

Jörg Disse

Theologische und historisch-kritische Exegese. Eine philosophisch-theologische Grundlegung

Alt- wie Neutestamentler betreiben unter Vorherrschaft der historisch-kritischen Methode immer noch fast ausschließlich geschichts- und literaturwissenschaftliche Exegese. Trotz zunehmenden Bewusstseins dafür, dass eine rein historisch-philologische Exegese der Schrift theologisch gesehen unzureichend ist, trotz der Eröffnung vieler neuer methodischer Horizonte in der Exegese¹, und trotz der Tatsache, dass seit den 90er Jahren die Gattung neutestamentlicher Theologien wieder im Blühen begriffen ist², ist die historisch-kritische Methode bis heute die bestimmende Form biblischer Exegese.³ Gegen diesen weiterhin bestehenden ‚main stream‘ möchte ich für die These plädieren, dass die Bibelwissenschaft ihrer Aufgabe im Rahmen einer Theologischen Fakultät nur dann gerecht werden kann, wenn sie durch eine theologische Exegese ergänzt wird. Es geht nicht darum, die Berechtigung der historisch-kritischen Methode in Frage zu stellen. Die eigentliche Aufgabe biblischer Exegese jedoch, die weder allein dem Systematiker noch dem Prediger oder Katecheten überlassen werden kann, besteht immer noch darin, die Schrift als Wort Gottes auszulegen.

Der Ruf nach einer theologischen Exegese ist nicht neu⁴, und die Stimmen, die nach ihr verlangen, mehren sich. Die theoretische Grundlegung einer biblischen Exegese, die sich zugleich als theologische versteht, wirft aber immer noch wichtige Fragen auf, insbesondere was das Verhältnis von theologischer und histo-

¹ Vgl. M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Darmstadt 1998.

² Vgl. die Literaturangaben in Th. Söding, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der Neutestamentlichen Exegese*, in: *New Testament Studies*, 42 (1996) 160f.

³ Zur Entwicklung der Exegese seit den 60er Jahren vgl. U. Wilckens, *Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung*, in: W. Pannenberg/W. Beinert (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg 1995, 14ff.

⁴ Vgl. im katholischen Raum H. Riedlinger, *Der Übergang von der geschichtlichen zur geistlichen Bibelauslegung in der christlichen Theologie*, in: ders. (Hg.), *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*, München 1985, 89-115; W. Kasper, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS für J. Gnllka), Freiburg 1989, 508-526, sowie verschiedene Aufsätze von Th. Söding, insbesondere „Inmitten der Theologie des Neuen Testaments“ sowie „Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift“, in: W. Pannenberg/W. Beinert (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg 1995, 72-121.

risch-kritischer Exegese betrifft. Der Versuch einer solchen Grundlegung soll im folgenden unternommen werden.⁵ Diese Grundlegung ist zugleich als Antwort auf die Frage zu verstehen, welchen philosophischen Ansatz die heutige Theologie qua Bibelwissenschaft braucht: Im Hinblick auf eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von theologischer und historisch-kritischer Exegese bedarf es vor allem eines konsequenten Festhaltens an Ricoeurs Unterscheidung zwischen einer Hermeneutik des Vertrauens und einer Hermeneutik des Verdachts.⁶

1. Die historisch-kritische Exegese

Da die historisch-kritische Methode auffallend wenig über sich selbst reflektiert hat und kein eindeutig bestimmtes Gebilde ist, das sich durch ein genau festgelegtes Set von Regeln auszeichnet, ist es notwendig, zunächst einmal Wesen und Zielsetzung dieser Methode zu skizzieren, bzw. das Verständnis von historisch-kritischer Methode darzulegen, dem im folgenden eine theologische Exegese entgegengehalten werden soll.

Der ursprüngliche Anspruch der historisch-kritischen Methode ist das Herangehen an die biblischen Texte im Sinne einer voraussetzungslosen Untersuchung ihres ursprünglichen, geschichtlichen Sinnes. Hierin liegt eine grundsätzliche Anleihe an den Historismus des 19. Jahrhundert, dessen herausragender Theoretiker der Historiker Droysen (1808-1886) war. Die historische Methode setzt sich gemäß Droysen zusammen aus einer Kritik des Früheren und des Späteren, welche die Entstehungsgeschichte des Textes untersucht, einer Kritik der Richtigkeit, welche die in den Texten behaupteten Fakten auf ihre Tatsächlichkeit hin untersucht und einer Kritik der Echtheit, welche den vorliegenden Text im Hinblick auf seine Übereinstimmung mit dem Originaltext untersucht.⁷ Demgemäß geht es auch in der Analyse der biblischen Texte um den ‚sensus auctoris‘ als das, was mit diesen Texten tatsächlich gemeint war, um die Tatsächlichkeit dessen, wovon in diesen Texten die Rede ist, nämlich die Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums, und um die Echtheit der Texte in der uns vorliegenden Fassung. Im

⁵ Mit dem Bewusstsein, dass ich die biblische Exegese als Philosoph und Fundamentaltheologe letztlich von außen betrachte.

⁶ Gegenüber dem Thesenpapier, das Grundlage für die Diskussion beim Symposium war, sind einige Veränderungen vorgenommen worden. Insbesondere die Begründung der Wissenschaftlichkeit einer theologischen Exegese, auf die sich der Moderator M. Forscher in seinem Statement kritisch bezieht, glaube ich aufgrund der Einwände überdenken zu müssen. Ich habe sie von daher aus dem Text herausgenommen.

⁷ H.W. Blanke, Aufklärungshistorie, Historismus und historische Kritik. Eine Skizze, in: H.W. Blanke/J. Rüsen (Hg.), Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens, Paderborn 1984, 167ff.

Hintergrund dieses Ansatzes stand das Bemühen, eine Methode zu finden, die den Geisteswissenschaften einen ähnlichen Grad von Wissenschaftlichkeit gewährleistet, wie den seit dem 19. Jahrhundert so erfolgreichen Naturwissenschaften. Es geht insbesondere um das Prinzip der Allgemeinheit und Prüfbarkeit der Resultate in den Geisteswissenschaften. Die Resultate der historischen Exegese müssen, so auch heute noch, „in jeder Hinsicht vor den kritischen Augen von Judaisten und Gräzisten, von Literaturwissenschaftlern und Altphilologen“ sowie „vor den Kriterien profaner Historiker Bestand haben“⁸.

Der Historismus geht in seinem wissenschaftstheoretischen Anspruch jedoch noch weiter. So lehnt W. Wrede in seiner Streitschrift von 1897 „Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie“ die Möglichkeit einer Theologie des Neuen Testaments mit der Begründung ab, man müsse vom Objekt der Forschung die eigene, einem noch so teure Anschauung gänzlich fernhalten, weil sie eine Wertung in die rein historisch-deskriptive Darstellung hineinbringen würde.⁹ Was die historisch-kritische Methode untersuche, sei allein der geschichtliche Sinn der Schrifttexte, unabhängig von jeglichem theologischen Anspruch auf dessen übergeschichtliche Wahrheit. Die biblische Exegese könne nicht Theologie sondern nur „Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie“ sein, sie könne nur religionsgeschichtlich vorgehen. Sie darf nicht, so auch Bultmann, die Offenheit der Resultate ihres Forschens durch „dogmatische Vorurteile“ beeinträchtigen, womit sie sich jeglicher Wissenschaftlichkeit berauben würde.¹⁰ Auch wenn man sich bewusst ist, dass eine absolute Voraussetzungslosigkeit nicht möglich ist, dass streng intersubjektive Verifizierbarkeit und Objektivität ein regulatives Ideal sind und der Exeget sowohl standortgebunden als auch von der Wirkungsgeschichte der Texte mitgeprägt ist, besteht im Sinne Bultmanns auch heute noch eine große Skepsis, was die Wissenschaftlichkeit einer Auslegung der Schrift betrifft, die sich von vornherein als theologisch bzw. an einen bestimmten kirchlichen Glauben gebunden versteht.

Ein weiteres, daran anschließendes Postulat der historisch-kritischen Methode ist die Auslegung der Schrift nach dem Prinzip „etsi deus non daretur“, d.h. sie untersucht die Schrift, wie jedes andere geschichtliche Zeugnis auch als ein rein menschliches Zeugnis, als ein Produkt rein menschlicher Interessen und Bedürfnisse, und versucht sie auf dieser Ebene in den Kontext ihrer Zeit zu stellen.¹¹ Bei

⁸ Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 95.

⁹ Göttingen 1897. Die kirchliche Bindung muss, so im Anschluss an Wrede auch heute noch der finnische Exeget H. Räisänen, die kirchliche Bindung als Privatsache behandeln und aus der Forschung streng heraushalten. Vgl. H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London 1990.

¹⁰ Vgl. R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen III*, Tübingen ²1966, 142-150.

¹¹ Vgl. M. Oeming, *Biblische Hermeneutik*, 42ff.

der Erforschung sowohl der Entstehungsgeschichte als auch des religiösen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen oder literarischen Kontexts geht es um Kausalzusammenhänge, die sich auf der Ebene der natürlichen Umwelt abspielen. Zum Ausdruck bringt diese Grundhaltung das für die historisch-kritische Methode auch heute noch gültige Prinzip der Analogie von Troeltsch. Demnach ist ein wichtiges Kennzeichen für die Wahrscheinlichkeit historischer Vorgänge „die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen, oder mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen“. Troeltsch geht aus von der „prinzipiellen Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“¹². Bei Bultmann wird hieraus das Prinzip, dass „die Geschichte eine Einheit ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind“¹³. Mit geschlossenem Wirkungszusammenhang sind bei Bultmann rein weltliche bzw. menschliche Kausalverhältnisse gemeint, die bewirken, „dass der Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens nicht durch das Eingreifen übernatürlicher, jenseitiger Mächte zerrissen werden kann, dass es also kein ‚Wunder‘ in diesem Sinne gibt“¹⁴. Die historische Methode kann somit von vornherein „nicht ein Handeln Gottes konstatieren“¹⁵. Auch wenn der Gegenstand des Exegeten, die Schrift, von Gott handelt, wird historisch-kritisch nicht untersucht, inwiefern Gott sich durch sie dem Menschen mitteilt, sondern allerhöchstens inwiefern diese Selbstmitteilung auf verschiedenerlei Ebene durch menschliches Geschehen vermittelt ist.

2. Was ist theologische Exegese?

2.1 Die Schrift als Wort Gottes

Was ist im Gegensatz hierzu unter einer theologischen Exegese zu verstehen? Gemeint ist zunächst, was den Gegenstand einer solchen Exegese betrifft, eine systematische Betrachtung der Theologie der Schrift. Die theologische Exegese, für die hier plädiert wird, zeichnet sich allerdings durch eine besondere Herangehensweise an ihren Gegenstand aus.¹⁶ Eine Theologie der Schrift kann im Sinne einer

¹² E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Schriften II*, Aalen 1922, 732.

¹³ R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, 144.

¹⁴ Ebd., 144f.

¹⁵ Ebd., 145.

¹⁶ Theologisch wird die exegetische Arbeit entgegen R. Bultmann, Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1966, 133, oder D. Kosch, *Schriftauslegung als ‚Seele der Theologie‘*. Exegese im Geist des Konzils, *FZPhTh 2* (1991) 218f. nicht allein schon durch ihren Gegenstand.

Art Komplement zur historisch-kritischen Exegese als neutrale, historisch-theologische Betrachtung betrieben werden¹⁷, sie kann aber auch als eine Disziplin verstanden werden, die nicht neutral betrachtet, sondern die Wahrheit ihres Gegenstandes voraussetzt und diese Wahrheit zu entfalten und vermitteln versucht, d.h. als eine Disziplin, die unter einem normativen Vorzeichen steht. Eine theologische Exegese rein neutral-deskriptiver Art jedoch reicht für eine biblische Exegese, die sich als christlich versteht, nicht aus, weil die Schrift nach christlichem Selbstverständnis wesentlich als ein Medium der Selbstmitteilung Gottes betrachtet wird. Mit anderen Worten: Der neutral-deskriptiven Exegese geht jene entscheidende Dimension verloren, die von Anfang an grundlegend für das kirchliche Schriftverständnis war: Als ein Menschenwort wahrgenommen zu werden, das zugleich Wort Gottes ist.

Deutlich hervorgehoben hat dieses Manko historisch-kritischer Exegese B.S. Childs durch sein so genanntes kanonistisches Schriftverständnis. Auch Childs setzt sich für die Notwendigkeit einer Biblischen Theologie ein. Den Ausgangspunkt für eine solche Theologie aber bildet die Anerkennung der Kanonizität der Schrift. Die Schrift wurde von der Kirche von jeher in ihrer Funktion verstanden, Vehikel zu sein, durch das hindurch die Kirche das Wort Gottes hört, d.h. durch das hindurch Gott auch heute noch mit seinem Volk spricht, und zwar letztlich so spricht, dass sich Gottes Wirklichkeit selbst dem Menschen mitteilt. Diese Funktion aber erfüllt sie als Kanon, als für die christliche Gemeinde verbindliches Zeugnis von Gottes Selbstmitteilung an die Menschen. D.h. als Kanon verstanden bzw. durch das Bekenntnis zur Kanonizität der Schrift erhält sie den normativen Charakter, den sie kirchlich gesehen beansprucht.¹⁸

Aus diesem Kanonverständnis aber geht hervor, dass es für eine theologische Exegese entscheidend ist, zwischen dem Text und der Realität zu unterscheiden, auf den sich der Text bezieht.¹⁹ Während die historische Forschung sich rein auf den Text bezieht, den Text als solchen in seinem historischen Kontext zu verstehen versucht, geht es der theologischen Exegese um eine Auslegung der Schrift auf ein Verständnis der Wirklichkeit hin, von der sie zeugt. Diese Wirklichkeit ist die eine Wirklichkeit Gottes bzw. Gottes Wirklichkeit, wie sie sich letztgültig in Jesus Christus dem Menschen mitgeteilt hat. Eine rein neutral-deskriptive Exegese ist deshalb für eine theologische Exegese unzureichend, weil sie die Differenz zwischen Text und Referenz nicht mehr operabel machen kann, weil sie nicht untersuchen kann, inwiefern der Buchstabe der Schrift über sich hinaus auf die

¹⁷ So u.a. J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1999.

¹⁸ Vgl. B.S. Childs, *Interpretation in Faith*, in: *Interpretation* 18 (1964) 433-449; ders., *Biblical Theology in Crisis*, Westminster 1970, 99ff.

¹⁹ Vgl. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, 80-90.

Wahrheit Gottes selbst verweist. Diese Differenz aber bricht da auf, wo die Schrift in ein konkretes Wechselverhältnis zur konkreten Glaubenserfahrung der Kirche gebracht wird. Dabei ist die Glaubenserfahrung nicht im Sinne einer theoretischen, rein objektiven, dem Gegenstand selbst äußerlich bleibenden Erkenntnis der in Jesus Christus ergangenen Selbstmitteilung Gottes zu verstehen, sondern als eine personale Begegnung mit Gott, die zugleich, paulinisch wie johanneisch, ein Hineingemommensein in die göttliche Wirklichkeit selbst bedeutet. Paulinisch: Durch das Erkennen der Herrlichkeit Gottes wird der Glaubende selbst in Gottes Bild verwandelt. Christus, der Gegenstand der Glaubenserkenntnis, ist Bild Gottes und der Mensch wird „in sein [Gottes-] Bild verwandelt [...] durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 18). Gott kann in seiner Wirklichkeit als solcher nur durch Gott selbst erkannt werden (1 Kor 2, 10ff.). So auch Childs: Es ist der Geist Gottes, der die Schrift zu einem Vehikel der Gottesbegegnung macht.²⁰ Das Zeugnis der Schrift verstehen wir dadurch, dass wir an der Wirklichkeit von Gottes erlösendem Handeln teilhaben.²¹ Soweit Glaubenserfahrung eine seinshafte Aneignung des Erkannten bedeutet, und es einer theologischen Exegese um genau dieses durch theologische Reflexion vermittelte In-Kontakttreten mit der Wirklichkeit Gottes selbst geht, kann die Schrift erst dann theologisch ausgelegt werden, wenn a priori von ihrer Kanonizität und damit von ihrem Charakter, Wort Gottes zu sein, ausgegangen wird.

Die unmittelbare Verbindung von theologischer Exegese mit dem Begriff des Wortes Gottes bedeutet allerdings nicht, dass ein profaner geschichts- oder literaturwissenschaftlicher Positivismus durch einen Offenbarungspositivismus im Sinne Karl Barths ersetzt werden soll. Es geht nicht darum, der literarisch-geschichtlichen Exegese eine theologische Exegese gegenüberzustellen, die jenseits aller wissenschaftlichen Kriteriologie den bloßen Glaubensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes zum alleinigen Kriterium einer sachgemäßen Theologie erhebt. Die theologische Exegese versucht, die Schrift nach Kriterien der Wissenschaftlichkeit wie Widerspruchslosigkeit, Kohärenz und Kontrollierbarkeit zu deuten.²² Dennoch ist erst die Schrift als Wort Gottes betrachtet der eigentliche Gegenstand einer theologischen Exegese.²³ Auch die Philosophie kann sich mit dem Thema Gott befassen, auch die literarisch-geschichtliche Exegese setzt sich mit den Glaubenszeugnissen des Urchristentums auseinander, keine dieser Disziplinen je-

²⁰ Ebd., 87.

²¹ Vgl. B.S. Childs, *Interpretation in Faith*, 443; s. auch R.A. Harrisville, *What I Believe My Old Schoolmate Is Up To*, in: Chr. Seitz/K. Greene-McCreight (Ed.), *Theological Exegesis: Essays in honor of Brevard Childs*, Michigan 1999, 18f.

²² Vgl. hierzu W. Pannenberg's Auseinandersetzung mit K. Barth in *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 266ff.

²³ Vgl. Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 73: „Theologische Schriftauslegung ist Suche nach dem Evangelium Gottes im Alten und Neuen Testament“.

doch betrachtet ihren Gegenstand als von Gott selbst offenbart, wie es die Theologie tun muss, wenn sie nicht von vornherein als bloße Religionswissenschaft auftreten will.

Die so verstandene theologische Exegese ist zudem zu unterscheiden von der existenzialen Hermeneutik Bultmanns. Auch Bultmann geht es in seiner Hermeneutik darum, die Schrift als Wort Gottes zu hören. Er schränkt allerdings den Begriff des Wortes Gottes von vornherein stark ein, indem Wort Gottes nur das sein kann, was den einzelnen Menschen unmittelbar als Kerygma, als eine Ankündigung anspricht²⁴, d.h. als ein Wort, das die Wahrheit seiner menschlichen Existenz betrifft. Wort Gottes ist die Schrift, insoweit sie den Menschen wegruft „von seiner Selbstsucht und von der eingebildeten Sicherheit“, insoweit sie ihn ruft „zu seinem wahren Ich“²⁵ bzw., um es mit Heidegger zu sagen, zu seiner Eigentlichkeit. Allem, was dem nicht entspricht, etwa allgemeine, die Wahrheit der menschlichen Existenz nicht unmittelbar betreffende Aussagen über Gottes Handeln als kosmisches Geschehen, als Schöpfer, als Kulthandeln usw. wird damit der Anspruch darauf, unmittelbar Wort Gottes zu sein, abgesprochen.²⁶ So schreibt Bultmann fast die ganze Christologie, Kosmologie und Eschatologie bei Paulus und Johannes dem mythologischen Denken zu, von dem das Wort Gottes zu befreien ist. Kurzum, das Wort Gottes wird von praktisch allen dogmatischen Inhalten losgelöst: „Die gesamte neutestamentliche Christusverkündigung wird von Bultmann auf den einen Satz hin zugespitzt [und zugleich reduziert], dass der Mensch sich unter dem Anruf des Kerygmas als ein von Gott geliebter verstehen soll“²⁷.

Diesem antiobjektivistischen Verständnis vom Wort Gottes, das der Schrift mehr von Bultmanns Existenzphilosophie her auferlegt als aus der Schrift selbst gewonnen scheint²⁸, ist das kanonistische Schriftverständnis entgegenzuhalten, demnach grundsätzlich die Schrift als ganze als autoritatives Wort Gottes anzusehen ist, und zwar als Wort Gottes, das aus dem besonderen geschichtlichen Kontext der damaligen, „biblischen“ Zeit heraus, weiterhin für das christliche Selbstverständnis von heute normativ ist.²⁹ Dies heißt nicht, dass es nicht von heute her gelesen und auch immer wieder auf das heutige Selbstverständnis des Menschen hin gedeutet werden muss, womit auch eine Entmythologisierung im Sinne Bultmanns gemeint sein kann. Es bedeutet auch nicht, dass die Schrift ein monolithisches Ganzes ist, das als solches Autorität beansprucht, sondern sie

²⁴ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen* 4, Tübingen ²1966, 178.

²⁵ Ebd., 159.

²⁶ Vgl. ebd., 178.

²⁷ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, 181.

²⁸ Auch wenn Bultmann sein Verständnis des Wortes Gottes in „Die Begriffe des Wortes Gottes im Neuen Testament“ biblisch untermauert hat, vgl. ders., *Glauben und Verstehen* 1, 268-293.

²⁹ Vgl. B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 104ff.

erweist sich in immer neuer Interpretation, immer neue Aspekte miteinander kombinierend, als Wort Gottes.³⁰ Zunächst jedoch ist für eine theologische Exegese grundsätzlich die Schrift als ganze genommen als Wort Gottes zu verstehen.

2.2 Die Einheit der Schrift

Die leitende Perspektive einer solchen Exegese ist – hierin schließe ich mich dem Ansatz von W. Thüsing an – die Frage der Einheit der Theologie der Schrift.³¹ Im Gegensatz etwa zu Gnilkas Theologie des Neuen Testaments, die sich darauf beschränkt, die Theologien der verschiedenen Autoren je für sich zu untersuchen und in ihrer Pluralität zu belassen, ist die Frage der Einheit das fundamentale Postulat, an dem, nach Thüsing, „keine Theologie des Neuen Testaments vorbeikommt“³². Die Theologie der Schrift ist Ausdruck des Wortes Gottes an die Menschen, dieses Wort Gottes aber ist vom Neuen Testament her als die Zusammenfassung und „transzendierende Überbietung“ des Alten im Evangelium Gottes durch Jesus Christus zu verstehen.³³ Die Bibel bildet von daher nicht nur eine formale Einheit im Sinne ihres äußerlichen Zusammengehaltenseins durch den Kanon bzw. weil ihre Schriften alle von Gott gegeben sind, sondern die einzelnen Schriften müssen theologisch von der Einheit des Evangeliums, d.h. von der einen Selbstmitteilung Gottes her, deren letztgültiger Ausdruck nach dem christlichen Selbstverständnis das Neue Testament ist, auf ihre systematische Einheit hin gedeutet werden.

Dies darf nicht so verstanden werden, dass die theologische Eigenart der einzelnen biblischen Zeugnisse nicht ernst zu nehmen wäre. Mögliche Divergenzen der theologischen Konzeptionen der verschiedenen Autoren des Neuen Testaments können nicht zu einer künstlichen Einheit harmonisiert und nivelliert werden, sondern müssen in ihrer Pluralität, soweit sie sich als irreduzibel erweist, belassen werden. Dennoch ist davon auszugehen, dass es trotz solcher Divergenzen einen verborgenen Einheitspunkt gibt, der dem Neuen Testament insgesamt zugrunde liegt. Auf der Grundlage der Pluralität der biblischen Theologien, wofür die historisch-kritische Methode die „Anwältin“ ist³⁴, gilt es somit, nach der verborgenen, systematischen Einheit des Evangeliums zu fragen, die sich in den

³⁰ Vgl. B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, London 1984, 30f.

³¹ Vgl. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie*, Münster 1998, 23ff.

³² Ebd., 32.

³³ Ebd., 29.

³⁴ Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 98.

einzelnen Theologien reflektiert und als Angebot des Heils und der Erlösung an die Menschen verkündet wird. D.h. die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, von der das Neue Testament zeugt, hat einen bestimmten Gehalt, den zwar das Neue Testament selbst nicht begrifflich ausformuliert, dessen Einheit wir aber aufgerufen sind, immer neu zu formulieren, um uns dessen zu vergewissern, was wir glauben und was wir verkünden können. Die Theologie des Neuen Testaments dient, mit Thüsing's Worten, dazu mitzuhelfen, „dass das ‚euangelion‘ als ‚Dynamik Gottes‘ (Röm 1, 16f.), als Fülle, Reichtum und Ganzheit zur Wirkung kommen kann [...]“³⁵. Da jedoch eine solche Einheit aufgrund der grundsätzlichen Situiertheit jedes Interpretieren nie endgültig herzustellen ist, versteht sich die theologische Exegese immer nur als eine Annäherung auf sie hin. Mit anderen Worten: Die Einheit ist keine fertig vorgegebene, sondern regulatives Prinzip der theologischen Exegese.³⁶

3. Theologische und historisch-kritische Exegese

Die entscheidende Frage, die sich bei der Forderung nach einer theologischen Exegese stellt, ist die nach deren Verhältnis zur historisch-kritischen Methode. Wenn man sich weder dem latenten Monopolanspruch der literatur- und geschichtswissenschaftlichen Exegese beugen noch fundamentalistisch gegen eine kritische Infragestellung der Schrift immunisieren will, wenn man also davon ausgeht, dass biblische Exegese nicht anders verstanden werden kann, denn als eine Synthese von theologischer und literarisch-historischer Exegese, stellt sich insbesondere die Frage, wie das Verhältnis der theologischen Exegese zur historisch-kritischen zu denken ist.

3.1 Bestehende Ansätze

Es hat bereits verschiedene Ansätze in Richtung einer solchen Verhältnisbestimmung gegeben. Hervorzuheben sind diejenigen von P. Stuhlmacher, B.S. Childs und Th. Söding. Alle drei zeichnen sich allerdings dadurch aus, dass sie die Spannung zwischen historisch-kritischer und theologischer Exegese letztlich einzu-ebnen versuchen.

P. Stuhlmachers Bestrebungen gehen dahin, eine theologische Exegese, die von einem „Einverständnis mit den Fragen und Antworten der biblischen Zeugnisse“

³⁵ Ebd., 33.

³⁶ Vgl. ebd., 33f.

ausgeht³⁷, in die historisch-kritische Exegese selbst zu integrieren. Die historisch-kritische Methode ist für ihn die einzige in Frage kommende Interpretationsmethode.³⁸ Den Engführungen der historisch-kritischen Methode kann daher nur dadurch entgegengetreten werden, dass die von E. Troeltsch aufgestellten Prinzipien der Exegese-Kritik, Analogie und Korrelation - durch ein „Prinzip des Vernehmens“ ergänzt werden³⁹, d.h. durch eine Einstellung ursprünglichen „Einverständnisses mit den [biblischen] Texten“⁴⁰. Diese Ergänzung ist so zu verstehen, „dass die historische Kritik mitsamt ihren Grundprinzipien gerahmt wird von einer vorgängigen Bereitschaft, mit den Texten in einen ernsthaften Dialog und möglichst ins Einverständnis über ihre zentralen kerygmatischen Aussagen zu kommen“⁴¹. Das Einverständnis mit dem Kerygma, mit der Schrift als Wort Gottes wird somit vorausgesetzt, die historisch-kritische Methode aber zugleich beibehalten. Die Frage ist, wie eine solche Hermeneutik der „kritischen Sympathie“, ein Ausdruck W.G. Kümmels, den P. Stuhlmacher aufgreift⁴², konkret funktionieren soll? Wie können Kritik und Einverständnis (mit dem Kerygma) in einer Methode zusammenkommen? Wann ist Einverständnis und wann Kritik angesagt bzw. wie ist es zu rechtfertigen, dass die Kritik vor den „zentralen kerygmatischen Aussagen“ halt macht?⁴³

B.S. Childs geht gewissermaßen umgekehrt vor, indem er das historisch-kritische Moment in eine theologische, den Kanon anerkennende Exegese integriert. Damit wird nicht der historisch ursprünglichste Text zur Grundlage des Textsinns gemacht, sondern die für kanonisch erklärte Letztfassung.⁴⁴ Es geht nicht primär um eine Rekonstruktion der eigentlichen historischen Ereignisse bzw. eines ursprünglichen Textsinns, der sich hinter der Letztfassung verbirgt und der erst die legitime Grundlage einer theologischen Interpretation abgibt, sondern diese Grundlage bildet der kanonische Text selbst, während die historische Rekonstruktion im wesentlichen dem besseren Verständnis dieser Letztfassung dient.⁴⁵ Childs will hierdurch der normativen Funktion, welche die Schrift für die Glaubensge-

³⁷ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 208.

³⁸ Vgl. ebd., 219.

³⁹ Ebd., 220.

⁴⁰ Ebd., 206.

⁴¹ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Göttingen 1992, 11.

⁴² Ebd.

⁴³ M. Oeming bezeichnet Stuhlmacher als „Grenzgänger“ zwischen einer Hermeneutik des Einverständnisses und historischer Kritik, und fragt ganz im Sinne meines Einwandes, ob man auf dieser Grenze gehen kann, „oder ob diese Grenze nicht ein scharfes Entweder-Oder markiert“ (*Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart 1985, 128).

⁴⁴ Vgl. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 73ff.

⁴⁵ Vgl. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Philadelphia 1974, XV.

meinschaft hat, gerecht werden.⁴⁶ Damit ist nicht gesagt, dass die letzte Textfassung ‚en bloc‘ autoritative Geltung beansprucht. Vielmehr besteht die Aufgabe der Exegese darin, die Letztfassung eines jeden biblischen Textes in seiner Funktion im Gesamtkanon zu verstehen sowie in seiner Geschichte zu rekonstruieren und im Hinblick auf ihre kerygmatische Aussagekraft theologisch zu interpretieren. Dabei ist die Beschreibung der Funktion sowie die geschichtliche Rekonstruktion, d.h. der Aufweis des Prozesses, der zu diesem Kanon geführt hat, auch für Childs eine deskriptive, eine kritische Herangehensweise erfordernde Aufgabe. Die Erarbeitung des ursprünglichen, historischen Kontexts einer jeden Schriftstelle ist damit auch für die kanonistische Auslegung unverzichtbar⁴⁷. Die kritische Herangehensweise ist jedoch im Rahmen einer kirchlich zu verantwortenden Exegese nicht universalisierbar⁴⁸, d.h. sie muss sich darauf beschränken, eine literarisch-historische Beschreibung im Rahmen der vorausgesetzten Kanonizität der Schrift zu leisten. So lehnt Childs Anfragen der Formkritik, die den Kanon als Richtschnur und Norm der Exegese in Frage stellen, wie etwa „Warum sollte einer Stufe der Textentstehung einen Sonderstatus gegenüber einer anderen zukommen?“ oder „Würden nicht frühere Schichten des Textes ebenfalls als kanonisch angesehen und warum sollte sie nicht weiterhin als kanonisch gelten?“ als dem Text gegenüber unangemessen ab.⁴⁹ Was für den Althistoriker legitim und gerechtfertigt ist⁵⁰, ist es – Childs Auffassung nach – nicht für den Exegeten im kirchlichen Kontext.

Auch Th. Söding hat sich in einer Vielzahl von Aufsätzen für die Notwendigkeit einer theologischen Exegese ausgesprochen. Im Unterschied zu Stuhlmacher und Childs lehnt er allerdings jede Einschränkung der historisch-kritischen Herangehensweise an die Schrift strikt ab. Indem Gott sich wesentlich in der Geschichte und damit durch Menschen hindurch offenbart, ist die Exegese vielmehr dazu aufgerufen, auch die rein menschliche Ebene für sich genommen zu erkunden. Von daher müssen die biblischen Texte auch rein historisch-kritisch als „literarische Zeugnisse geschichtlicher Gottes- und Glaubenserfahrungen“ untersucht werden.⁵¹ Die Resultate einer solchen Untersuchung aber sind auch für eine theologische Exegese, der es darum geht, „aus der Heiligen Schrift das Wort Got-

⁴⁶ Vgl. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 73.

⁴⁷ Vgl. B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 112f.

⁴⁸ Vgl. B.S. Childs, *The New Testament as Canon*, 35.

⁴⁹ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 75: „[...] these questions miss the mark [...]“

⁵⁰ Vgl. ebd., 76.

⁵¹ Th. Söding, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese*, in: Th. Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg 1992, 105.

tes herauszuhören“⁵², bindend: „Auch eine dezidiert theologisch und pneumatisch orientierte Exegese muss wahrnehmen und annehmen, was historisch-kritische Forschung sagt“⁵³. Die historisch-kritische Exegese bildet somit das Fundament aller theologischen Exegese.

Die theologische Exegese als solche hat für Söding nicht die Aufgabe, den historischen Wahrheitsanspruch, sondern die Wahrheit der Schrift „als Wahrheit“ zu reflektieren.⁵⁴ Sie tut dies, indem sie grundsätzlich dem durch die Kirche festgelegten Kanon der biblischen Schriften⁵⁵, dem Anspruch, das Wort Gottes authentisch zu bezeugen⁵⁶, und dem Anspruch, den Jesus Christus in seiner Verkündigung und durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung erhebt, nämlich das fleischgewordene, endgültige Wort zu sein, vertraut.⁵⁷

Das Verhältnis einer solchen Exegese zur historisch-kritischen aber scheint für Söding unproblematisch zu sein. Die theologische Exegese fügt sich gewissermaßen nahtlos an die historisch-kritische an. Söding spricht zwar immer wieder von Spannungen zwischen beiden, die nicht aufgehoben werden können und dürfen, letztlich jedoch entwirft er ein Modell des harmonischen Nebeneinanders. Dies zeigt sich einerseits daran, dass er Übergänge von der historisch-kritischen zur theologischen Exegese zu schaffen versucht, indem er etwa behauptet, die historisch-kritische Exegese, die dem geschichtlichen Verstehen verpflichtet sei, müsse versuchen, „den Anspruch der biblischen Texte ernst zu nehmen, Erfahrungen Gottes zu bezeugen“⁵⁸, ihr komme, wenn auch nur eingeschränkt, die Aufgabe zu, die Verbindlichkeit der Schrift zu erkennen und vermitteln.⁵⁹ Andererseits versucht Söding den möglichen Konflikt zwischen beiden durch die Forderung nach einer Selbstkorrektur der historisch-kritischen Methode zu entschärfen. Söding knüpft diesbezüglich an J. Ratzingers Kritik der biblischen Exegese an. Ratzingers Auffassung nach reflektiert die heutige Exegese nicht genügend über die philosophischen Implikationen, die jeder einzelmethodische Schritt der historisch-kritischen Methode nach sich zieht. Es sei daher eine wichtige Aufgabe, eine philosophische „Selbstkritik der historischen Exegese“ vorzunehmen.⁶⁰ Söding konkretisiert dieses Anliegen in dem Sinne, dass die Exegese „ein historisch verengtes Geschichtsbild und ein positivistisch verzerrtes Wahrheitsverständnis“

⁵² Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 73.

⁵³ Th. Söding, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift*, 109.

⁵⁴ Vgl. Th. Söding, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments*, 168.

⁵⁵ Vgl. ebd., 174.

⁵⁶ Vgl. ebd., 178.

⁵⁷ Vgl. ebd., 180.

⁵⁸ Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 97.

⁵⁹ Vgl. ebd., 99.

⁶⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 24ff.

überwinden müsse, um sich von einer historistisch enggeführten zu einer „hermeneutisch aufgeschlossenen“ Exegese zu wandeln.⁶¹ Dabei soll diese Überwindung nicht allein im Sinne Ratzingers durch das Bedenken der philosophischen Implikationen der historischen Kritik geschehen, sondern auch durch die Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte, durch den Dialog mit der systematischen Theologie, mit der Predigt und Katechese sowie durch eine Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte der Schrift.⁶² Der Anspruch wird gewissermaßen erhoben, dass mögliche Spannungen zur theologischen Exegese durch Maßnahmen dieser Art, die den kritischen Ansatz als solchen nicht in Frage stellen sollen, einem problemlosen Nebeneinander von historisch-kritischer und theologischer Exegese weichen würden.

Söding ist m.E. darin Recht zu geben, dass die kritische Herangehensweise der Schrift in keinerlei Weise eingeschränkt werden darf, wie dies Stuhlmacher und Childs letztlich tun. Es stellt sich jedoch die Frage, ob das Verhältnis von historisch-kritischer und theologischer Exegese im Sinne eines harmonistischen Modells, wie Söding es entwirft, beschrieben werden kann, d.h. ob sich nicht mit den zwei Exegesen zumindest faktisch zwei methodische Ansätze gegenüberstehen, deren Konflikt aufgrund der unterschiedlichen hermeneutischen Prinzipien, die ihnen zugrunde liegen, unauflösbar ist, und damit gar nicht erst der Versuch unternommen werden sollte, ein problemloses Nebeneinander beider herbeizudenken.

3.2 *Das philosophische Fundament*

Die unterschiedlichen hermeneutischen Prinzipien, die m.E. das philosophische Fundament einer sinnvollen Verhältnisbestimmung von theologischer und historisch-kritischer Exegese bilden, gründen in Ricoeurs Unterscheidung zwischen einer Hermeneutik des Verdachts und einer Hermeneutik des Vertrauens, wie er sie vor allem in seinem Buch „Die Interpretation. Ein Versuch über Freud“ von 1965 entfaltet hat.⁶³ Dabei ist mir bewusst, dass ich daraus für die biblische Exegese nicht dieselben Konsequenzen ziehe wie Ricoeur selbst, denn während es mir um die Unverzichtbarkeit einer biblischen Exegese als Hermeneutik des Vertrauens geht, scheint Ricoeur umgekehrt die Notwendigkeit einer biblischen Hermeneutik

⁶¹ Th. Söding, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift*, 115f.

⁶² Vgl. ebd., 117ff.

⁶³ Im Folgenden wird verwiesen auf die Seitenzahl der französischen Ausgabe „*De l'interprétation. Essai sur Freud*“, Seuil 1965.

des Verdachts betont zu haben.⁶⁴ Entscheidend für meinen Ansatz ist, dass die Differenz beider Formen von Hermeneutik auch für die biblische Exegese streng durchzuhalten ist.

Eine Hermeneutik des Verdachts im Sinne Ricoeurs haben besonders Marx, Nietzsche und Freud praktiziert. Ricoeur untersucht am Beispiel von Freud die symbolische Sprache, mit der die menschlichen Wünsche, Begierden und Triebe zum Ausdruck gebracht werden. Eine solche Sprache hat zunächst einen wörtlichen Sinn, der mit den Wünschen, Begierden und Trieben des Menschen meist gar nichts zu tun hat. Dieser wörtliche oder erste Sinn aber verweist auf einen indirekten, übertragenen oder zweiten Sinn, den er zugleich verdeckt. Mit anderen Worten: Gewisse sprachliche Zeichen, die Ricoeur Symbole nennt, zeichnen sich durch eine Doppelsinn aus. Freuds Traumdeutung ist hierfür das Paradebeispiel. Der Traum sagt etwas, will damit aber in vielen Fällen etwas ganz anderes besagen, als der oberflächliche Traumsinn zu verstehen gibt. Freud selbst unterscheidet bekanntlich zwischen einem manifesten Trauminhalt, wie er mir in der Erinnerung vorliegt, und einem latenten Trauminhalt als dem eigentlich gemeinten, der durch Analyse zum Vorschein gebracht werden soll. Dabei ist der manifeste Trauminhalt als verhüllte Erfüllung von verdrängten Wünschen, insbesondere von Sexualwünschen zu verstehen.⁶⁵ Diese Wünsche werden im Traum nicht direkt dargestellt, sondern durch Andeutungen, Anspielungen indirekt bezeichnet.⁶⁶ Alle möglichen Gegenstände unserer normalen Umwelt werden so im Traum zu Symbolen z.B. für männliche oder weibliche Geschlechtsorgane. Freud selbst vergleicht die Traumerzählung oft mit einem unverständlichen Text, der durch Interpretation in einen verständlichen umgewandelt werden soll.⁶⁷

Eine solche Interpretationsweise entspricht einer Hermeneutik des Verdachts. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die Ebene des unmittelbaren Bewusstseins bzw. die unmittelbare Textebene, auf der ein bestimmter Sinn zum Ausdruck kommt, in sich keine eigenständige Sinnebene bildet, sondern ganz auf die Ebene eines zweiten Sinns zurückzuführen ist, die in ihr indirekt zum Ausdruck kommt. Es handelt sich demnach um eine reduktionistische Interpretation, indem die unmittelbar gegebene Sinnebene reduziert wird auf nichts als ..., etwa bei Freud auf nichts als die Rückkehr verdrängter Triebe. Die ganze Sphäre des unmittelbaren Sinns ist nichts als der Ausdruck des verborgenen als des alleinigen Sinns⁶⁸, die Sinneinheiten der unmittelbar gegebenen Sinnebene sind nur in ihrer Funktio-

⁶⁴ Vgl. etwa „Herméneutique philosophique et herméneutique biblique“, in: P. Ricoeur (Ed.), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Bd. II, Paris 1986, 132.

⁶⁵ Vgl. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 42f.

⁶⁶ Vgl. ebd., 49.

⁶⁷ Vgl. ebd., 35.

⁶⁸ Vgl. P. Ricoeur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 259.

nalität in Bezug auf die wahre, zweite Sinnenebene zu verstehen. So ist für Freud die Ebene des Triebes, des Wunsches, des Unbewussten die Quelle allen Sinns⁶⁹, d.h. der Dolch als Traumsymbol des männlichen Genitals hat als Dolch keine weitere Bedeutung, dem Symbol als solchem entspricht kein wirklicher Gegenstand.⁷⁰ Die von den Symbolen bezeichneten Gegenstände sind nur Illusionen, weil Projektionen unbewusster Wünsche.

Ganz anders geht eine Hermeneutik des Vertrauens vor. Auch sie bezieht sich auf Symbole. Es gibt einen Erstsinn, der auf einen verborgenen Zweitsinn hin untersucht wird. Dies ist das Anliegen aller Hermeneutik.⁷¹ Sie versucht aber nicht die Symbole zu erklären, indem sie deren einzigen Sinngehalt auf einer Sinnenebene sucht, die durch die Symbole selbst nur verzerrt wiedergegeben wird. Vielmehr sind die Symbole auf der Ebene ihres Erstsinns wahrhafter Ausdruck des ihnen zugrundeliegenden Zweitsinns. Die Symbole als solche haben einen Wahrheitsgehalt. Sie müssen nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden, sondern in der bloßen Analyse der Symbole auf der Ebene des Erstsinnes offenbart sich ihr Zweitsinn. Der zweite Sinn ist, so Ricoeur, im ersten Sinn enthalten. Der erste Sinn als solcher ist auf den zweiten bezogen.⁷² Ricoeur erwähnt als Beispiel die Religionsphänomenologie eines M. Eliade. Die großen kosmischen Symbole von Erde, Himmel, Wasser, Leben, Bäumen und Steinen, die verschiedenen Mythen, Riten usw., sind zwar alle indirekter, aber dennoch wahrhafter Ausdruck der ihnen zugrundeliegenden Sinnenebene des Heiligen, bzw. können dem Anspruch dieser Hermeneutik nach als solche aufgewiesen werden.⁷³ Der sichtbare Himmel in seinen verschiedenen Eigenschaften ist authentischer Ausdruck der unsichtbaren Wirklichkeit, die dieses Symbol bezeichnen soll.⁷⁴ Man vertraut, dass die Zeichen eine Wirklichkeit wahrhaft bezeichnen können und nicht lediglich ihre verzerrte Projektion sind. Statt die Sprache der Symbole für eine Verzerrung der zweiten Sinnenebene zu halten, ist sie deren Offenbarung.

Im Sinne dieser zwei Formen von Hermeneutik aber unterscheiden sich historisch-kritische und theologische Exegese grundlegend voneinander. Es ist nicht schwer, auszumachen, dass der historisch-kritischen Methode ein Moment des Verdachts inhärent ist. Die historistische Befragung des Textes erfolgt immer von dem Prinzip her, dass der Text, so wie er sich dem Leser zu einer Zeit unmittelbar zu verstehen gibt, womöglich nicht der Text ist, wie er geschichtlich gemeint war. Textkritik, die nach der Echtheit der Texte fragt, Kritik der Richtigkeit, die nach

⁶⁹ Vgl. ebd., 25.

⁷⁰ Vgl. J. Mattern. Paul Ricoeur zur Einführung, Hamburg 1996, 61.

⁷¹ Vgl. P. Ricoeur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris 1969, 16.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 41.

⁷⁴ Vgl. ebd., 314.

der Tatsächlichkeit des in den Texten Berichteten fragt, und Kritik des Früheren und Späteren, die danach fragt, ob nicht der Text selbst noch eine Geschichte durchlaufen hat, welche die Darstellung des ursprünglich Geschehenen, von dem der Text berichtet, verzerrt hat, all diese Momente historistischer Textanalyse setzen einen grundsätzlichen methodischen Zweifel bezüglich der Glaubwürdigkeit des vorhandenen Textes voraus. Mit anderen Worten: Der Erstsinn des Textes wird grundsätzlich hinterfragt auf eine mögliche zweite Sinnenebene hin, die im Sinne einer Hermeneutik des Verdachts von der ersten Sinnenebene nicht zum Ausdruck gebracht wird.

Theologische Exegese hingegen ist eine Form von Hermeneutik des Vertrauens. Eine besondere Form davon ist sie in der Hinsicht, dass sie im Gegensatz zur Religionsphänomenologie nicht neutral an ihren Gegenstand herantritt, sondern die Einsicht in die Göttlichkeit der Schrift zur Voraussetzung ihrer Betrachtung macht, also im Sinne der hermeneutischen Applikation davon ausgeht, dass die Schrift die Wahrheit für uns ist. Aus dieser Perspektive aber fragt auch sie nach dem Sinn des biblischen Textes, so wie er sich auf der Ebene des Literalsinns zeigt. Die theologische Exegese betreibt keine Allegorese, sondern untersucht die zugrunde liegende Theologie als den Zweitsinn, von dem der Erstsinn der Ausdruck ist. Dabei vertraut eine solche Exegese, ich wiederhole die Kriterienlogik Södings, dem durch die Kirche festgelegten Kanon der biblischen Schriften, sie vertraut deren Anspruch, das Wort Gottes authentisch zu bezeugen, und sie vertraut auf den Anspruch, den Jesus Christus in seiner Verkündigung und durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung erhebt, nämlich das fleischgewordene, endgültige Wort zu sein. All dies sind Ansprüche, die der biblische Text selbst auf der Ebene des Erstsinns erhebt, und die von der theologischen Exegese als solcher nicht hinterfragt werden, nicht hinterfragt werden können.

3.3 Der Konflikt der Interpretationen

Kann nun dieser Gegensatz überwunden bzw. harmonisiert werden? Genügt es – wie Söding fordert –, dass die historisch-kritische Methode ihr „historistisch verengtes Geschichtsbild und ein positivistisch verzerrtes Wahrheitsverständnis“ einfach abwirft?⁷⁵ Ein problemloses Nebeneinander von historisch-kritischer und theologischer Exegese ist in dem Sinne vorstellbar, dass man die historisch-kritische Methode von allen weltanschaulichen Voraussetzungen reinigt, dass man sie zu einer „reinen“, d.h. weltanschaulich neutralen Methode macht, die mit einer theologischen Interpretation inhaltlich nicht mehr in Konflikt treten kann. Ist

⁷⁵ Vgl. Th. Söding, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift*, 115ff.

jedoch eine solche Neutralität überhaupt denkbar? Eine „Selbstkritik der historischen Exegese“ auf ihre philosophischen Implikationen hin, wie Ratzinger sie fordert, und an die Söding anknüpft, erscheint in der Tat als eine wichtige, heute stark vernachlässigte Aufgabe. Sicher könnten dadurch unnötige Spannungen ausgeräumt werden. Würde man etwa das positivistisch-historistische Verständnis dessen, was geschichtliche Tatsache ist, durch eine methodologische Selbstkritik überwinden, so könnte man die durch philosophische Vorverständnisse belastete Diskussion um die Auferstehung Jesu Christi in fruchtbarere Bahnen lenken.⁷⁶ Doch selbst wenn es auf diese Weise gelänge, die Kriteriologie der kritischen Methode durch eine andere zu ersetzen, die ebenfalls Wissenschaftlichkeit für sich beanspruchen kann, wäre doch auch diese neue Kriteriologie nicht frei von philosophischen Voraussetzungen. Der Anspruch einer weltanschaulich neutralen Methode, den noch der frühe Heidegger für seine Phänomenologie erhebt, erweist sich nicht zuletzt aufgrund der hermeneutischen Wende der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine Illusion. Weltanschauliche Annahmen sind bei allem wissenschaftlichen Forschen immer schon mit im Spiel, wie von anderer Seite her auch Popper eingeräumt hat.⁷⁷ Entscheidend jedoch ist: Auch eine modifizierte Form von historisch-kritischer Methode müsste noch dem Prinzip des Verdachts gehorchen und stünde damit immer noch im Gegensatz zur theologischen Exegese als einer Hermeneutik des Vertrauens. Gleich welches ihre philosophischen Implikationen sind, eine kritische Methode kann nur dann kritisch sein, wenn sie nach dem Prinzip des methodischen Zweifels vorgeht. Zur Aufhebung dieses Prinzips darf die geforderte „Selbstkritik der historischen Exegese“ nicht führen.

Doch nicht nur der methodische Zweifel, auch die profangeschichtliche Ausrichtung der historisch-kritischen Exegese kann nicht aufgehoben werden. Die historisch-kritische Methode betrachtet, wie bereits ausgeführt wurde, die Schrift wie jedes andere geschichtliche Zeugnis auch als ein rein menschliches Zeugnis, was zur Folge hat, dass die geschichtlichen Ereignisse der Schrift nicht als Handeln Gottes gedeutet werden können. Jeglicher Versuch, der kritischen Methode selbst im Sinne Södings eine theologische Verantwortung zu unterstellen bzw. ihr zur Aufgabe zu machen, „den Anspruch der biblischen Texte ernst zu nehmen, Erfahrungen Gottes zu bezeugen“⁷⁸, kann aus dieser Perspektive nur als eine ‚petitio principii‘ angesehen werden.

⁷⁶ Ich teile diesbezüglich die Einschätzung W. Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie?*, in: ders. (Hg.), *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1999, 308-318.

⁷⁷ Vgl. K.R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1976, 13.

⁷⁸ Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 97.

Der Grund für die Unverzichtbarkeit der profangeschichtlichen Ausrichtung der historisch-kritischen Methode jedoch ist, dass es sich nicht einfach um eine mögliche Form der Schriftinterpretation unter anderen handelt. Vielmehr widerspiegelt die historisch-kritische Methode in ihrer Ausrichtung auf das profangeschichtlich Ausweisbare das Wissenschaftsverständnis der Neuzeit und dessen Erfolgsgeschichte. So wie die Naturwissenschaften in der frühen Neuzeit dadurch auf Erfolgskurs gebracht wurden, dass sie die Welt nicht mehr von vornherein in ihrer Beziehung auf Gott zu verstehen versuchten, wie dies die Scholastik tat, sondern sich der immanenten Struktur des weltlich Gegebenen zuwandten, um diese rein für sich genommen zu betrachten, so gründet denn auch der Erfolg der historisch-kritischen Methode darin, sich die Schrift rein als menschliches Zeugnis vorgeknüpft zu haben, unabhängig davon, dass sie womöglich auch Gottes Wort ist. Soweit diese Beschränkung auf das rein Menschliche ein methodologisches Prinzip ist, das keinen Monopolanspruch für die biblische Exegese erhebt, ist sie theologisch gesehen nicht nur berechtigt, sondern angesichts der Paradigmenhaftigkeit des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses ein notwendiges Pendant zu jeder theologischen Auslegung.

Aufgrund dieser Erwägungen sollte m.E. nicht der Versuch unternommen werden, den Konflikt der Exegesen in ein harmonisches Miteinander aufzulösen. Der Gegensatz zwischen Hermeneutik des Verdachts und Hermeneutik des Vertrauens kann nicht aufgehoben werden. Bei Ricoeur kommt beiden Hermeneutiken „gleiches Recht und gleiche Notwendigkeit“ zu.⁷⁹ Ricoeur versteht dies allerdings so, dass Symbole gleichermaßen in Richtung auf eine reduktive oder eine nicht-reduktive Hermeneutik hin interpretiert werden können. Jedes einzelne Symbol enthält in sich die Möglichkeit der zwei entgegengesetzten Formen von Interpretation. Ricoeur spricht diesbezüglich von einer Überdeterminierung des Symbols. Das Symbol enthält mehrere Möglichkeiten von Sinn, die sich einander völlig widersprechen können.⁸⁰ Jedes Symbol, das religionsphänomenologisch als auf einen Bereich des Heiligen verweisend, offengelegt wird, kann von der Psychoanalyse her zugleich als Ausdruck der Projektion eines verdrängten Wunsches dargestellt werden. Wir können, so Ricoeur, nie sicher sein, dass dieses oder jenes Symbol des Heiligen nicht die Äußerung einer verdrängten, etwa sexuell motivierten Begehrlichkeit ist⁸¹, dass also von einer Hermeneutik des Verdachts her gesehen das Heilige letztlich ganz von der Ebene der Libido her erklärt werden kann, auf sie reduziert werden kann. Man kann aber auch umgekehrt nie sicher sein, ob über die Libido hinaus den Phänomenen des Heiligen nicht doch eine objektive

⁷⁹ J. Mattern, Ricoeur zur Einführung, 61 f.

⁸⁰ Vgl. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 518 f.

⁸¹ Vgl. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 329.

Wirklichkeit entspricht. Bei der Interpretation hängt alles von den Voraussetzungen ab, welche die Methode macht, mit der man an die Symbole interpretierend herangeht.

Wie kann nun aber das Verhältnis zwischen einer Hermeneutik des Verdachts und einer Hermeneutik des Vertrauens konkret gedacht werden? Ricoeurs Ansatz darf nicht so verstanden werden – er selbst sieht dies ein, verstummt bezüglich dieser Frage aber nahezu⁸² –, dass in Bezug auf einen Text zwei sich widersprechende Interpretationen einfach gleichberechtigt nebeneinander bestehen können. Vielmehr müssen die historisch-kritische und die theologische Interpretation miteinander konfrontiert werden.

Diese Konfrontation ist allerdings nur dann sinnvoll, wenn jede der beiden Exegesen ihrem eigenen methodischen Ansatz treu bleibt. Zunächst einmal bedeutet dies, dass an der grundsätzlichen Autonomie der historisch-kritischen Exegese gegenüber der theologischen festgehalten werden muss. Sie versucht die Schrift allein von ihrer eigenen, profangeschichtlichen Methode her zu deuten, und es kann ihr keine Theologie Vorschriften darüber machen, wie sie dies zu tun hat. Allerdings können und sollten die Resultate der theologischen Exegese die historisch-kritische Exegese auch dazu bewegen, ihrer eigenen Resultate und Kriterien der Wahrheitsfindung immer wieder zu überprüfen. Indem die theologische Exegese den Erstsinn des Textes auf die sich in ihm ausdrückende Theologie als Zweitsinn beleuchtet, kann sie indirekt zum kritischen Korrektiv für die historisch-kritische Methode werden, d.h. die Schlüssigkeit einer theologischen Interpretation kann in dem Sinne zu einer Revision der Resultate bzw. Prinzipien der historisch-kritischen führen, dass die historisch-kritische Exegese ihre eigenen Prinzipien überdenkt und gegebenenfalls korrigiert.

Eine interessante Analogie hierzu bildet das Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Thomas von Aquin. Autonom ist für Thomas die Philosophie gegenüber der Theologie nicht nur deshalb, weil sie allein das behandelt, was der Mensch aufgrund des natürlichen Lichts der Vernunft zu erkennen vermag, d.h. aufgrund von Prinzipien, die von der menschlichen Vernunft als solcher, unabhängig von aller Offenbarung, eingesehen werden, sondern vor allem auch, weil sie im Falle eines Widerspruchs zu den Offenbarungswahrheiten ihre Position nicht durch den Verweis auf theologische Autoritätsgründe ändern soll, sondern mit Hilfe der natürlicher Vernunftseinsicht eine Art Selbstkorrektur vornehmen soll. Philosophische Argumente, die der Offenbarungswahrheit widersprechen, sind Thomas' Auffassung nach nicht richtig aus den ersten Prinzipien der natürlichen Vernunft hergeleitet und können von daher durch die Philosophie

⁸² Vgl. ebd., 26ff.

selbst widerlegt werden.⁸³ In diesem Sinne sollte auch die historisch-kritische Exegese als der theologischen Exegese gegenüber völlig autonom angesehen werden. Bei Thomas wird das Verhältnis allerdings niemals auch umgekehrt gesehen. Die Philosophie wird nicht so verstanden, dass auch ihre Resultate die Theologie zu einer Selbstkorrektur veranlassen könnten. Es ist jedoch für das heutige Verständnis biblischer Exegese essentiell, dass diese Anleitung zur Selbstkorrektur auch in die andere Richtung stattfindet. Dies drückt sich darin aus, dass die historisch-kritische Exegese als das unverzichtbare Fundament aller theologischen Exegese anzusehen ist. Der „geschichtliche Aussagesinn der Texte“ ist, wie es bei Söding heißt, der „theologisch grundlegende“. Eine biblische Theologie des Neuen Testaments kann, „auch wenn sie thematisch strukturiert werden sollte, nur auf einer traditionsgeschichtlichen Exegese aufbauen“⁸⁴. Theologische Exegese „muss wahrnehmen und annehmen, was historisch-kritische Forschung sagt“⁸⁵. In der Tat, könnte die historisch-kritische Exegese den historischen Wahrheitsanspruch der Schrift weitgehend wiederlegen, so wäre es nicht weiter sinnvoll, über die theologische Wahrheit der Schrift zu reflektieren. Nach dem jüdisch-christlichen Selbstverständnis kann es angesichts der engen Verbindung von Offenbarung und Geschichte theologische Wahrheit nur auf der Grundlage historischer Wahrheit geben. Allerdings darf dies wiederum nicht zu einer Hörigkeit der theologischen gegenüber der historisch-kritischen Exegese führen. Es gibt nicht eine historisch-kritische Forschung, die der theologischen Exegese ‚*uni sono*‘ ihre Resultate vorlegen könnte. Die Resultate sind oft so verschieden, wie es verschiedene Exegeten gibt, und die theologische Exegese bewegt sich zunächst frei im Rahmen der ihr zur Verfügung gestellten Interpretationsmöglichkeiten.

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und historisch-kritischer Exegese aber müssen die Resultate beider Methoden, soweit sie sich widersprechen, miteinander konfrontiert werden. Dies setzt die Offenheit der einen für die andere voraus. Dem Konflikt zur theologischen Exegese stellt sich die historisch-kritische dann, wenn sie bereit ist, in einer Abweichung von der Theologie einen nicht notwendigen, aber möglichen Fehler in der eigenen Methode zu sehen. Die theologische Exegese hingegen muss der historisch-kritischen Methode zugestehen, die ganze Bandbreite dessen auszuloten, was rein menschlich erklärt werden kann, und die sich daraus ergebende Kritik an den Resultaten der theologischen Exegese berücksichtigen. In Bezug auf jede einzelne Stelle, die gegensätzlich interpretiert wird, aber muss der Konflikt auf rationaler Ebene ausgetragen werden. Dabei kann im Falle eines Konflikts die

⁸³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 7.

⁸⁴ Th. Söding, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments*, 166.

⁸⁵ Th. Söding, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift*, 109.

theologische Exegese Resultate der historisch-kritischen übernehmen und ihre theologische Exegese dementsprechend modifizieren oder sich aus theologischen Gründen auf das Gebiet der historisch-kritischen Methode begeben und nach historisch-kritischen Gegengründen suchen oder im Extremfall – eine Haltung, die allerdings, was ihre Legitimation betrifft, auch als Extremfall nicht unproblematisch ist –, eine historisch-kritische Einsicht aus theologischen Gründen ablehnen. Die historisch-kritische Methode hingegen kann niemals eine theologische Argumentation als solche übernehmen, sondern, angeregt von den Resultaten der theologischen Exegese, immer nur von den Prämissen ihrer eigenen Methode her ihren Ansatz überdenken und korrigieren.

4. Theologische Exegese und systematische Theologie

Ein letztes Problem betrifft den Standort einer theologischen Exegese im Rahmen des theologischen Fächerkanons. Die Schrift ist christlichem Selbstverständnis nach wesentlich Wort Gottes. Als Wort Gottes vermag sie aber nur eine theologische Exegese auszulegen. Von daher ist die theologische Exegese, und das ist vielleicht das größte Manko gegenwärtiger Bibelwissenschaft, als die eigentliche Aufgabe biblischer Exegese anzusehen, soweit sie sich im Rahmen einer Theologischen Fakultät als ein theologisches Fach versteht. Weil jedoch die historisch-kritische Exegese zugleich das unverzichtbare Fundament aller theologischen bildet, kann man die beiden Exegesen nicht als voneinander getrennte Kompetenzbereiche betrachten. Der theologische Exeget muss mit der historisch-kritischen Exegese vertraut sein. Der historisch-kritische Exeget darf sich nicht um die theologische Exegese drücken. Es ist der eine biblische Exeget, der beides zugleich praktizieren, der zugleich, aber getrennt voneinander, historisch-kritische und theologische Exegese betreiben muss, wobei das Telos seiner Tätigkeit in der theologischen Exegese zu suchen ist.

Dies bedeutet vor allem, dass die theologische Exegese entgegen heutiger Praxis nicht der systematischen (oder praktischen) Theologie überlassen werden darf. Wir befinden uns immer noch in der misslichen Lage, dass sich einerseits die Exegese weitgehend auf die historisch-philologische Ebene beschränkt, der Systematiker sich andererseits aber der Schrift als einem Reservoir bedient, aus dem er sich relativ beliebig Zitate herausnimmt, ohne den logischen Zusammenhang dieser Einzelstellen mit dem Ganzen eines Textes, eines Autors oder der ganzen Schrift eingehend zu berücksichtigen, berücksichtigen zu können. Die päpstliche Bibelkommission hat diesen Tatbestand sanktioniert, indem sie die Aufgabe des Exegeten als „grundsätzlich historisch und beschreibend“ darstellt

und die Systematik allein dem Dogmatiker vorbehalten.⁸⁶ Es ist nicht verwunderlich, wenn eine Bibelwissenschaft, die sich so versteht, von vielen Studierenden heute als „sublimste Form der Religionskritik“ erlebt wird.⁸⁷

Nur eine theologische Exegese im Rahmen der Bibelwissenschaft vermag den bestehenden Graben zwischen historisch-philologischer Exegese und theologischer Systematik zu überbrücken. Sie ermöglicht eine Anknüpfung der systematischen Theologie an die Schrift, die über ihre mehr oder weniger beliebige Verwendung als Steinbruch von Zitaten für die Belange der Systematik hinausreicht, indem sie – unter ausführlicher Berücksichtigung der historisch-kritischen Forschung – jene systematische Aufarbeitung der biblischen Theologie leistet, die den Systematiker selbst überfordert, weil er nicht auch noch ernsthaft historisch-kritisch arbeiten kann. Somit bedarf nicht nur die historisch-kritische Exegese der Ergänzung einer theologischen Exegese, sondern auch die systematische (oder die praktische) Theologie muss sich der systematischen Eigensystematik ihres biblischen Fundaments bewusst werden und sich damit zugleich der theologischen Exegese als einem möglichen, kritischen Korrektiv ihrer selbst stellen. Erst unter der Voraussetzung einer Auseinandersetzung mit der biblischen Theologie sollten die Fundamentaltheologie, Dogmatik und Moralthologie ihre eigenen, der Tradition und dem heutigen Denken verpflichteten Überlegungen vornehmen.

Als Telos der Bibelwissenschaft sowie als Fundament und kritisches Korrektiv für die systematische Theologie aber würde der theologischen Exegese, wie Goppelt formuliert, eine „entscheidende Schlüsselstellung im Ganzen der christlichen Theologie“ zukommen.⁸⁸ Die Theologie würde sich wieder jener ‚sacra scriptura‘ annähern, als die sie sich ursprünglich verstand, und erst damit erweise sich das Studium der Schrift als die vom Konzil geforderte „Seele der Theologie“.

Literatur

- Aquin, Th.v.: *Summa contra Gentiles*, hg. von D.P. Marc (Marietti), Rom u.a. 1961-1967.
 Blanke, H.W.: *Aufklärungshistorie, Historismus und historische Kritik. Eine Skizze*, in: H.W. Blanke/J. Rüsen (Hg.), *Von der Aufklärung zum Historismus. Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Paderborn 1984, 167-200.
 Bultmann, R.: *Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft*, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen 1*, Tübingen ²1966, 114-133.
 ---: *Die Begriffe des Wortes Gottes im Neuen Testament*, in: ders. (Hg.), *Glauben und*

⁸⁶ Päpstliche Bibelkommission, 23.4.1993, 113. Auf dieser Linie liegt letztlich auch der Ansatz von Th. Söding: *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung*, 99ff.

⁸⁷ M. Oeming, *Biblische Hermeneutik*, 44.

⁸⁸ Vgl. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments, I. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen 1975, 17f.

- Verstehen 1, Tübingen ²1966, 268-293.
- : Das Problem der Hermeneutik, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen 2*, Tübingen ²1966, 211-235.
- : Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen 3*, Tübingen ²1966, 142-150.
- : Jesus Christus und die Mythologie, in: ders. (Hg.), *Glauben und Verstehen 4*, Tübingen ²1966, 141-189.
- Childs, B.S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- : *The New Testament as Canon: An Introduction*, London 1984.
- : *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979.
- : *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Philadelphia 1974.
- : *Biblical Theology in Crisis*, Westminster 1970.
- : *Interpretation in Faith*, in: *Interpretation* 18 (1964) 433-449.
- Dohmen, Ch./Söding, Th. (Hg.): *Eine Bibel. Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn 1995.
- Gnilka, J.: *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1999.
- : *Neutestamentliche Theologie*, Würzburg 1989.
- Goppelt, L.: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975.
- Harrisville, A.: *What I Believe My Old Schoolmate Is Up To*, in: Chr. Seitz/K. GreeneMcCreight (Ed.), *Theological Exegesis: essays in honor of Brevard Childs*, Michigan 1999, 7-25.
- Hübner, H.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Göttingen 1990 u. 1993.
- Kasper, W.: *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus (FS für J. Gnilka)*, Freiburg 1989, 508-526.
- Kosch, D.: *Schriftauslegung als ‚Seele der Theologie‘. Exegese im Geist des Konzils*, in: *FZPhTh 2* (1991) 205-231.
- Lehmann, K.: *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: J. Schneider (Hg.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, 40-80.
- Mattern, J.: *Paul Ricoeur zur Einführung*, Hamburg 1996.
- Oeming, M.: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Darmstadt 1998.
- : *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart 1985.
- Pannenberg, W.: *Philosophie, Religion, Offenbarung. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1999.
- : *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973.
- Räsänen, H.: *Beyond New Testament Theology*, London 1990.
- Ratzinger, J. (Hg.): *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989.
- Ricoeur, P.: *L'herméneutique biblique*, Paris 2001.
- : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994.
- : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Bd. II, Paris 1986.
- : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

- Riedlinger, H.: Der Übergang von der geschichtlichen zur geistlichen Bibelauslegung in der christlichen Theologie, in: ders. (Hg.), *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*, München 1985, 89-115.
- Schlier, H.: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: ders. (Hg.), *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg 1964, 7-24.
- Söding, Th.: *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum NT*, Freiburg 1998.
- : Inmitten der Theologie des Neuen Testaments Zu den Voraussetzungen und Zielender Neutestamentlichen Exegese, in: *New Testament Studies* 42 (1996) 160-184.
- : Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: W. Pannenberg/W. Beinert (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg 1995, 72-121.
- : Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Th. Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg 1992, 75-130.
- : Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Exegese, in: *ThGl* 80 (1992) 27-59.
- Sternberg, Th. (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg 1992.
- Stuhlmacher P.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Göttingen 1992 u. 1993.
- : *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979.
- Thüsing, W.: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*. 3 Bde., Münster 1996-1999.
- Troeltsch, E.: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Schriften II*, Aalen 1922, 729-753.
- Wilckens, U.: Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung, in: W. Pannenberg/W. Beinert (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg 1995.
- Wrede, W.: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897.