

# Auf dem Weg zur Wiedergewinnung theologischer Exegese

Von Brevard S. Childs

In einem wichtigen Artikel hat David Yeago<sup>1</sup> einen bemerkenswerten Beitrag dazu geleistet, die grundlegenden Fragen klar zu definieren, die bei der Wiedergewinnung eines wahrhaft theologischen Verständnisses der Schrift auf dem Spiel stehen. Zudem hat er die biblische Wissenschaft vor die größte Herausforderung gestellt: nämlich das lang gehegte Vorurteil der Aufklärung abzulegen, deren Ziel es war, das Studium der Bibel von der sogenannten Bevormundung durch die Dogmatik zu befreien.

Yeagos Essay ist mutig und kühn, da er sich gegen die gesamte wissenschaftliche biblische Zunft stellt. Damit soll nicht suggeriert werden, dass alle innerhalb dieser Zunft dasselbe tun oder dass es nur eine einzige kritische Agenda gibt. Offensichtlich ist dies nicht der Fall. Es gibt durchaus gemeinsame Annahmen, die von den meisten geteilt werden, während sie dennoch unterschiedliche Spezialisierungen und Programme verfolgen. Uns allen sind die Spannungen zwischen den älteren historisch-kritischen Exegeten und den neueren postmodernen literarischen Ansätzen bewusst. Dennoch teilen alle Untergruppen die gängige Karikatur des Verhältnisses zwischen Exegese und Theologie, indem sie davon ausgehen, dass erstere ein unabhängiges historisches, philologisches und literarisches Unternehmen ist, das den etablierten rationalen Regeln der kritischen Untersuchung folgt, während letztere eine abhängige, weitgehend subjektive Konstruktion spekulativer Natur darstellt. Zudem wird gemeinhin angenommen, dass der Interpret seinen oder ihren eigenen „Deutungsrahmen“ auf den Text anwendet – ob dieser individuell oder gemeinschaftlich ist, gilt als hermeneutisch irrelevant –, um eine an sich träge Schrift für jemanden bedeutungsvoll zu machen. Indem jedoch der Fokus der Exegese auf die imaginative Schöpfung des Interpreten verlagert wird, gerät man in alle Fallen des protestantischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der den theozentrischen Fokus der Schrift in eine Anthropologie verwandelte.<sup>2</sup>

Yeagos entscheidender Beitrag liegt darin, zu Recht darauf zu bestehen, dass die traditionelle christliche Exegese ihre theologische Reflexion als eine Antwort auf den Zwang oder den Druck des biblischen Textes selbst verstand. Es handelte sich nicht nur um eine Suche nach Selbstidentität oder um die Anpassung einer übernommenen Autorität zur Unterstützung einer bestimmten theologischen Agenda. Sein Beispiel ist vollkommen überzeugend: Der Kampf der Kirche mit dem Zeugnis von Gott, das in beiden Testamenten zu finden ist, zwang letztlich zur trinitarischen Formulierung der Identität des einen Gottes, auch wenn keines der Testamente explizit auf die Trinität Bezug nahm. Daher ist es ein grundlegendes Missverständnis des theologischen Prozesses, der der Antwort der Kirche auf das Zeugnis der Schrift über die Identität Gottes zugrunde liegt, zu behaupten, die christliche Kirche habe einfach ein fremdes Element griechischer Spekulation in die hebräische Tradition eingeführt. Der eine Gott beider Testamente ist sicherlich monotheistisch, aber keine monolithische Monade; vielmehr ist Gott eine dynamische Realität in ständiger innerer Kommunikation.

Darüber hinaus gibt es noch einen weiteren Aspekt des Drucks der Schrift, der über Yeagos Beschreibung hinaus weiter erforscht werden muss. Der Zwang der Schrift wirkt auch kritisch auf die christliche Dogmatik ein, indem er traditionelle dogmatische Strukturen fragmentiert

<sup>1</sup> David S. Yeago, „The New Testament and Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis“, *Pro Ecclesia* 3 (1994), S. 152–164.

<sup>2</sup> Vgl. die zahlreichen Bücher von Walter Brueggemann, die sich mit der zentralen Rolle kreativer menschlicher Vorstellungskraft für die biblische Interpretation befassen. Oft wird in diesem Zusammenhang auch der Begriff „Spiritualität“ hinzugefügt, doch bleibt unklar, wer oder was mit „Geist“ gemeint ist.

und erschüttert. Besonders in der Kritik der Reformatoren an den Scholastikern zeigt sich, wie die Schrift nicht nur eine zentripetale, sondern auch eine zentrifugale Kraft ausübt, indem sie alle menschlichen Traditionen radikaler Kritik im Licht des Evangeliums unterzog. Genau an dieser Stelle spürt man einen entscheidenden Unterschied zwischen Thomas von Aquin und Martin Luther im Umgang mit der Bibel.

Das Ziel dieses Essays, der Yeagos Herausforderung voll und ganz unterstützt, ist es daher, aus der Perspektive eines Bibelwissenschaftlers einige der wesentlichen Hürden zu skizzieren, die noch zu überwinden sind. Zudem sollen einige weitere historische, hermeneutische und exegetische Überlegungen angestellt werden, die dazu beitragen könnten, die enorme Kluft zu überbrücken, die derzeit zwischen ernsthafter theologischer Reflexion und den aktuellen Zielen und Praktiken der biblischen Wissenschaften besteht.

## DIE FORTBESTEHENDEN HINDERNISSE FÜR DIE THEOLOGISCHE EXEGES

Zu Beginn macht Yeago sehr deutlich, dass er eine historisch-kritische Lesart des biblischen Textes nicht per se als Gegensatz zur theologischen Exegese betrachtet. Vielmehr hängt die entscheidende Frage davon ab, wie dieses kritische Unternehmen verstanden wird und wie seine Analyse bei der Interpretation des biblischen Textes genutzt wird. Yeago trifft eine logische Unterscheidung zwischen Urteilen und Konzepten und illustriert die hermeneutische Bedeutung dieser Differenzierung. Das Problem dabei ist jedoch, dass diese Unterscheidung, so berechtigt sie auch sein mag, den meisten Bibelwissenschaftlern fremd und ungewohnt ist. Mindestens müsste sie in eine andere Ausdrucksweise übersetzt werden, um überhaupt eine ernsthafte Wirkung zu erzielen. Mein eigener Versuch, eine ähnliche hermeneutische Unterscheidung in Form der kanonischen Funktion zu formulieren, hat innerhalb der biblischen Zunft ebenfalls weder breite Verständlichkeit noch Akzeptanz gefunden. Ich bin mir bewusst, dass es andere bedeutsame Begriffe gibt, die im theologischen Arsenal der Kirche entwickelt wurden, um solche entscheidenden Unterscheidungen zu treffen – ein Beispiel wäre der Begriff *skopos*, den die griechischen Kirchenväter verwendeten. Doch auch diese Begriffe sind in der heutigen Exegese weitgehend verloren gegangen, trotz der bewundernswerten Bemühungen von Gelehrten wie T. F. Torrance<sup>3</sup>. Innerhalb der biblischen Wissenschaft sind sie nahezu unbekannt geblieben. Kurz gesagt: Theologen und Kirchenhistoriker müssen deutlich mehr Anstrengungen unternehmen, um die ehrwürdigen exegetischen Werkzeuge der Kirche einer Generation verständlich zu machen, die weitgehend im Geist der Aufklärung ausgebildet wurde.<sup>4</sup>

Es gibt einen weiteren ernüchternden Punkt. Das Feld der Bibelwissenschaften ist in den letzten zweihundert Jahren von zahllosen Versuchen durchzogen, eine ernsthafte theologische Exegese wiederzugewinnen – doch diese haben nicht zum Erfolg geführt. Damit soll nicht gesagt werden, dass diese Bemühungen völlig vergeblich waren. Man sollte vielmehr für jene kurzen Momente echter Erleuchtung dankbar sein, selbst wenn sie dem Ansturm mächtiger und gelehrter Gegner nicht standhalten konnten. Ein Beispiel ist der beherzte Versuch während der frühen Jahre der Oxford-Bewegung, große Teile der Exegese der Kirchenväter ins Englische zu übersetzen – in der Hoffnung, dass die Wiedergewinnung der exegetischen Traditionen der Kirche die zersetzenden Auswirkungen der historisch-kritischen Methode, die sowohl von innen als auch von außen nach England drang, aufhalten könnte. Dennoch ist es tief

<sup>3</sup> *Theology in Reconstruction*, London, 1965; *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh, 1994.

<sup>4</sup> Ein großer Teil des bemerkenswerten Erfolgs von Hans Freis Buch *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven, 1974) rührte von seiner Wahl hermeneutischer Kategorien wie Referentialität und narrativer Funktion her, die sowohl für Theologen als auch für Bibelwissenschaftler sofort aufschlussreich waren.

betrüblich zu sehen, wie weit selbst E. B. Pusey<sup>5</sup> in seinen biblischen Kommentaren von den Kirchenvätern entfernt war und wie sehr er den Schlüssel zur theologischen Interpretation verloren hatte. Ebenso war W. Vischers programmatische Interpretation des Alten Testaments als ein „Zeugnis für Jesus Christus“<sup>6</sup> nicht nur ein Warnruf für die deutsche Kirche, sondern auch eine Stütze für zahlreiche bedrängte Pastoren während der Zeit der nationalsozialistischen Bedrohung – Pastoren, die im Alten Testament weiterhin ein Wort Gottes suchten. Doch letztlich konnte Vischers Rückgriff auf Luthers christologische Exegese nicht aufrechterhalten werden und wurde bald selbst von den bekenntnisorientiertesten alttestamentlichen Gelehrten Europas (von Rad, Vriezen, Zimmerli, Wolff)<sup>7</sup> verworfen.

Schließlich ragt Karl Barths Name im 20. Jahrhundert über alle anderen heraus, wenn es um den ehrgeizigsten Versuch geht, die Dogmatik der Kirche auf der Grundlage biblischer Exegese zu errichten. Ein bloßer Vergleich zwischen Barths anhaltender, detaillierter Exegese in seiner *Kirchlichen Dogmatik* mit den Werken von Brunner, Althaus, Niebuhr, Tillich und Ebeling – um nur einige zu nennen – zeigt, dass er eine völlig andere Welt betrat als seine Zeitgenossen. Dennoch blieb Barths Exegese, trotz ihrer brillanten Einsichten und enormen Impulse, eine „Virtuosenleistung“ (ein Begriff von Paul McGlasson), die nicht reproduziert werden konnte und die weder in der biblischen Wissenschaft noch in der Kirche bleibende Spuren hinterließ. Der schmerzhafte Kontrast zum bleibenden biblischen Beitrag der Reformatoren ist hier unübersehbar.

## EINIGE POSITIVE SCHRITTE NACH VORNE

Trotz der anhaltenden Unfähigkeit der modernen Bibelwissenschaft, sich ernsthaft der theologischen Exegese zu widmen, wäre es irreführend zu behaupten, es habe keinerlei bedeutende Entwicklungen in der akademischen Welt gegeben. Man muss anerkennen, dass es auf mehreren hermeneutischen Ebenen beachtliche Fortschritte gab. Im Gegensatz zu J. P. Gablers irrtümlichem Versuch von 1787, die historischen von den theologischen Komponenten der Exegese strikt zu trennen, ist heute vielen Gelehrten zunehmend bewusst, dass das Verhältnis zwischen Exegese und Theologie weitaus komplexer und subtiler ist als ursprünglich angenommen. Wahre Exegese ist ihrem Wesen nach dialektisch. Jeder Leser nähert sich einem Text bereits mit bestimmten theologischen (ideologischen) Annahmen, doch die Aufgabe guter Exegese besteht darin, so tief in den Text einzudringen, dass selbst diese Annahmen hinterfragt, geprüft und durch die Sache selbst (den *Gegenstand* der Schrift) überarbeitet werden.

Daraus folgt, dass Exegese sich nicht darauf beschränkt, lediglich den Wortlaut eines Textes festzuhalten, sondern vielmehr durch den Text hindurch auf das *res* (die Sache) vordringt, auf die er verweist. In diesem Sinne gehören *erklären* und *verstehen* untrennbar zusammen und können nicht dauerhaft voneinander getrennt werden. Das Vorhandensein eines dogmatischen Urteils im exegetischen Prozess ist daher keineswegs problematisch – entscheidend ist vielmehr die Qualität sowohl der exegetischen Analyse als auch der theologischen Reflexion in Bezug auf den Text und seinen Gegenstand.

Zudem haben jüngste kritische Arbeiten zur Bestimmung des *sensus literalis*<sup>8</sup> eines Textes

<sup>5</sup> *Daniel the Prophet*, Oxford, 1865; *The Minor Prophets*, Oxford, 1877.

<sup>6</sup> *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Bd. I, *Das Gesetz*, Zollikon-Zürich, 1934.

<sup>7</sup> Vgl. meinen Artikel „Old Testament in Germany 1920–1940. The Search for a New Paradigm“, in *Altes Testament Forschung und Wirkung*, Festschrift Henning Graf Reventlow, hrsg. von P. Mommer und W. Thiel, Bern, 1994, S. 233–246.

<sup>8</sup> R. Loewe, „The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis“, *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London I, Jerusalem, 1964, S. 140–185; B. S. Childs, „The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem“, in *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Festschrift W. Zimmerli, hrsg. von H. Donner Childs - Auf dem Weg zur Wiedergewinnung theologischer Exegese

klar gezeigt, dass der wörtliche Sinn nie auf eine rein sprachliche oder philologische Übung beschränkt war. Vielmehr funktionierte er sowohl im jüdischen als auch im christlichen Kontext als eine „geregelte Lesart“, bei der ein Gleichgewicht zwischen einer grammatischen Lektüre und der Struktur gemeinschaftlicher Praxis bzw. einer „Regel des Glaubens“ (*regula fidei*) gefunden wurde.

Schließlich hat das jüngste Interesse am Thema des Kanons bestimmte Aspekte der Interpretation hervorgehoben, die in eine positive Richtung weisen. Es besteht ein breiter Konsens darüber, dass ein verantwortungsvoller Ausleger das Alte Testament nicht „christianisieren“ darf, indem er spätere religiöse Anliegen in den biblischen Text hineinliest. Vielmehr muss er der eigenständigen Stimme des Alten Testaments in seinem tatsächlichen historischen Kontext gerecht werden. Eines der wiederkehrenden Argumente gegen W. Vischer war, dass es „unaufrichtig“ sei, eine ursprüngliche historische Bedeutung durch eine von außen aufgezwungene zu ersetzen. Doch die Verteidigung der Integrität des Alten Testaments „gemäß seiner eigenen Stimme“ beruht mittlerweile auf einem weit tiefergehenden theologischen Verständnis als auf jenen typischen Aufklärungsreflexen, die früher vorgebracht wurden. Zeitgenössische christliche Alttestamentler der Nachkriegszeit sind zunehmend darum bemüht, das Alte Testament als die hebräische Schrift der jüdischen Synagoge anzuerkennen, die erst in einem sekundären Schritt von der christlichen Kirche übernommen wurde. Mit anderen Worten: Derselbe biblische Text wird von zwei Glaubensgemeinschaften als maßgebliche Schrift gehört und praktiziert.

Für Christen bleiben diese jüdischen Schriften – nun in Form des christlichen Alten Testaments – für die Kirche maßgeblich, weil sie dauerhaft als Prophetie fungieren. Das Neue Testament stellt die Erfüllung jener Ereignisse dar, die Israel zuvor als Verheißung offenbart worden waren. Die jüdischen Schriften in ihrer überlieferten Form erfüllten diese Rolle innerhalb der entstehenden christlichen Bibel, ohne dass es eines christlichen Kommentars oder einer umfangreichen Redaktion bedurfte. Allerdings wurde die Anordnung der Bücher gemäß der Tradition der Septuaginta (LXX) für Christen bald zur Norm, da sie die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament innerhalb der einen göttlichen Ökonomie deutlicher machte. Zudem führten weitere Schriften des hellenistischen Judentums in einigen Gruppen der frühen Kirche zu einem erweiterten Kanon. Aufgrund der bleibenden Autorität des Alten Testaments als integraler kanonischer Einheit bestand ein zentrales Anliegen der Reformatoren darin, zumindest den Versuch zu unternehmen – wenn auch nicht immer erfolgreich –, den wörtlichen Sinn des Alten Testaments ernst zu nehmen und allegorische Deutungen zu vermeiden. Das Alte Testament war die Stimme Israels und sollte auf einer bestimmten Ebene historisch und wörtlich interpretiert werden, unabhängig von einer übergeordneten theologischen Agenda.

## GRUNDLEGENDES PROBLEM

Genau an dieser Stelle beginnen für viele moderne Bibelwissenschaftler die zentralen Schwierigkeiten einer theologischen Exegese. Die kritische Forschung ist einer historisch ausgerichteten Lesart des Alten Testaments verpflichtet, um dessen eigene Stimme in seinem kulturellen Kontext wahrzunehmen. Diese Position wird theologisch durch die kanonische Funktion

---

u. a., Göttingen, 1976, S. 80–93; Kathryn Greene-McCreight, *Ad Litteram: Understanding the Plain Sense of Scripture in the Exegesis of Augustine, Calvin and Barth of Genesis 1-3*, Yale University Dissertation, 1994. Eine sehr unterschiedliche Position vertreten K. E. Tanner in „Theology and Plain Sense“, in *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, hrsg. von G. Green, Philadelphia, 1987, S. 59–78, sowie R. Williams in „The Literal Sense of Scripture“, *Modern Theology* 7, 1991, S. 121–134. In unterschiedlicher Weise bewegen sich beide in den liberalen hermeneutischen Denkansatz von David Kelsey und sind erneut in dessen Theorie der gemeinschaftlichen „Deutung“ gefangen.

des Alten Testaments innerhalb der christlichen Bibel untermauert. Doch wie lässt sich in diesem Zusammenhang mit Yeago argumentieren, dass es im biblischen Text eine inhaltliche Dynamik gibt, die Interpretationen hervorruft, welche über eine bloße zeitliche Beziehung der beiden Testamente hinausgehen? Öffnet ein solcher Ansatz nicht Tür und Tor für eine unkontrollierte Allegorie?

Zur Antwort ist zunächst festzuhalten, dass nicht nur die Kirchenväter versucht haben, die Botschaft des Evangeliums mit den jüdischen Schriften in einer Weise zu verbinden, die über eine rein historische Abfolge hinausgeht. Das Neue Testament selbst beschränkt sich nicht auf eine bloß zeitliche Beziehung von Prophetie und Erfüllung. Vielmehr schließt seine Verwendung dieses Musters gleichzeitig eine ontologische Dimension ein. So wird in Johannes 1,1 Jesus Christus als das ewige Wort beschrieben, das von Anfang an bei Gott war. Kolosser 1,15 bezeichnet ihn als „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgeborenen aller Schöpfung; denn in ihm wurde alles geschaffen.“ Schließlich erwähnt Offenbarung 13,8 „das Lamm, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an.“

Natürlich löst diese neutestamentliche Verwendung für sich genommen nicht das Problem der theologischen Exegese der gesamten christlichen Bibel. Doch sie stellt einen ernstzunehmenden Präzedenzfall für die theologische Reflexion dar und hinterfragt den weit verbreiteten Reflex der Bibelwissenschaft, jede andere Kategorie als die der historischen Abfolge als illegitime philosophische Einmischung abzutun.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht ein scheinbares Paradox in Bezug auf seine Schriften. Einerseits erfordert die kanonische Form der Bibel mit ihren zwei Testamenten die Anerkennung zweier eigenständiger Stimmen im wörtlichen/plänen Sinn der Texte. Andererseits bekennt sich die christliche Kirche dazu, dass ihre Bibel ein einheitliches Zeugnis ist, das auf einen Herrn, Jesus Christus, verweist – die göttliche Wirklichkeit, die dem gesamten biblischen Kanon zugrunde liegt. Sind diese beiden Zugänge unvereinbar?

## DIE NOTWENDIGKEIT EINER MEHRSCHICHTIGEN INTERPRETATION

Zur Lösung dieser Spannung plädiere ich für eine mehrstufige Lektüre der Schrift, die verschiedenen Kontexte ernst nimmt. Dies bedeutet jedoch nicht einfach eine Rückkehr zum traditionellen vierfachen Schriftsinn des Mittelalters, der einige ernsthafte theologische Probleme mit sich brachte. Zum einen bestand von Anfang an – bereits bei Origenes – die Gefahr, dass der wörtliche Sinn des Textes als peripher oder gar als „fleischlich“ betrachtet wurde. Zudem wurden die verschiedenen Bedeutungsebenen oft in einer statischen und willkürlichen Weise konstruiert, die die Einheit des Textes zersplitterte – wie sich etwa in der Exegese Be-das zeigt. Schließlich wurde die enge Verbindung von Text und Sache häufig stark verwischt, und der theologische *skopus* ging in einer Vielzahl unzusammenhängender Beobachtungen unter, wie man es oft bei Hieronymus findet.<sup>9</sup>

Am Ende wurden die protestantischen Reformatoren zunehmend kritisch gegenüber der traditionellen Exegese, da die klare Stimme der Schrift durch ein Durcheinander widersprüchlicher Stimmen kompromittiert wurde. Dennoch erkannte die mittelalterliche Exegese, trotz ihrer Mängel, korrekt die Notwendigkeit, die Schrift auf eine Weise zu interpretieren, die ihrer

<sup>9</sup> Vgl. die interessante Korrespondenz zwischen Hieronymus und Augustinus zu bestimmten biblischen Passagen. Sie wurde praktisch ediert von J. Schmid: *S. S. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae (Florilegium Patristicum, XXII)*, Bonn, 1930. Obwohl Hieronymus weitaus gelehrter war als Augustinus in Bezug auf die Bibel, gewinnt man aus der Debatte den Eindruck, dass Augustinus die wesentlichen hermeneutischen und theologischen Fragen weit klarer erfasste als Hieronymus.

Vielfalt und ihrem Reichtum gerecht wird – insbesondere in Bezug auf ihre unterschiedlichen Kontexte und Funktionen innerhalb der Unterweisung der Kirche über die Wege Gottes. Die monumentalen Werke von H. de Lubac<sup>10</sup> bleiben bis heute unübertroffen in ihrer Einsicht, wie dieser oft gescholtene Ansatz tatsächlich gedacht war.

Ein mehrstufiger Zugang zur Schrift bedeutet daher eine einheitliche Methode der Interpretation, die sowohl die verschiedenen Dimensionen des biblischen Textes als auch die unterschiedlichen Kontexte, in denen er wirksam ist, ernst nimmt. Es gibt kein einziges hermeneutisches Prinzip, das eine feste zeitliche Ordnung in der Exegese vorschreiben oder einen bestimmten Zugang zum Text priorisieren könnte. Der Erfolg der Exegese zeigt sich vielmehr darin, inwieweit sie in der Lage ist, den vollen Sinn des Textes zu erschließen und dabei Zeugnis und Inhalt in einer Einheit zu halten, die seiner kanonischen Funktion entspricht.

Aus didaktischen Gründen würde ich drei exegetische Ansatzpunkte unterscheiden:

1. Um die eigenständige Stimme des Alten Testaments in vollem Umfang wahrzunehmen, ist es essenziell, jede Passage in ihrem historischen, literarischen und kanonischen Kontext zu interpretieren. Wenn man das alttestamentliche Erzählgenre als eine legitime Form des Zeugnisses ernst nimmt, dann bedeutet es eine Verzerrung, in diese Erzählungen rückwirkend die Person Jesu Christi hineinzulesen – wie es Vischer tat – oder Theophanien als Manifestationen der zweiten Person der Trinität zu deuten. Auf der Ebene der Erzählung lassen sich Verheißung und Erfüllung nicht vermischen. Klassisch ausgedrückt geht es hier um den *sensus literalis* der Schrift. Doch selbst wenn man sich ausschließlich auf die hebräische Bibel in ihrer kanonischen Gestalt beschränkt, bleibt der ernsthafte Ausleger gezwungen, den Wortlaut des Textes mit der theologischen Wirklichkeit zu verknüpfen, die das historische Israel in seinem Zeugnis herausfordert hat.
2. Es gibt einen weiteren Zugang zur christlichen Bibel, der die wörtlich-historische Lesart nicht widerspricht, sondern sie vielmehr erweitert. Diese Lesart ergibt sich aus der Anerkennung eines zweigeteilten Kanons und zielt darauf ab, strukturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Zeugnissen beider Testamente, des Alten und des Neuen, zu analysieren. Dieser Ansatz zu den beiden Testamenten ist weder ein phänomenologischer, religionsgeschichtlicher Vergleich zweier Schriftensammlungen, noch lediglich eine deskriptive Exegesegeschichte. Vielmehr handelt es sich um ein exegetisches und theologisches Unternehmen, das eine inhaltliche Beziehung verfolgt. Zum Beispiel wird in Bezug auf das Gottesverständnis untersucht, welche Merkmale die beiden Testamente hinsichtlich der Art, Absicht und Zielsetzung von Gottes Offenbarungen gemeinsam haben. Es wird ein Vergleich angestellt, jedoch nicht nur auf konzeptioneller Ebene. Vielmehr handelt es sich um ein theologisches Unternehmen, in dem weder das eine Zeugnis vom anderen absorbiert wird noch ihre Inhalte miteinander verschmolzen werden. Erneut wird eine theologische Beziehung sowohl auf der Ebene des textlichen Zeugnisses als auch auf derjenigen der eigenständigen Thematik (res) der beiden Sammlungen angestrebt.
3. Schließlich gibt es einen dritten Zugang zur biblischen Exegese, der sich aus der christlichen Überzeugung ergibt, dass die Bibel der Kirche eine theologische Einheit darstellt, obwohl sie zwei getrennte Teile mit jeweils eigener Stimme umfasst. Die Untersuchung der Natur dieser theologischen Beziehung bildet den Fokus dieses exegetischen Ansatzes. Eine Ebene theologischer Konstruktion wird in einer rigorosen Reflexion zusammengeführt, bei der die volle Wirklichkeit des biblischen Themas, die

<sup>10</sup> H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, 4 Bde., Paris, 1959–1962.

durch genaues Hören jedes einzelnen Testaments gewonnen wurde, erforscht wird.

Viele moderne Interpreten würden wohl zustimmen, dass es für einen christlichen Exegeten legitim ist, in einer späten Phase der Exegese in einen homiletischen Modus überzugehen, um sich an ein kirchliches Publikum anzupassen, und aus einer subjektiven, bekenntnishaften Perspektive die Zeugnisse der beiden Testamente zu einer Art christlicher biblischer Theologie zu verbinden. Die Wirkung dieser persönlichen Deutung liegt jedoch außerhalb aller kritischen Kriterien und kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Der Leser oder Hörer wird oft dazu eingeladen, sich auf eine kreative Erkundung einzulassen [127] und eine Welt zu betreten, die durch befreiende Imagination neu gestaltet wird. Die Folge dieses interpretativen Schritts ist, dass das Produkt dieser Aktivität der menschlichen schöpferischen Kraft seines Autors und seiner Rezipienten zugewiesen wird. Diese Vorstellung von biblischer Interpretation ist jedoch genau das, was ich nicht meine, wenn ich von einem dritten Zugang zur Exegese spreche. Meiner Meinung nach teilt dieser Ansatz alle Annahmen und fatalen Schwächen des klassischen protestantischen theologischen Liberalismus und stellt letztlich eine Selbstdäuschung menschlicher Hybris dar.

Vielmehr schlage ich vor, dass die Konfrontation mit der Thematik der beiden eigenständigen Zeugnisse eine Notwendigkeit schafft, sich dem biblischen Text aus dem vollen Wissen über das Thema zu nähern, das durch das Hören der Stimmen beider Testamente gewonnen wurde. Der Exeget bewegt sich nun in eine Richtung, die von der Wirklichkeit selbst zurück zum textlichen Zeugnis führt. Der zentrale Punkt ist, dass der biblische Text selbst einen theologischen Druck auf den Leser ausübt, der verlangt, dass die Wirklichkeit, die den beiden Zeugnissen zugrunde liegt, nicht getrennt und fragmentiert bleibt, sondern vielmehr kritisch wieder vereint wird.

Ein besonders offensichtliches Beispiel für diesen Druck seitens des biblischen Textes findet sich in der kirchlichen Formulierung einer trinitarischen Gotteslehre als Antwort auf das biblische Zeugnis, wie Yeago gezeigt hat. Ebenso bedeutet es, vom Zeugnis des Alten Testaments über Jesus Christus (Christuszeugnis) zu sprechen, dass man über das bloße Hören der hebräischen Propheten hinausgeht, die von einer kommenden königlichen Gestalt zeugen. Vielmehr nehmen die Texte beider Testamente, im Licht von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi in der Geschichte Israels, in ihrem fragmentarischen Zeugnis von Gottes geheimnisvollem Plan einer neuen Schöpfung neues Leben an. Wenn also der Exeget von der Wirklichkeit des in Handlung manifesten Gottes zurück zur Schrift geht, um weitere Erhellung über die göttliche Ökonomie zu gewinnen, ist er oder sie gezwungen, auf ein neues Lied zu hören, das aus denselben alten, heiligen Texten hervorgeht. Infolgedessen können trotz Generationen der wissenschaftlichen Ablehnung nur wenige Christen Jesaja 53 lesen, ohne die erstaunliche morphologische Übereinstimmung mit dem Leiden Jesu Christi zu spüren.

Wie kann man behaupten, Jesaja als Stimme Israels in den hebräischen Schriften zu lesen und zugleich von seinem Zeugnis für Jesus Christus zu sprechen? Es ist nicht nur möglich, sondern geradezu verpflichtend für jede ernsthafte christliche theologische Reflexion. Weil die Schrift in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Funktionen erfüllt, ist eine mehrstufige Lesart erforderlich, um überhaupt zu beginnen, das gesamte Spektrum der Rolle der Schrift als absichtliches Medium fortwährender göttlicher Offenbarung zu erfassen.

Im ersten Schritt versucht man, die historische Stimme Israels in ihrem wörtlichen/einfachen Sinn zu hören. Die Stimmen der Propheten zeugen von einer wachsenden Hoffnung auf zukünftige Erlösung mitten in politischer Katastrophe. Diese Zeugnisse sind oft fragmentarisch, manchmal widersprüchlich und immer von Dunkelheit umhüllt. Dennoch ist eine wörtliche und historische Interpretation des Alten Testaments exegatisch entscheidend, insbesondere um

zu offenbaren, wie fragmentarisch, geheimnisvoll und obskur die Natur von Gottes messianischer Verheißung an Israel war, die selbst nach dem Exil weiterhin in eine Vielzahl von Richtungen expandierte.

Im zweiten Schritt nutzt man die Schrift als eine autoritative Sammlung heiliger Schriften, die eine einzigartige Gestalt angenommen hat und innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft eine besondere Rolle als fortwährendes Medium göttlicher Offenbarung spielt. In dieser Funktion entfaltet der Schrifttext, wenn er durch den Geist mit der vollen ontischen Realität Gottes durchdrungen wird, eine neue Stimme und ruft bei seinen Lesern eine Reaktion des Lobes und Staunens hervor. Diese Stimme, die ihre ursprünglichen historischen Ursprünge übersteigt, bringt in immer neuen Formen des dankbaren Antwortens die Hymnen, die Liturgie und die Kunst der Kirche hervor. Dies ist das Genre des Lobes und der Danksagung.

Dieselben Worte der Schrift erfüllen nun eine andere Funktion, indem sie die Kirche zu einem gehorsamen und freudigen Leben anleiten. Diese Tiefe der Bedeutung und Erfahrung in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, als müsse diese Interpretation mit dem ursprünglichen Wortsinn identisch sein, ist nicht nur eine grundlegende Verwechslung der Gattung, sondern entzieht zudem dem kanonischen Zeugnis der beiden eigenständigen Teile der christlichen Bibel fälschlicherweise seine historische Verankerung. Vom *Christuszeugnis* in dem hier vorgeschlagenen Sinn zu sprechen bedeutet vielmehr, eine textorientierte Rezeption der Schrift durch eine christliche Glaubensgemeinschaft zu beschreiben, die den biblischen Texten erlaubt, aus der Kraft einer göttlichen Wirklichkeit heraus zu erklingen, die durch die Begegnung mit der gesamten christlichen Bibel gewonnen wurde. Dieser Ansatz unterscheidet sich grundlegend von Vischers, da sein Genre das Bekenntnis und nicht die Apologetik ist, seine Funktion der Gottesdienst und nicht die Disputation, sein Inhalt die Eschatologie und nicht eine zeitgebundene Geschichte, und seine Wahrheit sich selbst bezeugend und nicht analytische Demonstration ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Falls diese Beschreibung des Wesens wahrhaft theologischer Exegese in irgendeiner Weise überzeugt, ist die Schlussfolgerung unausweichlich. Unser modernes kritisches Verständnis der exegetischen Aufgabe, sei es auf der linken oder rechten Seite des gegenwärtigen theologischen Spektrums, bedarf einer grundlegenden Überarbeitung. Bloß geringfügige Anpassungen vorzuschlagen ist völlig unzureichend, um den wahren Zielen der Interpretation gerecht zu werden, und wird lediglich zu einer Wiederholung vergangener Fehlschläge führen. Mindestens aber impliziert dies, dass biblische Interpretation nicht weiterhin isoliert betrieben werden kann, abgeschnitten von der essenziellen Hilfe der Kirchengeschichte, der Patristik und der Dogmatik. Stattdessen muss sie danach streben, sich innerhalb des größtmöglichen Rahmens einer rigorosen theologischen Ausbildung im Dienst der Kirche und der Welt zu verankern.

## **IMPLIKATIONEN FÜR DEN JÜDISCH-CHRISTLICHEN DIALOG**

Ein letzter wichtiger Punkt ist, dass das Christentum keinen legitimen theologischen Anspruch darauf erheben kann, dem Judentum überlegen zu sein, oder dass das Neue Testament von höherer moralischer Qualität sei als das Alte Testament. Menschliche Blindheit und Sünde umhüllen das eine ebenso sehr wie das andere. Vielmehr besteht die hier vertretene Behauptung darin, dass die in Jesus Christus offenbarte göttliche Wirklichkeit sowohl über dem Christentum als auch über dem Judentum als Richter steht. Diese Aussage bedeutet, dass das Judentum durch Gottes Barmherzigkeit göttliche Wahrheit in der Tora erfasst hat – selbst wenn es darin nicht die wahre Manifestation Gottes in Jesus Christus erkennt. Umgekehrt verfehlt das Christentum, das für sich beansprucht, die göttliche Wahrheit im Namen Christi zu besitzen, immer wieder die eigentliche Wirklichkeit, die es zu benennen glaubt. Kurz gesagt: Zwei

Jahrtausende Geschichte haben gezeigt, dass Juden oft von der göttlichen Wirklichkeit ergriffen wurden, die in ihren Schriften bezeugt wird, ohne jedoch deren wahren Namen zu erkennen, während Christen den Namen angerufen, aber häufig die eigentliche Realität nicht verstanden haben.

Die eigentliche Aufgabe des theologischen Dialogs zwischen Juden und Christen liegt nicht darin, die religiösen Grenzen eines kleinsten gemeinsamen Nenners innerhalb einer säkularen Gesellschaft auszuloten, noch in der Zusammenarbeit bei gemeinsamen ethischen Anliegen – so gut Letzteres auch sein mag. Für ernsthafte Juden und Christen bleiben solche Unternehmungen letztlich theologisch uninteressant und berühren nicht das Herzstück beider Gemeinschaften. Vielmehr muss ein wahrhaftiger Dialog sich mit den Elementen der Einzigartigkeit beider Gruppen befassen und sich auf ihren höchsten gemeinsamen Nenner konzentrieren. Ein möglicher Ausgangspunkt könnte sein, dass Juden und Christen sich darauf einigen, ihren Glauben an den einen ewigen Gott Israels zu bekennen, der auch das Heil für die Heiden will. Jede Gemeinschaft wird ihre eigene Formulierung als Antwort auf den biblischen Anspruch finden, Israels Besonderheit mit der universalen Herrschaft Gottes in Einklang zu bringen. Für die christliche Kirche liegt das anhaltende Paradox ihres Glaubens darin, dass sie in der Begegnung mit den jüdischen Schriften derselben göttlichen Gegenwart begegnet, die sie im Antlitz Jesu Christi zu finden bekennt.

Quelle: *Pro Ecclesia* 6, Nr. 1 (1997), S. 16–26.