das Stoffliche mit dem Geistigen vereinigt, das Individuelle mit dem Gemeinsamen, das Sichtbare mit dem Unsichtbaren. Der Ewige ist gegenwärtig im Zeitlichen.

Statt zu entzweien, was vereinigt ist statt zuerst die Buchstaben des Geistes zu entleeren, um nachher die Buchstaben durch Verflüchtigen in «Geist» umzuwandeln, muß der Exeget den eigentümlichen Sinn der Texte erfassen. Seine Aufgabe ist nicht, dem Text einen Sinn zu geben, sondern den Sinn zu suchen und anzunehmen, den der Text bereit hält. Nur so erneuert die Exegese unser Verständnis. Oft nötigt sie uns, gewohnte Auslegungen und für sicher gehaltene Ergebnisse aufzugeben. Das mag schmerzlich sein. Aber die Opfer, die wir bei ehrlicher Arbeit bringen, können uns zu neuen Entdeckungen führen, zu richtigeren Beobachtungen im einzelnen, zu klarerer, weniger durch Illusionen getrübter Schau der Wahrheit.

Die Entdeckungen der Exegese nehmen kein Ende, nicht bloß wegen der Phantasie der Forscher – wie bei aller Wissenschaft hat die Phantasie auch bei der Exegese einen wichtigen Dienst –, sondern vor allem wegen des eigentümlichen Charakters der Texte. Denn der Verfasser der Bibel ist der Heilige Geist.

Ist der Heilige Geist der Autor, sollte dann nicht die rechte Methode der Exegese «pneumatatisch» oder «pneumatologisch» sein? Nein. Der Heilige Geist läßt sich niemals als Methode handhaben. Er ist Gottes Freiheit. Seine Freiheit, sich zu erkennen zu geben oder sich zu verborgen. Gottes Freiheit, sich finden zu lassen von denen, die ihn suchen. Er, er allein kann Ereignis werden lassen, was auch die beste Exegese nicht bewirken kann, daß nämlich der Zuschauer ein Mitspieler in dem großen Drama wird. Das geschieht in dem Augenblick, wo

ein Mensch, der in der Bibel forscht und sinnt, hört, wie Gott ihn bei seinem Namen ruft: dich meine ich.

7.

Bei alledem ist vorausgesetzt, das muß zum Schluß ausdrücklich gesagt werden, der Kanon und das Anerkennen des Kanons. Der Kanon ist die bestimmte, normative Auswahl der Schriften, deren Exegese zum Hören des Wortes Gottes führt. Er ist uns gegeben, und zwar auch wieder nicht unmittelbar durch Gott, sondern mittelbar durch Menschen. Entscheidungen sind gefallen; eine erste, als die Gemeinde des Christus Jesus ein und dieselbe Heilige Schrift haben wollte wie Israel und damit bekannte, daß Jesus nicht der Stifter einer neuen Religion, sondern die lebendige Wahrheit der Offenbarung Gottes an Israel ist. In engster Verbindung mit dieser ersten fiel dann die zweite Entscheidung über das, was das gültige apostolische Zeugnis von Jesus Christus ist.

Jeder Exeget, jeder Leser der Bibel ist immer wieder neu vor die Frage gestellt, ob diese Entscheidungen richtig, d. h. nach dem Willen Gottes getroffen wurden. Der Hinweis auf die Tatsache, daß es bei diesen Entscheidungen menschlich zging, wird nur für den ein Grund sein, sie nicht anzuerkennen, der nicht begriffen hat oder nicht anerkennen will, daß Gott menschlich handelt.

Wer meint, das Anerkennen des Kanons sei «Fundamentalismus» oder sonstwie ein Vergötzen des Buches, täuscht sich, und das erst recht dann, wenn er selbst eine Auswahl dessen trifft, was die wahren Worte in der Bibel sind, oder wenn er eine Norm oder ein Prinzip aufstellt, nach welchen das Gültige vorn Ungültigen zu unterscheiden wäre. Damit fixiert er, was frei bleiben muß. Während umgekehrt der Kanon, so wie er gegeben ist, durch seine widersprüchsvolle Mannigfaltigkeit den Exegeten unaufhörlich neu nötigt, erkennend und glaubend anzu-[23]nehmen oder abzulehnen. Echte Begegnung mit Gottes Wort in der Heiligen Schrift ist stets neue Entscheidung des Glaubens, was jetzt und hier uns gilt oder eben nicht gilt, um in diesem oder jenem Text meine Sünde und Gottes Wahrheit aufgedeckt zu finden.

Dabei werden jeweilen bestimmte Gesichtspunkte oder Richtlinien maßgebend werden, die eine Entscheidung für und wider jetzt und hier begründen. Sie dürfen jedoch nie absolut gesetzt werden, und sie ermächtigen nie den Exegeten, sich zum Richter über das Wort zu erheben. Jedes Ablehnen und Annehmen ist eine Entscheidung des Glaubens. Und Gott dem Heiligen Geist allein bleibt es vorbehalten zu beurteilen, ob sie recht oder falsch getroffen ist.

Deutsche Übersetzung eines akademischen Vortrags „La méthode de l'exégèse biblique“, der am 11. November 1959 in Lausanne gehalten und in der Revue de Théologie et de Philosophie 10 (1960), S. 109-123, abgedruckt wurde.

Quelle: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 117 (1961), S. 2-4.18-23.