

# Brevard S. Childs' Programm einer Biblischen Theologie

Eine Untersuchung seiner systematisch-theologischen  
und methodologischen Fundamente

von

Stefan Kranter

Unter den neueren Entwürfen für eine Biblische Theologie hat neben dem Tübinger traditionsgeschichtlichen Ansatz vor allem der *canonical approach* des amerikanischen Alttestamentlers Brevard S. Childs internationale Beachtung gefunden, wobei die Reaktionen von sehr freundlicher Aufnahme bis zu schärfster Kritik reichten. Die Diskussion blieb allerdings oft praktischen und exegetischen Einzelfragen verhaftet. In dieser Untersuchung soll es hingegen um die systematisch-theologischen und methodologischen Aspekte des *canonical approach* gehen: Nach einem kurzen Überblick über Childs' Werk wird zuerst versucht, den *canonical approach* deduktiv von den systematischen Grundlagen ausgehend darzustellen und herauszuarbeiten, was er zur Lösung der Grundprobleme Biblischer Theologie beiträgt. Darauf wird in einem zweiten, induktiv von einzelnen Schwierigkeiten des Entwurfes zu theologischen Anfragen fortschreitenden Durchgang eine Kritik des *canonical approach* entwickelt, und es werden Elemente anderer biblisch-theologischer Ansätze, die zur Korrektur oder Ergänzung dienen könnten, vorgestellt.

Zum ersten Mal stellte Childs sein Programm 1970 vor<sup>1</sup>. Seiner Ansicht nach war die amerikanische Biblische Theologie zu dieser Zeit in eine schwere Krise geraten. Sie hatte sich stark an heilsgeschichtlichen Entwürfen etwa W. Eichrods oder O. Cullmanns orientiert, diese jedoch, von der Albright-Schule geprägt, in Richtung apologetischer Berufung auf »objektive« historische Fakten modifiziert. Diese Fundamente waren nach einer Blütezeit in den 50er und frühen 60er Jahren, für die Childs geradezu von einem Biblical Theology Movement spricht, durch die hermeneutischen Diskussionen der europäischen, v.a. der deutschen Theologie (G. v. Rad, R. Bultmann) und neue historische und archäologische Erkenntnisse im Laufe der späten 60er Jahre zutiefst erschüttert worden<sup>2</sup>. Der von Childs vorgeschlagene Ausweg, die Orientierung an der kanonischen Endform der biblischen Texte, bleibt in »Biblical Theology in Crisis« noch umrisshaft, doch ist schon hier die Grundtendenz zu erkennen, den Akzent bei voller Anerkennung und Aufnahme der neuen Ergebnisse der historischen Forschung ganz auf die Auslegung der normativen Schrift als

<sup>1</sup> B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

<sup>2</sup> AaO 16f.24.47–50.62–66.

Gottes Wort für die Glaubensgemeinschaft zu verlagern. Gerade in diesem frühen Werk zeigt sich dabei deutlich der Einfluß von Childs' Basler Lehrer K. Barth<sup>3</sup>.

1979 und 1984 folgten Einleitungen ins Alte und Neue Testament<sup>4</sup>. In diesen Werken präzisiert Childs einerseits seine systematisch-theologischen und methodologischen Konzepte wie Kanonizität und Normativität, andererseits versucht er mit einer Fülle von historischem Material zu klären, wie die Endform der Bibel im Kanonprozeß zustande gekommen ist. Er gestaltet also die Gattung der Einleitung, die sich herkömmlicherweise ja möglichst neutral mit Aufbau- und Datierungsfragen befaßt, zu einer die theologische Reflexion vorbereitenden Erfassung der normativen kanonischen Form der biblischen Schriften um.

Schon kurz darauf erschien Childs' Theologie des Alten Testaments<sup>5</sup>. In ihr ist der *canonical approach* bereits eine feste Größe, die gegenüber anderen Modellen Biblischer Theologie abgegrenzt und profiliert werden kann. Mit seiner gesamtbiblischen Theologie von 1992<sup>6</sup> legte Childs die abschließende Durchführung seines Entwurfes vor. Neben die materiale Darstellung tritt hier eine erneute, vertiefte Grundlegung des *canonical approach*, die theologiegeschichtliche Fragestellungen und zahlreiche neuere sprachphilosophische und literaturtheoretische Ansätze aufnimmt. Zu diesen großen Werken kommen noch zahlreiche Aufsätze, in denen einzelne Punkte des *canonical approach* genauer behandelt werden<sup>7</sup>.

Angesichts des konsequenten Aufbaus von Childs' Gesamtwerk von der Skizzierung des Entwurfes über Vorarbeiten hin zur Durchführung für die ganze Bibel und in Anbetracht der Tatsache, daß sich Childs in den neueren Büchern oft auf die früheren Arbeiten bezieht und dabei nur einige wenige Aussagen ausdrücklich zurücknimmt oder korrigiert, scheint es angebracht, im folgenden die Grundideen des *canonical approach* aus allen Werken gleichermaßen zu erheben. Die Entwicklungen in Details sollen dabei eher in den Hintergrund treten.

<sup>3</sup> AaO 51f; vgl. B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, xvi.

<sup>4</sup> B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979; DERS., *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1984.

<sup>5</sup> B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985.

<sup>6</sup> S. Anm. 3.

<sup>7</sup> B. S. CHILDS, *The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament* (VTS 29, 1978, 66–80); DERS., *Response to the Reviewers of Introduction to the Old Testament as Scripture* (JSOT 16, 1980, 52–60); DERS., *Review of J. Barr, Holy Scripture* (Interp. 38, 1984, 66–70); DERS., *Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie* (in: M. KLOPFENSTEIN u.a. [Hg.], *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985*, 1987, 269–281); B. S. CHILDS, *Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes* (ThQ 167, 1987, 242–251); DERS., *Biblische Theologie und christlicher Kanon* (JBTh 3, 1988, 13–27); DERS., *Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht* (in: C. DOHMEN / T. SÖDING [Hg.], *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, 1995, 29–34); B. S. CHILDS, *Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?* (in: J. ADNA u.a. [Hg.], *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche* [FS P. Stuhlmacher], 1997, 57–64).

### 1. Darstellung der Grundzüge des canonical approach

Von der exegetischen Praxis her legt sich wohl folgendes Vorgehen für eine Biblische Theologie nahe: Man hat die vorliegenden exegetischen Einzelergebnisse zu sichten und zu einer theologisch überzeugenden Synthese zusammenzufassen und dabei verschiedene Probleme, wie die Auswahl und Anordnung des Stoffes, die Suche nach dem Gemeinsamen der verschiedenen Texte, die Frage nach der Bewertung mancher biblischen Traditionen, zu lösen. Wie die Lösung aussieht, darüber herrscht keine Einigkeit – es wird auch mit z. T. recht guten Argumenten die Ansicht vertreten, daß es keine gibt<sup>8</sup>. Childs geht bei der Grundlegung seines *canonical approach* einen entgegengesetzten Weg. Sein Ausgangspunkt ist die Reflexion über das Ganze der Theologie, ihr Wesen und ihre Aufgabe.

#### a) Systematisch-theologische Voraussetzungen

Childs sieht die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft darin, ●orientierungswissen zu vermitteln. Die Gewinnung und Formulierung dieser handlungsleitenden Gewißheiten – »what God has done and is doing, and what he demands as a response from his people«<sup>9</sup> – darf nicht die Privatsache der Prediger sein, sie muß methodisch kontrolliert und nachvollziehbar geschehen. Das ist die Aufgabe von Theologie als ganzer. Das Fundament ist dabei die Biblische Theologie, denn sie befaßt sich mit den Texten, die für das Zustandekommen dieser Gewißheiten grundlegend sind, ist doch gerade in ihnen von Gottes Taten und der erwarteten Antwort die Rede<sup>10</sup>.

Es ist klar, daß Theologie diese Aufgabe nur dann in sich stimmig lösen kann, wenn sie sich selbst in ihrem Vorgehen an diesen Gewißheiten orientiert, d.h. innerhalb des christlichen Glaubens stattfindet. Theologie, die ganz oder teilweise aus einem anderen Weltverständnis als dem des christlichen Glaubens heraus betrieben wird – Childs nennt als Beispiel die Vorgehensweise, zuerst rein historische Exegese betreiben zu wollen, der dann ein »homiletical topping« auf-

<sup>8</sup> R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung (JBTh 10, 1995, 3–24); H. RÄISÄNEN, Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur »neutestamentlichen Theologie« (in: DOHMEN / SÖÖING [Hg.], aaO 253–265).

<sup>9</sup> CHILDS, Crisis (s. Anm. 1), 102.

<sup>10</sup> AaO 94f. Vgl. auch den Aufbau von CHILDS' Biblical Theology (s. Anm. 3), die nicht grundlos in dem Kapitel »The Shape of the Obedient Life: Ethics« ihren Abschluß findet.

gesetzt wird<sup>11</sup> –, ist ein Paradox und kann nach Childs nur in Auflösung und Frustration enden<sup>12</sup>.

Childs möchte dies nicht mit der Forderung nach persönlicher Frömmigkeit des Theologen bzw. Exegeten verwechselt wissen<sup>13</sup>. Inneres Einleuchten der Schrift und Einverständnis sind nicht Voraussetzung für die theologische Arbeit, sondern nur als freie Tat des Heiligen Geistes zu erhoffen<sup>14</sup>. Eine solche positive Erwartungshaltung kann man freilich nicht von jemandem erwarten, der den christlichen Glauben bewußt ablehnt. Christliche Theologie als Selbstreflexion des christlichen Glaubens zur Gewinnung von handlungsorientierendem Wissen kann also nur von Christen betrieben werden<sup>15</sup>.

Eine auf diese Weise bewußt als perspektivische Wissenschaft aufgefaßte Theologie stößt allerdings aufseiten eines von den Traditionen der Aufklärung geprägten Wissenschaftsbildes auf starke Bedenken. Nun will Childs keineswegs hinter die Aufklärung und ihre nicht zu bestreitenden Verdienste zurück. Aber ihrer Forderung, Wissenschaft müsse neutral und allein den Kriterien der allgemeinen aperspektivischen Vernunft unterworfen sein, darf die Theologie auf keinen Fall nachgeben. Vielmehr muß sie stets darauf hinweisen, daß »the Enlightenment's alternative proposal ... is just as much a philosophical commitment«<sup>16</sup>.

Nicht möglich ist also Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Arbeit, sondern man hat immer ein Vorverständnis der zu untersuchenden Sache. Im Falle des Exegeten, der Biblische Theologie betreiben will, ist die Sache die Bibel und das Vorverständnis das des reflektierten christlichen Glaubens, also ein dogmatisches. Freiheit vom Dogma ist – bei aller historischen Berechtigung der Forderung – ein bloßer rhetorischer Topos, die Frage ist vielmehr die der Angemessenheit, der Qualität des Vorverständnisses<sup>17</sup>.

Nach Childs' Ansicht ist dasjenige Vorverständnis zur Orientierung der biblisch-theologischen Arbeit, das der Sache am besten gerecht wird, die Wahrnehmung der Bibel als Kanon der christlichen Glaubensgemeinschaft. Dabei steht für ihn außer Zweifel, daß es hinter die Erkenntnisse der historischen Exe-

<sup>11</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 45.

<sup>12</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 8f. In diesem Punkt scheint Childs erst nach längerer Zeit zu ausreichender Klarheit gekommen zu sein, behauptet er doch in *Introduction* (s. Anm. 4), 72, es gehe ihm um ein Zwei-Stufen-Modell aus neutraler Beschreibung und anschließender Stellungnahme. Ähnlich unklar sind die Ausführungen in *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 38. In *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 6, bezeichnet er den *canonical approach* zwar dezidiert als nicht neutralen Zugang zur Bibel, gibt aber kaum ausreichende Argumente, warum das so sein muß.

<sup>13</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 39.

<sup>14</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 12.

<sup>15</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 39.

<sup>16</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 9.

<sup>17</sup> AaO 12; CHILDS, *Witness* (s. Anm. 7), 59.

gese bei der inhaltlichen Füllung dieses Vorverständnisses kein Zurück gibt. Die christliche Bibel ist in einem langen geschichtlichen Prozeß entstanden, und eine gute, dem Wesen der Schrift angemessene Kanontheorie muß das berücksichtigen<sup>18</sup>.

Childs grenzt sich darum nach zwei Seiten deutlich ab. Einerseits ist die orthodoxe Kanontheorie der Verbalinspiration kein der Sache angemessenes Vorverständnis: »My understanding of canon was offered as a major criticism of ... Reformed orthodoxy which tended to place the authority in a divinely inspired book apart from its reception by the community through the work of the Spirit.«<sup>19</sup> Ebensovienig überzeugt ihn aber andererseits die verbreitete Ansicht, die Kanonisierung sei eine Entscheidung der frühen Kirche, die auf den Tod des Geistes und Erstarrung schließen lasse<sup>20</sup>. Beide so gegensätzlichen Ansichten begehen im Grunde denselben Fehler, Kanon als etwas dem Text eigentlich Fremdes, Hinzugekommenes zu betrachten. Die Autorität der Schrift ist dann äußerlich und erzwungen und gründet nicht in der Funktion des Textes in der Glaubensgemeinschaft.

Childs hingegen möchte Kanonizität als zutiefst in der Schrift selbst und in ihrer Beziehung zur Glaubensgemeinschaft verwurzelt erfassen: Das empfangene autoritative Wort formte die gehorsam hörende Glaubensgemeinschaft, diese wiederum formte die Tradition. Treibende Kraft war dabei die Bemühung, Gottes Wort treu an die kommenden Generationen weiterzugeben. Dadurch wurden aus okkasionellen Einzelereignissen bleibend gültige Glaubenszeugnisse<sup>21</sup>.

Aus diesen Kerngedanken folgen mehrere wichtige Einzelheiten:

1. Der Kanonprozeß beginnt in Childs' Modell sehr früh. Zu ihm gehören gleichermaßen das literarische Wachstum des Textes wie sein Ende, die Festlegung des Wortlautes, und zwar als *ein* organisches Ganzes<sup>22</sup>.

2. Das einheitliche Motiv des ganzen Prozesses ist – wie oben schon erwähnt – das Bestreben, Gottes Wort treu den kommenden Generationen der Glaubensgemeinschaft weiterzugeben, also ein theologisches Motiv. Neben ihm treten alle anderen Einflüsse zurück, z.B. soziale, politische, literarische, etc. Der Kanonprozeß ist einzigartig und nicht anderen Wachstumsprozessen von religiösen oder auf andere Weise identitätsstiftenden Texten gleichzusetzen<sup>23</sup>.

3. Aus 1. und 2. folgt für den uns vorliegenden Endtext, d.h. für das die volle Offenbarungsgeschichte erfassende Ergebnis eines einheitlichen, ganz und gar

<sup>18</sup> CHILDS, Introduction (s. Anm. 4), 67.

<sup>19</sup> CHILDS, Review (s. Anm. 7), 67.

<sup>20</sup> CHILDS, Significance (s. Anm. 7), 66.

<sup>21</sup> AaO 67; CHILDS, Introduction (s. Anm. 4), 58f.

<sup>22</sup> CHILDS, Introduction, aaO 59.

<sup>23</sup> CHILDS, Significance (s. Anm. 7), 68; DERS., Biblical Theology (s. Anm. 3), 72: Der Kanon ist kein klassischer Text, »which functions as a vehicle for establishing identity«.

theologisch motivierten Prozesses: Er ist die normative Grundlage unseres Glaubens<sup>24</sup>. Zwar kann man seine Vorstufen und ihre historischen Bezüge z.T. noch erkennen, aber sie sind nicht normativ, der Endtext »richtet« über sie<sup>25</sup>. Nicht die Geschichte Israels und nicht das Selbstbewußtsein der Autoren der biblischen Texte sind also theologisch relevant<sup>26</sup> – sonst wäre der Kanon illustrativ und wir befänden uns in einer parallelen Situation zu den Autoren<sup>27</sup>. Hier sieht Childs den grundlegenden Fehler der anthropozentrischen Theologie des liberalen Protestantismus<sup>28</sup>. Ebenso falsch ist es aber, auf der Textebene zu verharren. Der Kanon weist tatsächlich von sich weg, nur eben nicht auf vielfältige historische Ereignisse und menschliche Vorstellungen, sondern auf seine eine, einheitliche Sache (»subject matter/scope«), die göttliche Realität Jesu Christi<sup>29</sup>. Dadurch verlieren die Texte ihre Verschiedenheit nicht, man kann aus ihnen keine Sammlung ewiger Ideen ausfiltern, sondern der Kanon in seiner Verschiedenheit »marks the area in which the modern issues of life and death are defined in terms of what God has done and is doing, and what he demands as a response from his people«<sup>30</sup>.

#### *b) Methodologische Voraussetzungen*

Eine in sich stimmige Theologie muß sich innerhalb des Weltverständnisses des christlichen Glaubens bewegen. Zu diesem gehört auch ein bestimmtes Vorverständnis vom Gegenstand der Biblischen Theologie: daß es sich – im oben beschriebenen Sinne – um den Kanon der christlichen Glaubensgemeinschaft handelt. Nun ist zu klären, wie die Methoden der Biblischen Theologie beschaffen sein müssen, damit sie diesem Vorverständnis und damit implizit, weil es sich um ein sachgemäßes Vorverständnis handelt, ihrer Sache selbst gerecht werden.

Nicht kanongemäß ist Exegese, wenn sie die normative Funktion der Bibel in der christlichen Glaubensgemeinschaft durch die Geschichte bis heute bei ihrer Arbeit ausblendet. Bei einer solchen Vorgehensweise werden die Texte als Quelle (»source«<sup>31</sup>) behandelt. Die Methoden sind dann dadurch gekennzeichnet, daß sie:

<sup>24</sup> CHILDS, Die theologische Bedeutung der Endform (s. Anm. 7), 247.

<sup>25</sup> CHILDS, Significance (s. Anm. 7), 69.

<sup>26</sup> CHILDS, Crisis (s. Anm. 1), 102f; DERS., Biblical Theology (s. Anm. 3), 72.

<sup>27</sup> CHILDS, Crisis, aaO 100.

<sup>28</sup> CHILDS, Biblical Theology (s. Anm. 3), 72.

<sup>29</sup> AaO 725f.

<sup>30</sup> CHILDS, Crisis (s. Anm. 1), 101f.

<sup>31</sup> CHILDS, Significance (s. Anm. 7), 78.

1. die biblischen Texte anderen Texten prinzipiell gleichsetzen<sup>32</sup>,
2. auch gegen die eigene Intention des Textes durch ihn hindurchstoßen wollen, um die »wahren« Ereignisse und Absichten der Autoren herauszufinden, sich also als Richter außerhalb der und über die Tradition setzen<sup>33</sup>,
3. den Sinn der Texte folglich in der Vergangenheit festmachen, wodurch die Auslegung kirchlich unbrauchbar wird: »Little wonder that once the biblical text has been securely anchored in the historical past by ›decanonizing‹ it, the interpreter has difficulty applying it to the modern religious context.«<sup>34</sup>

Versucht man dann im nachhinein, aus den Ergebnissen solcher Exegese, geschichtlichen Vorgängen und weltanschaulichen Äußerungen verschiedener Autoren, wieder ein theologisches Ganzes zusammensetzen, z.B. in einem heilsgeschichtlichen oder traditionsgeschichtlichen Entwurf, so kann das nur ein ebenso hypothetisches wie problematisches Konstrukt sein<sup>35</sup>.

Kanongemäße Exegese hingegen »is an attempt to do justice to the nature of Israel's *unique* history«<sup>36</sup>. Sie folgt der Intention des Textes, getreues Zeugnis (»witness«<sup>37</sup>) für die künftigen Gläubigen sein zu wollen. An die Stelle der oben beschriebenen eindimensionalen, der Vergangenheit verhafteten Auslegung tritt die Wahrnehmung einer »multidimensional theological reality«<sup>38</sup>, die zu geschichtlichen Tatsachen ein komplex dialektisches Verhältnis hat<sup>39</sup>. In ihrer Verschiedenheit hört man dann aus den einzelnen Zeugnissen durch ihre vom Kanonprozeß erzeugten intertextuellen Bezüge immer aktuell von ihrer einen Sache, der göttlichen Realität Jesu Christi<sup>40</sup>.

Auch die exegetische Methodendiskussion im engeren Sinne, also die Entscheidung zwischen historisch-kritischen, soziologischen, linguistischen oder anderen immer neuen Zugangsweisen, muß in Childs' Ansatz konsequenterweise nach den bisher dargelegten theologischen Maßstäben erfolgen, wäre doch die Übernahme einer Arbeitsweise aus einer anderen Disziplin ohne Überprüfung, ob deren Grundannahmen mit der für die Theologie grundlegenden Weltansicht des christlichen Glaubens vereinbar sind, ein fataler Mißgriff.

Großes Interesse zeigt Childs an den seines Erachtens zu Unrecht vorkritisch genannten<sup>41</sup> Auslegungsmethoden der kirchlichen Tradition. Auf einer Linie

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 51.

<sup>34</sup> CHILDS, *Introduction* (s. Anm. 4), 79.

<sup>35</sup> AaO 76f; CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 17.

<sup>36</sup> CHILDS, *Introduction*, aaO 71 (Hervorhebung nicht im Original).

<sup>37</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 9.

<sup>38</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 36.

<sup>39</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 100f.

<sup>40</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 28f; DERS., *Biblical Theology*, aaO 725.

<sup>41</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 13.

mit den Reformatoren verwirft er zwar jede Art von Allegorese, weil sie den Eigensinn der Texte zum Verstummen bringt<sup>42</sup>. Wennaber die exegetische Tradition seit der Aufklärung, die den von den Reformatoren gemeinten Literalsinn zu einem eindimensional historisch verstandenen Originalsinn umdeutet<sup>43</sup>, jede Art von typologischer oder figurativer Auslegung als phantasievoll abtut, dann verkennt sie zentrale theologische Aspekte des Kanons. In Anbetracht dessen, daß die eine Sache der ganzen Schrift Jesus Christus ist, ist es nämlich nicht nur möglich, sondern geradezu nötig, das vollere Verständnis dieser Sache, das man aus dem einen Text herausliest, in die anderen Texte hineinzulesen, nicht als deren »hidden agenda«, sondern als »ability ... to resonate in a new and creative fashion«<sup>44</sup>. Nur durch diese geistgeleitete holistische Lektüre kann die Schrift immer neu zum prägenden Zentrum der christlichen Glaubensgemeinschaft werden<sup>45</sup>.

Childs' Verhältnis zu den historisch-kritischen Methoden ist differenziert. Einerseits sind sie dem in einem geschichtlichen Prozeß entstandenen Kanon, der oft selbst auf geschichtliche Ereignisse hinweist, völlig angemessen. Normativität des Endtextes meint bei Childs keinesfalls die Leugnung einer diachronen Dimension, und daß die Texte als ihren einen Skopus Jesus Christus haben, bedeutet nicht, daß Exegese nach immer gleichen, zeitlosen Wahrheiten sucht<sup>46</sup>.

Andererseits haben die historisch-kritischen Methoden einige im Lichte des Vorverständnisses der Bibel als Kanon sehr problematische Züge:

1. Aufgrund ihrer Herkunft aus der Tradition von Humanismus und Aufklärung legen sie als Idealbild ein neutrales oder gar objektives Vorgehen nahe<sup>47</sup>.

2. Von Romantik und Historismus geprägt, tendieren sie immer wieder dazu, als Zielvorstellung das Ursprüngliche und Individuelle anzunehmen und das allgemein Rezipierte, d.h. aber gerade das Kanonische, abzuwerten<sup>48</sup>.

3. Sie lösen eine Aussage aus den intertextuellen Bezügen des Kanons, erschließen aus möglichst vielen sekundären Informationen einen – nach Childs Ansicht höchst hypothetischen – historischen Kontext und interpretieren die Aussage dann von diesem aus, wobei das Ziel ist, die verborgenen Einflüsse hinter dem Text zu finden. Dadurch wird ihr aktueller theologischer Sinn zum Schweigen gebracht<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> AaO 8.

<sup>43</sup> CHILDS, *Crisis* (s. Anm. 1), 110; DERS., *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 724.

<sup>44</sup> CHILDS, *Biblical Theology*, aaO 87; vgl. DERS., *Witness* (s. Anm. 7), 62f.

<sup>45</sup> CHILDS, *Biblical Theology*, aaO 724.

<sup>46</sup> AaO 86.104f.

<sup>47</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 5.

<sup>48</sup> CHILDS, *Response* (s. Anm. 7), 58.

<sup>49</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 48-51.

Sehr kritisch beurteilt Childs soziologische Methoden in der Exegese, unabhängig davon, ob die jeweiligen Autoren sie in offenem Gegensatz zur Biblischen Theologie verwenden oder ob sie selbst sie als Beitrag zur Biblischen Theologie verstehen wollen<sup>50</sup>. Er nennt vor allem zwei Einwände: Erstens ist das Ziel von Soziologie eine Beschreibung und Erklärung von außen. Man stellt sich also bewußt nicht in die Tradition, sondern über sie als ihr Richter, der sie besser versteht als die Beteiligten selbst. Das kann nicht das Verhältnis des Exegeten zum Zeugnis der Propheten und Apostel sein. Zweitens schließt der grundlegende Reduktionismus der Soziologie, der alles lückenlos als Wirkung kultureller und gesellschaftlicher Kräfte erklären will, einen Raum für Gottes freies Handeln in der Welt und damit für Theologie von vornherein aus<sup>51</sup>.

Auch gegenüber den aus der Neuphilologie übernommenen Auslegungsmethoden, die oft als *literary criticism* zusammengefaßt werden, ist Childs eher skeptisch. Zwar liegen ihm einige Grundannahmen dieser ebenfalls am Endtext orientierten Zugangsweisen nahe: etwa, daß die Bedeutung eines Textes nicht seine historischen Korrelationen sind, folglich der diachrone Versuch, die *mens auctoris* einzelner Schichten herauszufinden, nicht die synchrone Bedeutung des Textes erklärt<sup>52</sup>. Problematisch ist hingegen, daß die Bibel wieder einem allgemeinen Textverständnis, hier nun nicht dem als Quelle, sondern dem als Literatur (»fiction«<sup>53</sup>), untergeordnet wird. Dadurch wird aber die Beziehung der Texte zur Geschichte zerstört: Sie erzeugen selbst durch Erzählen eine Realität, statt nur das normativ die Glaubensgemeinschaft formende Zeugnis der außerhalb ihrer selbst liegenden Realität Jesu Christi zu sein<sup>54</sup>.

### c) *Der Beitrag des canonical approach zur Lösung der Grundprobleme Biblischer Theologie*

Auf diesen ersten, systematisch geordneten Durchgang durch Childs' Programm soll nun ein zweiter folgen, der anhand der zu Beginn von Abschnitt 1 genannten Grundprobleme Biblischer Theologie thematisch geordnet ist. Was trägt der von der Dogmatik und nicht von den Ergebnissen der Exegese herkommende Entwurf von Childs zu ihrer Lösung bei – oder lassen sie sich gar umgehen?

In der Forschung besonders heftig diskutiert wurde und wird das Problem »Religionsgeschichte oder Biblische Theologie (oder ein Mittelweg zwischen

<sup>50</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 22–25.

<sup>51</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 24–26; DERS., *Biblical Theology*, aaO 23.

<sup>52</sup> CHILDS, *Die theologische Bedeutung der Endform* (s. Anm. 7), 244.

<sup>53</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 19.

<sup>54</sup> AaO 20–22.

beiden)«. Je nachdem, wohin der Konsens sich neigte, lassen sich sogar forschungsgeschichtliche Epochen abgrenzen.

Die Antwort des *canonical approach* ist eindeutig »Biblische Theologie«<sup>55</sup>. Denn zu der oben bestimmten Gesamtaufgabe der Theologie und damit auch zur Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft kann nur eine Biblische Theologie beitragen. Nur sie fragt nach der Wahrheit der vom Kanon bezeugten Sache<sup>56</sup>. Darum kann nur sie sich an der Suche nach Gottes Geboten für heute beteiligen und folglich für die Glaubensgemeinschaft normatives Orientierungswissen hervorbringen<sup>57</sup>. Rein deskriptive Religionsgeschichte scheidet also als Alternative nach Childs' Ansicht auf jeden Fall aus. Warum aber kein Mittelweg, also entweder ein Stufenmodell, d.h. zuerst Religionsgeschichte und dann theologische Reflexion über die Ergebnisse<sup>58</sup>, oder Theologie, die religionsgeschichtliche Fragen einschließt<sup>59</sup>?

Ein Stufenmodell kommt deshalb nicht in Frage, weil es eine Aufspaltung der Theologie in einen angeblich neutralen, in Wirklichkeit von irgendwelchen anderen Weltverständnissen als dem christlichen geprägten Teil und einen bekenntnismäßigen Teil mit sich bringt<sup>60</sup>. Aber kann nicht das christliche Weltverständnis selbst auch eine religionsgeschichtliche Rückfrage hinter die biblischen Texte enthalten? Childs will dies wohl nicht direkt bestreiten, sieht aber jedenfalls keinen großen Nutzen darin. Heils- und traditionsgeschichtliche Entwürfe, die religionsgeschichtliche Fragestellungen aufnehmen, gründen seiner Ansicht nach immer in problematischen Rekonstruktionen der »wahren« Geschichte hinter den Texten<sup>61</sup>. Sie neigen dazu, im Kanonprozeß gefallene Entscheidungen über bestimmte Traditionen in Frage zu stellen oder gar korrigieren zu wollen<sup>62</sup>, und sind ständig in der Gefahr, dem Reduktionismus einer kultur- oder sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise zu verfallen<sup>63</sup>.

Eng mit der Entscheidung zwischen Religionsgeschichte und Theologie verbunden, aber nicht deckungsgleich und mehr praktischer Natur ist das Problem »historischer oder systematischer Aufbau der Biblischen Theologie«. Childs unterscheidet nochmals genauer zwischen einer Bezugnahme auf Geschichte, d.h. die im Kanon vorfindliche, die Ereignisse im Licht des Glaubens deutende

<sup>55</sup> CHILDS, *Significance* (s. Anm. 7), 79.

<sup>56</sup> CHILDS, *Beziehung* (s. Anm. 7), 33.

<sup>57</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 86.

<sup>58</sup> So der Vorschlag von RÄISÄNEN, *Frühchristliche Gedankenwelt* (s. Anm. 8).

<sup>59</sup> So z.B. bei W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube*, 1996<sup>9</sup>, 1.

<sup>60</sup> S. o. S. 24.

<sup>61</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 17.

<sup>62</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 11; DERS., *Biblical Theology*, aaO 101.

<sup>63</sup> CHILDS, *Biblical Theology*, aaO 102.

Abfolge, und auf Historie, d.h. eine Rekonstruktion der »tatsächlichen« Vorgänge<sup>64</sup>. Für entscheidend hält er eigentlich nur, daß man sich weder gegen die Intention des Kanons selbst an der Historie orientiert noch dem Text fremde dogmatische Begrifflichkeiten überstülpt. Beidemale wird der theologische Eigensinn des Textes durch äußeren Systemzwang zum Verstummen gebracht<sup>65</sup>. Der *canonical approach* hingegen will nicht über dem Text stehend dessen Zusammenhang konstruieren, sondern folgt dem Gefälle des Kanons, indem die Zeugnisse zuerst nacheinander erfaßt und dann thematisch zu verschiedenen Aspekten ihrer gemeinsamen Sache in Beziehung gesetzt werden<sup>66</sup>.

Ebenfalls heftig diskutiert wurden in der Forschung »Einheit und Vielfalt«, die »Mitte der Schrift« und der »Kanon im Kanon«. All diese Fragen erweisen sich im Lichte des *canonical approach* als mehr oder weniger falsch gestellt<sup>67</sup>.

Daß sich die Frage nach der Einheit in der Vielfalt überhaupt in solcher Schärfe stellen konnte, ist nach Childs' Ansicht eine Folge von dem Kanon nicht gerecht werdender Exegese, die die Texte in einzelne Traditionen aufteilt und dann kontextlose Aussagen gegeneinander stellt<sup>68</sup>. Angesichts des Ergebnisses dieser Methode, einer Sammlung von Spannungen und Widersprüchen, wird dann in dem Material wieder nach dem Verbindenden oder nach einer Norm zur Beurteilung gesucht. Vergeblich, denn: »To remain on the textual level is to miss the key which unites dissident voices into a harmonious whole. Rather Biblical Theology attempts to hear the different voices in relation to the divine reality to which they point in such diverse ways.«<sup>69</sup> In dieser Sache, auf die die Texte wegen ihrer Kanonizität gerade in ihrer Verschiedenheit verweisen, liegt die Einheit der Schrift. Der Kanon selbst gibt keine Mitte vor, sondern steckt das Feld ab, in dem jede Generation gläubiger Leser durch Interaktion mit dem Text im Heiligen Geist dieser einen Sache begegnen kann<sup>70</sup>.

Vielleicht das schwierigste Problem einer Biblischen Theologie ist die Klärung des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament. Eine überzeugende Lösung scheint noch so fern, daß die allermeisten Exegeten sich auf die Teilaufgabe einer Theologie des Alten oder des Neuen Testaments zurückziehen. Dabei ist es sofort einleuchtend, daß man letztere als legitimen Teil einer christlichen Theologie betreiben kann. Eine Theologie des Alten Testaments hingegen steht vor großen zusätzlichen Schwierigkeiten: Ist sie als christliche

<sup>64</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 16.

<sup>65</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 12.

<sup>66</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 15; vgl. den Aufbau von *Biblical Theology*, aaO.

<sup>67</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 30.

<sup>68</sup> AaO 29.

<sup>69</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 85.

<sup>70</sup> CHILDS, *Bedeutung des Jüdischen Kanons* (s. Anm. 7), 271.

Disziplin nicht permanente Um- und damit Fehldeutung der heiligen Texte einer fremden Religion, des Judentums?

Von Childs' Ansatz ausgehend, daß die ganze Theologie im Horizont des christlichen Glaubens stattfinden muß, ist zunächst ganz klar, daß eine Lektüre des Alten Testaments, als ob es das Neue nicht gäbe, nicht in Frage kommt. Ebenso unangemessen ist jedoch auch ein Vorgehen, das den Eigensinn der alttestamentlichen Texte durch Allegorese zerstört<sup>71</sup>. Es wird weder dadurch, daß es in der kirchlichen Tradition lange Zeit vorherrschend war, noch dadurch, daß es sich im Neuen Testament findet, gerechtfertigt<sup>72</sup>.

Vielmehr ist wieder den hermeneutischen Vorgaben des Kanons zu folgen: Er übernimmt das Alte Testament ohne christliche redaktionelle Eingriffe als Zeugnis für den christlichen Glauben. Das Alte Testament ist in seinem eigenen Recht eine Schrift der Kirche<sup>73</sup>. Als sachgemäßes Vorgehen einer Biblischen Theologie ergibt sich dann folgendes: Die beiden Zeugnisse des Alten und des Neuen Testaments sind einzeln zu hören – in all ihren Differenzen, denn so legt es der Kanon durch seine Zweiteilung nahe. Und beide sind auf die eine Sache, von der sie zeugen, die göttliche Realität Jesu Christi, zu beziehen – das ist ihre Einheit, denn so legt es der Kanon als ganzer nahe<sup>74</sup>.

Wieder scheidet das Vorhaben, eine heils- oder traditionsgeschichtliche Einheit über das hermeneutische Grundgefälle des Kanons hinweg zu konstruieren, als nicht sachgerecht aus<sup>75</sup>. Es nimmt das Alte Testament als aktuelles Zeugnis für den Glauben der Kirche nicht ernst, sondern drängt es in dessen Vorgeschichte ab<sup>76</sup>.

## 2. Zwischenbilanz

Im ersten Teil dieser Untersuchung sollten die systematisch-theologischen und methodologischen Grundlagen des *canonical approach* zuerst in sich und dann zwecks besserer Vergleichbarkeit mit anderen biblisch-theologischen Entwürfen nochmals anhand der von der Forschung am meisten diskutierten Grundprobleme der Biblischen Theologie dargestellt werden. Überblickt man nun das bisher Erarbeitete und sucht nach der Grundstruktur von Childs' Argumenta-

<sup>71</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 8f.

<sup>72</sup> CHILDS, *Biblische Theologie und christlicher Kanon* (s. Anm. 7), 24; DERS., *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 84: Die neutestamentliche Auslegung nachzuahmen ist Biblizismus.

<sup>73</sup> CHILDS, *Old Testament Theology* (s. Anm. 5), 9.

<sup>74</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 91–94; vgl. den Aufbau des Buches.

<sup>75</sup> AaO 76.

<sup>76</sup> CHILDS, *Biblische Theologie und christlicher Kanon* (s. Anm. 7), 23.

tion, so läßt sich feststellen, daß man den *canonical approach* als konsequente Anwendung nur zweier Grundsätze auffassen kann:

1. Theologie muß ganz innerhalb des Weltverständnisses des christlichen Glaubens betrieben werden.

2. Der christliche Glaube sieht in den Texten der Bibel den Kanon der christlichen Glaubensgemeinschaft.

Alle zur exegetischen Methodendiskussion und zu den Grundproblemen der Biblischen Theologie aufgeführten Argumente Childs' lassen sich auf diese beiden Grundsätze zurückführen. Sie stehen wiederum in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander: Der zweite Grundsatz ist eine Konkretisierung und inhaltliche Füllung des allgemeineren ersten. Ihn kann man als oberstes Prinzip des *canonical approach* ausmachen. Eigentlich ist er eine Tautologie: »Christliche Theologie ist christlich.«

Es ist nun möglich, ein erstes Urteil über die formale Grundstruktur des *canonical approach* zu fällen:

1. Childs' Ansatz ist von bewundernswerter Folgerichtigkeit. Von *einem* seines Erachtens richtigen Grundsatz aus entwickelt er ein System, das ein in sich stimmiges Urteil bis in höchst umstrittene Einzelfragen hinein erlaubt.

2. Childs' Vorgehen ist prinzipiell richtig. Denn seine Grundthese ist nicht nur seines Erachtens richtig, sondern eigentlich selbstevident<sup>77</sup>: »Christliche Theologie ist christlich.« Biblische Theologie – vor die Forderung gestellt, daß sie ganz christlich sein *soll* – beginnt also zu Recht mit der dogmatischen Reflexion, was »christlich« ist, was dieses christliche Weltverständnis über ihren Gegenstand, die Bibel, aussagt, welche Arbeitsweisen dann diesem Gegenstand angemessen sind, etc. Das heißt nicht, daß man dogmatische Vorurteile verewigt. Sondern die Ergebnisse der Exegese und der Biblischen Theologie fließen wieder zurück in die dogmatische Reflexion, so daß es zu einem »spiralförmigen« Erkenntnisfortschritt kommt – wie bei allen anderen Wissenschaften auch<sup>78</sup>.

Das bedeutet aber nicht, daß sich nun jede weitere Kritik erübrigt hätte. Noch ist zu überprüfen, ob Childs den Begriff »christlich« und damit dann implizit auch das Konzept des Kanons inhaltlich richtig füllt.

---

<sup>77</sup> Das »eigentlich« soll darauf verweisen, daß diese Erkenntnis wegen der auf S. 25 beschriebenen Schwierigkeiten, eine christliche Theologie als Wissenschaft zu rechtfertigen, keineswegs selbstverständlich ist.

<sup>78</sup> W. HÄRLE, Dogmatik, 1995, 6.

### 3. *Diskussion des canonical approach*

Im folgenden soll nun eine Kritik des *canonical approach* entwickelt werden. Dabei wird von zwei Beispielen für bleibende Einzelprobleme über methodische Unklarheiten zu theologischen Anfragen fortgeschritten. Das ist nicht einfach als sich steigernde Nebeneinanderstellung von Kritikpunkten gedacht, sondern soll ein Versuch sein, der Logik der Sache selbst zu folgen. Denn wenn am Ende eines Ansatzes, der so stringent aus als sachgerecht postulierten Voraussetzungen deduziert ist, problematische Ergebnisse stehen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder die Deduktion war an einer Stelle falsch – dann sind die Schwierigkeiten nur oberflächlich und leicht zu korrigieren –, oder aber die Voraussetzungen wurden zumindest teilweise dem Gegenstand selbst doch nicht gerecht – dann sind die Schwierigkeiten grundlegend, und es bedarf fundamentaler Korrekturen.

#### a) *Bleibende Einzelprobleme*

Sehr wichtig für Childs' Modell ist die Diskussion um den Abschluß des alttestamentlichen Kanons. Seiner Meinung nach hat der hebräische Kanon schon im 1. Jahrhundert v. Chr. vorgelegen; bester Ausgangspunkt für die Suche nach seiner genauen Textform sei der Masoretische Text<sup>79</sup>. Die Septuaginta hingegen mit ihrem weiteren Kanon und abweichenden Versionen spielt für Childs eine ganz untergeordnete Rolle. Mit dieser Ansicht liegt er weitab vom Konsens der Forschung, nach dem die Schließung des alttestamentlichen Kanons ins 1. Jahrhundert n. Chr. datiert wird und die Textform noch lange im Fluß war<sup>80</sup>.

Hier soll es vor allem um die theologischen Implikationen von Childs' Entscheidung gehen. Würde er der allgemeinen Datierung zustimmen, dann müßte er – der Logik seines eigenen Entwurfes folgend – eigentlich die christlich interpretierte Septuaginta und das Neue Testament für den autoritativen Endtext des christlichen Kanons halten. Der Masoretische Kanon wäre dann die heilige Schrift des Judentums, für Christen nicht mehr als ein Zugang zu einer theologisch kaum relevanten Vorstufe ihres Kanons<sup>81</sup>. Das aber will Childs so nicht sehen, denn zentral für seinen Umgang mit dem Alten Testament ist die These, der Masoretische Kanon sei in seinem eigenen Recht ein Teil der für die Kirche normativen Schrift. Er mag dafür gute theologische Gründe haben, problematisch ist aber, daß seine etwas bemühte Umdatierung wie ein Versuch wirkt, um jeden Preis auch eine historische Rechtfertigung für seine Ansicht zu konstruieren.

<sup>79</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 60.

<sup>80</sup> O. H. STECK, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive* (in: J. ROHLS u.a. [Hg.], *Vernunft des Glaubens* [FS W. Pannenberg], 1988, 231–252), 244–247.

<sup>81</sup> CHILDS, *Biblische Theologie* (s. Anm. 7), 23f.

Das nächste Beispiel führt schon näher an den Kern der Childs' Entwurf innewohnenden Probleme. Über die Beziehung von Kanon und Glaubensgemeinschaft äußert er sich folgendermaßen: »The canon formed the decisive Sitz im Leben for the Jewish community's life, thus blurring the sociological evidence most sought after by the modern historian.«<sup>82</sup> Der erste Halbsatz ist sicher richtig: Israel war eine Gemeinschaft, die sich nicht über politische oder nationale Ideen definierte, sondern deren Identitätszentrum der Kanon war. Er prägte also das ganze Leben, zuerst einmal den Kult, sodann Politik, Ökonomie und Wissenschaft<sup>83</sup>. Die Erfahrungen in diesen Bereichen wiederum beeinflussten die Entstehung und Formung des Kanons. All dies aber sind historisch feststellbare (oder widerlegbare) gesellschaftliche Fakten. Darum ist völlig unverständlich, wie aus dem ersten der zweite Halbsatz von Childs' Aussage folgen soll. Es handelt sich um eine Engführung, die man schlimmstenfalls als Versuch deuten könnte, sich die sorgfältige Aufarbeitung historischer Details zu ersparen oder sich gar gegen dabei auftretende Schwierigkeiten abzukapseln<sup>84</sup>.

#### *b) Methodologische Unklarheiten*

Die beiden Beispiele zu Beginn zeigten ein für Childs typisches Schwanken: Teils will er seine Thesen mit – manchmal sehr gewagten – historischen Argumenten untermauern, teils behauptet er, sie seien unabhängig von historischen Details gültig<sup>85</sup>. Dasselbe läßt sich auch auf der Ebene der exegetischen Methoden beobachten. Als Beispiel sollen historisch-kritische Methoden und post-strukturalistische Textauslegung dienen.

Weiter oben wurde gesagt, Childs' Einstellung zur historischen Kritik sei differenziert. Dieses Urteil soll hier nicht zurückgenommen werden, doch kommt man nicht umhin, diese Einstellung in einigen Punkten auch für ambivalent oder gar inkonsequent zu halten.

Teilt man die Theologen danach ein, wie weit sie den klassischen Ergebnissen zu literarischer Uneinheitlichkeit und Autorschaft zustimmen, dann gehört Childs sicher zu den »Liberalen«. Um so verwunderlicher ist es, daß er weitere exegetische Forschung, die nach denselben Prinzipien arbeitet, aufgrund deren

<sup>82</sup> CHILDS, Introduction (s. Anm. 4), 78.

<sup>83</sup> E. HERMS, Erneuerung durch die Bibel: Über den Realismus unserer Erwartungen für die Kirche (in: DERS., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, 1995, 118–230), 139–145.

<sup>84</sup> M. OEMING, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, 1987<sup>2</sup>, 196.

<sup>85</sup> P. R. NOBLE, The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs, Leiden 1995, 48f.

diese Ergebnisse zustande kamen, für ganz falsch und nicht kanongemäß hält. Seltsam erscheint auch, daß er sie teils theologisch verarbeitet – sein Kanonkonzept wäre ohne Literarkritik undenkbar –, teils aber für theologisch irrelevant hält, z.B. wenn es um die Auslegung pseudepigraphischer Briefe im Neuen Testament geht<sup>86</sup>. Das harte Urteil von J. Barr: »his work gives the impression of a fulfilment of an inner death-wish of liberal criticism«<sup>87</sup>, geht in seiner Pauschalität und zynischen Schärfe sicher zu weit, deutet aber doch zutreffend auf ein ganzes Bündel von Unklarheiten und Schwachpunkten in Childs' Vorgehen.

Um die Verbindungen zwischen *canonical approach* und Poststrukturalismus nachvollziehen zu können, müssen nun in aller Kürze die Grundgedanken des Poststrukturalismus dargestellt werden<sup>88</sup>. Die Beziehung eines Signifikanten zu seinem Signifikat ist wesentlich durch die Differenzen zu allen anderen Signifikanten bestimmt. Diese Differenzen sind im offenen System der Sprache aber immer variabel. Je öfter man einen Signifikanten gebraucht, desto vielfältigere Beziehungen bekommt er also zu allen anderen, und desto unklarer wird sein Signifikat. Besonders stark tritt dieser Effekt in geschriebenen Texten auf, wo die vereindeutigende Situation des gesprochenen Wortes fehlt. Das hat philosophische Folgen: Ideal der europäischen Philosophie war immer der eindeutige λόγος. Die Suche nach ihm kann aber nur schriftlich ausgeführt werden, also gerade unendlich vieldeutig. So dekonstruiert sich alle Philosophie von innen; zugleich dekonstruiert sie das Ich, das den λόγος sucht, und vor allem denjenigen, der die umfassende Vereindeutigung gewährleisten soll, Gott. So will der Poststrukturalismus aus der repressiven Herrschaft des λόγος in die unendliche Aporie befreien, in der es nichts gibt außer dem Spiel der vieldeutigen Texte und in der jeder Unterschied zwischen Wissenschaft und Poesie verschwindet.

Bei Childs finden sich überraschenderweise sehr ähnliche Überlegungen: Die γραφή löse Aussagen aus ihrer ursprünglichen Verankerung in bestimmten Situationen<sup>89</sup>. Ihr Sinn konstituiere sich nun durch die kanonische Intertextualität<sup>90</sup>. Childs will sie gegen die Strukturalisten nicht als durch die Textstruktur festgelegt verstehen und gegen die historisch-kritischen Methoden nicht auf bewußte Bezugnahmen beschränken<sup>91</sup>. Der Sinn entstehe vielmehr immer neu durch Interaktion des Lesers mit den aufeinander bezogenen Texten im durch den Kanon festgelegten Spielfeld<sup>92</sup>. Schließlich verlieren die Texte zumindest

<sup>86</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 381f.

<sup>87</sup> J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism. The Sprunt Lectures Delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia February 1982*, Oxford 1983, 148, vgl. 103.132f.

<sup>88</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt P. V. ZIMA, *Literarische Ästhetik. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*, 1995<sup>2</sup>, 318–338.

<sup>89</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 23.

<sup>90</sup> AaO 48f.

<sup>91</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 74.

<sup>92</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 28f.

teilweise ihre festen Bezüge und deuten alle auf Christus. Auch für Childs verschwimmen dann die Grenzen zwischen Wissenschaft und Kunst<sup>93</sup>.

Nun soll hier keinesfalls behauptet werden, Childs sei bewußt ein Poststrukturalist. Im Gegenteil äußert er sich sehr reserviert über diese Art der Textauslegung<sup>94</sup>. Aber wenn er von sich behauptet, er wolle sich aus sprachphilosophischen Diskussionen heraushalten und nur kirchliche Schriftauslegung betreiben<sup>95</sup>, dann ist das keine sehr befriedigende Antwort auf die berechnete Frage, woher und mit welchen Gründen er die eben beschriebenen Konzepte übernommen hat. Aus der kirchlichen Tradition stammen sie jedenfalls nicht. Falls er sie aber unbewußt aus der poststrukturalistischen Literaturtheorie entlehnt hätte, die ja an seiner Universität Yale prominent vertreten ist<sup>96</sup>, so wäre ihm derselbe Fehler unterlaufen, den er vielen anderen zu Recht vorwirft: christliche Theologie mit Methoden zu betreiben, die von ihrer Herkunft unchristlich oder in diesem Falle sogar antichristlich sind.

### c) Hermeneutische Unklarheiten

Das eben beschriebene Schwanken in Childs' Stellung zu bestimmten exegetischen Methoden läßt sich auf grundlegende hermeneutische Unklarheiten seines Entwurfes zurückführen. Es handelt sich einerseits um die problematische Bestimmung des Zusammenhanges zwischen der Wahrheit einer Aussage und ihrer Beziehung zur Wirklichkeit, andererseits um die bei Childs offene Frage, wie sich der Sinn eines Textes zur Aussageintention seines Autors verhält. Wie beim Poststrukturalismus müssen auch hier einleitende – in Anbetracht solch umfassender Fragestellungen natürlich viel zu kurze – Exkurse über Wahrheit und Textsinn der Diskussion von Childs' Aussagen über diese Themen vorangehen.

Als Hintergrund für die Untersuchungen bei Childs soll die Korrespondenztheorie der Wahrheit dienen, die Thomas von Aquin auf die prägnante Formel »veritas est adaequatio rei et intellectus« bringt<sup>97</sup>. Folgende drei Aspekte an dieser Bestimmung sind beachtenswert<sup>98</sup>:

1. Wahrheit gibt es nur in Zusammenhang mit *intellectus*, d.h. Aussagen, die einer Person in ihrem Selbstbewußtsein als Ergebnis symbolisierendes Handelns präsent sind.
2. Wahrheit ist eine Beziehung zwischen diesen Aussagen und der von der Person erlebten *res*, der Wirklichkeit.

<sup>93</sup> CHILDS, *Crisis* (s. Anm. 1), 146f; DERS., *Witness* (s. Anm. 7), 63.

<sup>94</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 204–206.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> ZIMA (s. Anm. 88), 346–363.

<sup>97</sup> Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 1 a. 2.

<sup>98</sup> Vgl. E. HERMS, *Offenbarung und Wahrheit* (in: DERS., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, 1992, 273–298), 288–298.

3. Es ist die Beziehung der *adaequatio*, d.h. das, was man aufgrund der Aussagen erwartet hatte, ist bei der Begegnung mit der Sache tatsächlich erlebt worden.

Childs befaßt sich in seinen Werken natürlich nicht ausdrücklich mit Wahrheitstheorien, aber anlässlich zweier Abgrenzungen des *canonical approach* von anderen Vorgehensweisen kommt das Problem zur Sprache:

1. Childs grenzt sich einerseits gegen die seiner Ansicht nach der historisch-kritischen Methode zugrundeliegende »correspondence theory of truth« ab, weil sie zu einem »uniformly historical-referential reading« führe<sup>99</sup>.

2. Andererseits kritisiert er scharf einen kulturlinguistischen Ansatz, der behauptet, die Aussagen der Bibel formten die Welt der Gläubigen so, daß diese in einer eigenen Wirklichkeit mit einer eigenen Wahrheit lebten<sup>100</sup>.

Seine Position zwischen diesen Extremen beschreibt er mit der Fähigkeit, eine »multidimensional theological reality« wahrzunehmen<sup>101</sup>. Was ist damit gemeint?

Der Kontext der Äußerung – die Kritik des Wahrheitsbegriffes der historisch-kritischen Methode – könnte zunächst die Deutung nahelegen, es gehe hier um das Problem der Perspektivität. Der Vorwurf wäre dann, daß die historisch-kritische Methode die Wahrheit von Aussagen aus der christlichen Perspektive an der Wirklichkeit, wie sie sich von der Tradition der Aufklärung aus gesehen darstellt, mißt, weil sie sich auf deren falsche Behauptung einläßt, sie habe gar keine Perspektive, sondern sei allgemeingültig. Ob das eine zutreffende Kritik ist, sei hier dahingestellt, jedenfalls wäre die Einsicht in die Perspektivität aller Erkenntnis tatsächlich eine überzeugende Alternative zu den von Childs abgelehnten Positionen, es gebe eine aperspektivische Vernunft und es gebe mehrere Wirklichkeiten.

Zieht man weitere Äußerungen hinzu<sup>102</sup>, kann man jedoch auf eine andere Deutung kommen, die auch in Sekundärdarstellungen zum *canonical approach* vertreten wird<sup>103</sup>: Childs meint, daß die Wahrheit der biblischen Aussagen und die Übereinstimmung dieser Aussagen mit der (aus christlicher Perspektive) erfahrbaren Wirklichkeit in einem irgendwie »variablen« Verhältnis stehen<sup>104</sup>.

Das hat sowohl bei historischen als auch bei religiösen Aussagen problematische Folgen: Bei ersteren führt es in einigen Fällen zu einer »als ob«-Theologie<sup>105</sup>. Theologisch relevante, kanongemäße Exegese legt z.B. die Deuteropauli-

<sup>99</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 36.

<sup>100</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 21.

<sup>101</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 36.

<sup>102</sup> CHILDS, *Crisis* (s. Anm. 1), 120; DERS., *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 100f.

<sup>103</sup> NOBLE (s. Anm. 85), 82–84.

<sup>104</sup> Er selbst nennt es »subtle«; CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 36.

<sup>105</sup> NOBLE (s. Anm. 85), 60.

nen aus, als ob sie von Paulus wären – wohl wissend, daß sie es nicht sind<sup>106</sup>. Hier gerät Childs gefährlich in die Nähe der von ihm doch mit guten Gründen abgelehnten Auffassung der Bibel als fiktionaler Literatur.

Nicht weniger folgenschwer ist es, die Wahrheit religiöser Aussagen in eine so unklare Beziehung zu ihrer erfahrbaren Wirklichkeit zu setzen. Childs' Ziel – er will verhindern, daß Plausibilitäten der modernen Psychologie zum Maßstab für Glaubensaussagen werden<sup>107</sup> – ist verständlich. Aber seine Bestimmung von Wahrheit bringt unweigerlich mit sich, daß man einige, wenn auch nicht alle Aussagen des christlichen Glaubens ohne oder sogar wider besseres Wissen, d.h. aufgrund von Autorität und nicht von Einleuchten und Gewißheit, für wahr halten muß. Genau das aber wollte er durch seine Neufassung von Kanonizität verhindern<sup>108</sup>.

Als klassische Hermeneutik soll hier der Ansatz Schleiermachers herangezogen werden. Zwei Punkte sind für die Beschäftigung mit Childs wichtig:

1. Der Sinn eines Textes ist mit der Aussageintention seines Autors untrennbar verbunden. Es gilt immer, zweierlei zu verstehen, die Sprache als System, das sich im Autor zeigt, und den Autor als Individuum, das sich durch die Sprache mitteilt<sup>109</sup>.

2. Verstehen ist bewußte Aufarbeitung – nicht Beseitigung – des Abstandes zwischen Leser und Autor durch psychologisches und grammatisches, divinatisches und komparatives Vorgehen<sup>110</sup>.

Dies sind auch die Grundideen der historisch-kritischen Methode. Sie ist das Verfahren, »das die historische Quelle ... in ihrem Abstand von der Gegenwart kritisch bis an die Grenze des Erklärbaren durchsichtig macht« und so die Voraussetzung schafft »für die Möglichkeit, sich von ihm [sc. dem Text] etwas sagen zu lassen«<sup>111</sup>.

Laut Childs ist aber genau das der Fehler der historisch-kritischen Methode. Die Verankerung des Textes in der Vergangenheit ist seine Dekanonisierung, denn der kanonische Sinn, das Ergebnis eines Prozesses, der ganz vom theologischen Motiv der Weitergabe von Gottes Wort getragen war, ist immer aktuell und autoritativ. Wie ist das zu verstehen?

Falsch ist jedenfalls die Kritik, Childs verabsolutiere die Arbeit der Endredaktoren zur zeitlosen Norm<sup>112</sup>. Er würde nie bestreiten, daß der hermeneutische Graben zwischen gegenwärtigem Leser und Endredaktor ebenso groß ist

<sup>106</sup> CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 378–395.

<sup>107</sup> CHILDS, *Crisis* (s. Anm. 1), 100f.

<sup>108</sup> S. o. S. 26.

<sup>109</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Sämtliche Werke, Erste Abtheilung: Zur Theologie*. Siebenter Band: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, hg. von F. Lücke, 1838, 13f.

<sup>110</sup> AaO 146f.

<sup>111</sup> G. EBELING, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* (in: DERS., *Wort und Glaube*, 1967<sup>3</sup>, 1–49), 36.

<sup>112</sup> Oeming (s. Anm. 84), 201.207.

wie der zu dem Autor einer rekonstruierten Vorstufe. Aber ihn interessiert ja – im Unterschied zur Redaktionskritik<sup>113</sup> – auch nicht das Weltbild der Endredaktoren, sondern der von ihm zu unterscheidende kanonische Sinn.

Eine zweite Möglichkeit ist es, den Kanonprozeß als die Tätigkeit vieler, zum Großteil anonymer Autoren und Redaktoren aufzufassen. Die im Rahmen der oben geschilderten Hermeneutik logische Reaktion wäre dann aber gerade das klassische Vorgehen der historischen Kritik, so viel wie möglich über all diese Beteiligten herauszufinden. Ihnen teils gestützt auf die Unwißbarkeit vieler Details, teils unter bewußter Absehung von gegenteiligen Fakten ein gemeinsames theologisches Motiv zu unterstellen heißt – so J. Barr –, auf unzulässige Weise historische Urteile und Werturteile zu vermischen<sup>114</sup>.

Aber auch diese Kritik geht an Childs vorbei. An vielen Stellen scheint es nämlich, als hebe er gar nicht auf die Motive der einzelnen Beteiligten ab, sondern sehe im Kanonprozeß vielmehr das Werk der gesamten Glaubensgemeinschaft<sup>115</sup>. Diese »all Israel«-perspective<sup>116</sup> ist aber erstens historisch fraglich – der Kanon ist das Produkt mehrerer klar erkennbarer Trägergruppen<sup>117</sup> –, und zweitens sollte man Kollektiven keine Intentionen und Handlungen zuschreiben<sup>118</sup>. Was aber sollte im Rahmen der klassischen Hermeneutik der Sinn eines ohne Intention verfaßten Textes sein?

Es bleibt als Ausweg, mit Teilen der modernen Literaturwissenschaft Schleiermachers Hermeneutik für falsch zu erklären und Texten einen von der *mens auctoris* unabhängigen und folglich auch zeitlosen Sinn zuzuschreiben. Childs neigt dieser Argumentation durchaus zu<sup>119</sup>. Das Auslegungsgeschehen des Kanonprozesses läge dann im Text selbst, in seiner (nicht der Autoren) »canonical intentionality«<sup>120</sup>. Barr bezeichnet dies wegwerfend als »mystical phrase«<sup>121</sup>, andere sehen in der Wendung zur modernen Literaturwissenschaft die bestmögliche, Klarheit schaffende Korrektur des *canonical approach*<sup>122</sup>; bei Childs selbst, der zu Recht die philosophischen Implikationen des Strukturalismus oder gar Poststrukturalismus scheut, bleibt die Sache unklar.

<sup>113</sup> CHILDS, *Significance* (s. Anm. 7), 68.

<sup>114</sup> BARR, *Holy Scripture* (s. Anm. 87), 76f.

<sup>115</sup> Z.B. CHILDS, *New Testament as Canon* (s. Anm. 4), 39.

<sup>116</sup> NOBLE (s. Anm. 85), 184.

<sup>117</sup> STECK (s. Anm. 80), *passim*.

<sup>118</sup> NOBLE (s. Anm. 85), 185f.

<sup>119</sup> CHILDS, *Die theologische Bedeutung der Endform* (s. Anm. 7), 244.

<sup>120</sup> CHILDS, *Introduction* (s. Anm. 4), 79.

<sup>121</sup> J. BARR, *Childs Introduction to the Old Testament as Scripture* (JSOT 16, 1980, 12–23), 13.

<sup>122</sup> M. G. BRETT, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge 1991, 146.

*d) Theologische Anfragen*

An den beiden eben skizzierten hermeneutischen Problemen zeichnet sich schon ab, wo die allen offengebliebenen Fragen gemeinsame, grundlegende Schwierigkeit von Childs' Entwurf liegt: in der Bewertung des menschlichen Selbstbewußtseins. Einmal ging es um die Relevanz der Erfahrung des Lesers für die Wahrheit eines Textes, einmal um die Relevanz der Intention des Autors für den Sinn eines Textes. Warum Childs' Stellung hier so ambivalent ausfällt, soll nun auf systematisch-theologischer Ebene herausgearbeitet werden.

Childs versteht sein Konzept ausdrücklich als Alternative sowohl zur orthodoxen Kanontheorie, »which tended to place the authority in a divinely inspired book apart from its reception by the community«<sup>123</sup>, als auch zur Tradition des liberalen Protestantismus, die die Bibel zu einem »classic of human aspirations« oder »noble monument to the potential of creative imagination«<sup>124</sup> degradiere. Man wird jedoch nicht fehlgehen, wenn man zum Urteil kommt, daß er sich ersterer doch noch wesentlich näher fühlt. Aus seiner tiefen Abneigung gegen Schleiermacher und seine Nachfolger macht er jedenfalls kein Geheimnis<sup>125</sup>. Ihren Anthropozentrismus will er auf jeden Fall vermeiden. Darum spricht der Kanon nach Childs genau dadurch von Gott, daß er vom Menschen und dessen Selbst-, Welt- und vor allem dessen Gottesverständnis nicht oder nicht vorrangig spricht. Die »strange new world of the Bible« ist zumindest im Kern nicht Religion<sup>126</sup>.

Die etwas unscharfen Formulierungen deuten die fundamentale Unklarheit in Childs' Kanonkonzept schon an: Die Kanonizität des Kanons zeigt sich als Folge eines Handelns der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, das wie jedes Handeln seinen Grund in den Intentionen und letztendlich in den weltanschaulichen Vorstellungen der Aktanten hat. Kanonisch ist der Kanon aber *gleichzeitig* gerade durch die Abwesenheit des Selbstverständnisses und der Religion der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft. Dieses Paradox zieht sich durch den ganzen Entwurf bis in methodologische Einzelheiten und Ergebnisse.

Es ist keineswegs gleichgültig, nach welcher Seite hin man diesen Widerspruch aufzulösen versucht. Es wurde schon angedeutet, daß im Lichte der grundlegenden Einsichten von Childs' eigener Kanontheorie die Ausblendung der sozialen Interaktionszusammenhänge Religion, Politik, Wissenschaft und Ökonomie bei der Erfassung der theologischen Substanz der Bibel eine abstrahierende Engführung ist. Es ist freilich darauf zu achten, daß Childs' durchaus verständliches und richtiges Anliegen aufgenommen wird: Biblische Theologie darf sich nicht eine reduktionistische Sichtweise zu eigen machen, nach der Reli-

<sup>123</sup> CHILDS, Review (s. Anm. 7), 67.

<sup>124</sup> CHILDS, Biblical Theology (s. Anm. 3), 726.

<sup>125</sup> AaO 24.72.

<sup>126</sup> AaO 721.

gion nur ein mythischer Überbau über die »wirklichen« sozialen Fakten ist, sondern muß zur Geltung bringen, daß sie vielmehr der Kern und die Grundlage dieser Zusammenhänge ist, eben das Identitätszentrum der Glaubensgemeinschaft.

Wie eingangs schon erwähnt wurde und in der Darstellung an vielen Stellen zu erkennen war, hat Childs zahlreiche Anregungen seines Lehrers K. Barth aufgenommen. Nachdem nun die grundlegende Schwierigkeit des *canonical approach* herausgearbeitet worden ist, soll diese Verbindung noch etwas genauer untersucht werden.

Mit Barth teilt Childs die schroffe Ablehnung einer Theologie, die ihren Ausgangspunkt bei den religiösen Gefühlen des Menschen nimmt, und darum das Unbehagen gegenüber einer Hermeneutik, die Gottes in der Schrift zu hörendes Wort allgemeinen Kategorien unterordnet und so domestiziert<sup>127</sup>. Auch er würde deshalb, wenn er zwischen historischer Kritik und Inspirationslehre zu wählen hätte, bei aller Kritik wohl doch »entschlossen zu der letzteren greifen ..., weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist«<sup>128</sup>.

Diese Parallelen könnten es nahelegen, das Ergebnis des vorangehenden Abschnittes damit zu erklären, daß bei Childs einfach die Aporien, die der Theologie des jungen Barth vorgeworfen werden, ihre angebliche »Weltlosigkeit« und »abstrakte Theozentrik«, wiederkehrten. Aber das wäre nur die Wiederholung eines falschen Clichés; Barths Theologie ist keinesfalls weltlos, sondern der Versuch, die Welt konsequent von Gott aus zu verstehen.

Das Problem liegt also an einer anderen Stelle: Barths Versuch gründet sich auf »Verwegenheit«<sup>129</sup>, Childs hingegen – und hier scheint es, als ob er den von ihm doch so scharfsinnig analysierten Fehler des Biblical Theology Movement auf einer subtileren Ebene wiederholte – will ihn teils durch historische Belege, teils durch den philosophischen Nachweis, daß es solcher Belege nicht bedarf, begründen. Er kehrt aus dem »sturmfreien Gebiet«, das sich Barth durch die Radikalisierung der Probleme der historischen Kritik geschaffen hatte, zurück, verschärft paradoxerweise gerade dadurch die Gefahren, die dem Vorgehen Barths durchaus innewohnen, und verspielt den nicht zu bestreitenden Gewinn: Die nachkritische, kindliche Naivität, in der Barth die ganze Welt mit neuen Augen sehen konnte, wird zur teilweise weltlosen methodischen Inkonzsequenz<sup>130</sup>.

Die Zwischenbilanz nach dem ersten Hauptteil dieser Untersuchung kam zu dem Schluß, daß Childs' Prämisse, christliche Theologie müsse ihre Arbeitsweise am christlichen Wirklichkeitsverständnis ausrichten, und sein davon ausgehendes *prinzipielles* Vorgehen beim Entwurf einer Biblischen Theologie richtig sind. Daran ändert das Ergebnis des zweiten Hauptteils, daß Childs den Inhalt des christlichen Wirklichkeitsverständnisses teilweise abstrakt bestimmt und

<sup>127</sup> Vgl. K. BARTH, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen, Wintersemester 1923/24, Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, 1978, 326f.

<sup>128</sup> K. BARTH, Der Römerbrief. Erste Fassung 1919, Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, 1985, 3.

<sup>129</sup> E. JÜNGEL, Die theologischen Anfänge. Beobachtungen (in: DERS., Barth-Studien, 1982, 61–126), 72f.

<sup>130</sup> Vgl. zu Barth: R. SMEND, Nachkritische Schriftauslegung (in: E. BUSCH u.a. [Hg.], ΠΑΡΡΗΣΙΑ [FS K. Barth], 1966, 215–237), 218f; JÜNGEL, aaO 98.

sich darum in methodologische Unklarheiten verwickelt, nichts. Von Childs' eigener Prämisse her ist jedoch klar, daß eine konkretere inhaltliche Bestimmung dessen, was »christlich« bedeutet, auch ein erneutes Durchdenken der Vorgehensweise nötig macht.

Childs definiert christlichen Glauben als Gegensatz zu Weltanschauung und Religion<sup>131</sup>. Folglich hat auch sein Kanon mit anderen identitätsprägenden Kultusinstitutionen nichts – oder zumindest nichts Relevantes – gemeinsam<sup>132</sup>. Auf dem Hintergrund dieser Auffassung kann die Orientierung der Theologie am christlichen Glauben sehr schnell mindestens zu dem Mißverständnis führen, sie sei prinzipiell dialogunfähig. Bei Childs finden sich auch tatsächlich, von seinem Interesse am jüdisch-christlichen Dialog abgesehen<sup>133</sup>, wenig Anzeichen für einen konstruktiven Umgang mit anderen Weltanschauungen.

Die oben angedeutete, vom Kanon selbst nahegelegte Konkretisierung macht jedoch den christlichen Glauben zu einer Perspektive neben ihm stets präsenten anderen und folglich jede Beschreibung des christlichen Glaubens, in der die Beziehung zu diesen anderen nicht vorkommt, unvollständig. Das führt nicht zu grenzenloser Beliebigkeit: Der christliche Glaube bleibt – da hat Childs völlig recht – für die Theologie die Perspektive, die man nur um den Preis des völligen Selbstwiderspruches verlassen kann, weil man sich ihrer Wahrheit gewiß ist. Im Rahmen dieser Auffassung ist nun aber christliche Theologie gerade nicht dialogunfähig. Es wird vielmehr möglich, das von Childs unterschätzte apologetische Potential der Erkenntnis, daß »the Enlightenment's alternative proposal ... is just as much a philosophical commitment«<sup>134</sup>, voll zur Geltung zu bringen: Theologie ist im Gegensatz zur aperspektivische Allgemeingültigkeit fordernden Ideologie der Aufklärung die dialogfähige, pluralistische Wissenschaft schlechthin.

#### 4. Alternativen und Ergänzungsmöglichkeiten

In den Sekundärdarstellungen zum *canonical approach* nehmen Korrekturvorschläge einen breiten Raum ein<sup>135</sup>. Ihre ausführliche Darstellung und Beurteilung würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Statt dessen soll zum Schluß in Anlehnung an drei ganz verschiedene Ansätze zur Biblischen Theologie die

<sup>131</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 621.721.

<sup>132</sup> CHILDS, *Significance* (s. Anm. 7), 68.

<sup>133</sup> CHILDS, *Biblical Theology* (s. Anm. 3), 25f; DERS., *Witness* (s. Anm. 7), 63f.

<sup>134</sup> CHILDS, *Biblical Theology*, aaO 9.

<sup>135</sup> Vgl. BRETT (s. Anm. 122); NOBLE (s. Anm. 85); natürlich nicht bei BARR, *Holy Scripture* (s. Anm. 87), OEMING (s. Anm. 84), weil sie Childs' Ansatz völlig ablehnen.

oben schon angedeutete Richtung der nötigen Korrekturen etwas deutlicher gemacht werden.

Im Kern der Überlegungen muß eine leichte und doch entscheidende Abänderung von Childs' Kanontheorie stehen. Ihr Vorteil, die Verankerung von Kanonizität in der Funktion der Bibel für die Glaubensgemeinschaft, ist beizubehalten. Childs blendet jedoch das konkrete Leben dieser Glaubensgemeinschaft, ihr Selbst-, Welt- und sogar Gottesverständnis, zugunsten einer abstrahierenden Theozentrik aus. Läßt sich das vermeiden, ohne den von Childs befürchteten Fehler zu begehen, den Kanon zu einer unverbindlichen Beispielsammlung weltanschaulicher Ideen zu machen?

Hier könnte die Weiterentwicklung der Erkenntnis R. Smends helfen, daß es die Grundstruktur der biblischen Einzelerzählungen und auch der Bibel als ganzer ist, Paradigma und Aitiologie zu sein<sup>136</sup>. Der Kanon ist also durchaus eine Beispielsammlung, eine höchst disparate dazu – aber keineswegs eine unverbindliche. Er präsentiert sich nämlich der Glaubensgemeinschaft als Produkt und unüberbietbare Darstellung desjenigen von Gott allein zusammengehaltenen Lebensprozesses, dessen Teil auch sie ist. Er zeigt ihr als Paradigma ihr Wesen – eben in diesem Prozeß zu stehen – und als Aitiologie ihre Herkunft – letztendlich von Gott selbst, dem Ursprung, Grund und Ziel dieses Prozesses.

Während Childs die Verankerung der Texte im Weltprozeß und ihr Verweisen auf Gott gegeneinander stellt, deuten in diesem Modell die Texte gerade als konkrete Ausschnitte aus diesem Prozeß auf dessen Urheber. Das Wahrheitsmoment von Childs' Ansicht, der Kanon dürfe nicht ein »classic of human aspirations«<sup>137</sup> sein, wird hier durchaus aufgenommen: Gerade indem der Kanon nicht verbirgt, eine spannungsvolle Sammlung verschiedener menschlicher Vorstellungen zu sein, relativiert er sich nämlich selbst und nimmt die Überwindung all dieser Widersprüche nicht für den Menschen in Anspruch, sondern überläßt sie Gott.

Innerhalb dieses Modells kann Textverstehen nur bedeuten, den Intentionen des Autors möglichst nahe zu kommen. Mit G. Ebeling ist dann festzuhalten, daß die historisch-kritische Exegese seit Gabler »unter Überwindung aller kurzschlüssigen Lösungen in die Tiefe des hermeneutischen Problems«<sup>138</sup> geführt hat, wo sich historische und systematische Arbeit nicht getrennt, sondern gerade vereint finden<sup>139</sup>. Es ist darum – gegen Childs – durchaus angemessen, wenn sich

<sup>136</sup> R. SMEND, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien, Bd. 1, 1986, 160–185); vgl. HERMS, Erneuerung (s. Anm. 83), 174–176.

<sup>137</sup> CHILDS, Biblical Theology (s. Anm. 3), 726.

<sup>138</sup> G. EBELING, Was heißt »Biblische Theologie«? (in: DERS., Wort und Glaube, 1967<sup>3</sup>, 69–89), 87.

<sup>139</sup> AaO 88.

Exegese auch als »historical conscience«<sup>140</sup> der Theologie versteht, das dieses hermeneutische Problem gegen jede vorschnelle Identifikation des modernen Lesers mit dem antiken Autor und gegen ein aus theologischer Sicht bedenkliches literaturwissenschaftliches Textverständnis offenhält. Dazu ist es nötig, daß der Exeget sich zeitweilig – ohne seine christliche Grundperspektive je zu verlieren –, soweit das möglich ist, in andere Perspektiven hineinversetzt und sich eines Urteils zunächst enthält.

Zuletzt ist nach einer Grundstruktur zu suchen, die einerseits der originalen Autorenintention der Texte, andererseits ihrer aktuellen Bedeutung für die Kirche gerecht wird. Der Alttestamentler T. Veijola findet sie in dem immer wiederkehrenden »dynamischen Geschehen«<sup>141</sup> der Begegnung mit Gott. Drei Aspekte sollen hier hervorgehoben werden:

1. Begegnung ist ein personales Geschehen auf beiden Seiten. Einer menschlichen Person, die sich als Teil der Welt erfährt, begegnet der Urheber der Welt einschließlich dieses menschlichen Ich, und zwar – das ist in »Begegnung« gleich mitgesetzt, denn das blinde Schicksal begegnet nicht<sup>142</sup> – auch als Person, die Gemeinschaft sucht und schafft. In diesem Widerfahrnis sind Selbst-, Welt- und Gottesbeziehung eine untrennbare Einheit. So ist gegen Childs' abstrahierende Abwertung der Anthropologie zugunsten der Theozentrik mit dem programmatischen Titel einer Aufsatzsammlung Veijolas die Aufgabe einer Biblischen Theologie als möglichst konkrete Beschreibung des Seins »als Mensch in Gottes Welt«<sup>143</sup> zu bestimmen.

2. »Offenbarung als Begegnung« taugt auch als Grundstruktur für eine gesamtbiblische Theologie, die die Unterschiede der Texte nicht zu überdecken braucht. Während der Schritt von den vielfältigen Zeugnissen zu der einen Sache Jesus Christus bei Childs, weil er das menschliche Erleben ausblendet, mit problematischen Konzepten von Wahrheit und Textsinn verbunden ist, verweist dieser Entwurf im Einklang mit Hebr 1,1f auf eine im Kanon erkennbare Bewegung hin zur immer konkreteren Begegnung, die in der Inkarnationschristologie des Johannesevangeliums ihr Ziel findet<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> H. RÄISÄNEN, Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths. The Edward Cadbury Lectures at the University of Birmingham 1995/96, London 1997, 15.

<sup>141</sup> T. VEIJOLA, Ilmoitus kohtaamisena. Vanhan Testamentin teologinen perusstruktuuri (in: DERS., Vanhan Testamentin tutkimus ja teologia, Helsinki 1990, 91–108), 98.

<sup>142</sup> AaO 107.

<sup>143</sup> T. VEIJOLA, Ihmisenä Jumalan maailmassa. Vanhan Testamentin näkökulmia ihmiseen, politiikasta ja teologiasta, Helsinki 1982.

<sup>144</sup> T. VEIJOLA, Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments (ZThK 88, 1991, 427–450), 449f.

3. Offenbarung als eine das Wirklichkeitsverständnis umstürzende Begegnung ist auch die Grundstruktur des heutigen Glaubens<sup>145</sup>. Sie ist darum zur näheren Ausführung der Rolle des Kanons als Paradigma und Aitiologie eine geeignete Kategorie. Childs' Angst, der Kanon könnte, sobald Selbstverständnis und Erleben der Autoren ins Spiel kommen, illustrativ verstanden werden und modernen Erwartungshaltungen unterworfen werden, ist hier unbegründet.

### 5. Zusammenfassung

Die Untersuchung der Grundlagen des *canonical approach* nahm ihren Ausgang von der darstellenden Herausarbeitung der inneren Logik dieses Entwurfes. Es zeigte sich, daß er einen Versuch darstellt, Biblische Theologie weniger von den Einzelergebnissen der Exegese als von der Reflexion auf das Ganze der Theologie aus zu konzipieren. Sowohl prinzipielle Erwägungen als auch die innere Stringenz des Entwurfes und seine Fähigkeit, auch in schwierigen Grundproblemen der Biblischen Theologie zu stimmigen Lösungen zu finden, erwiesen dieses Vorgehen als richtig. Der zweite Teil der Untersuchung kam jedoch zu dem Schluß, daß Childs das Wesen des christlichen Glaubens inhaltlich abstrakt als Gegensatz zu Religion bestimmt. Daraus folgen für sein Kanonkonzept und seine Vorgehensweise tiefgreifende Schwierigkeiten. Sie können die prinzipielle Richtigkeit der Grundidee und auch die Qualität vieler Einzelergebnisse von Childs' Arbeit nicht in Frage stellen. Dennoch ist der *canonical approach* – obwohl Childs ihn manchmal etwas zu selbstbewußt so anpreist<sup>146</sup> – nicht die Lösung aller Probleme. Wie eine Korrektur im Lichte einer konkreteren Wesensbestimmung von christlichem Glauben, Theologie und Kanon aussähe, konnte nur kurz angedeutet werden.

Der Aufbau der Untersuchung insgesamt aus deduktiver Darstellung und induktiver Kritik sollte auf eine trotz aller prinzipiellen Richtigkeit Childs' Vorgehen innewohnende Gefahr hinweisen: über der Freude an der Stimmigkeit der Grundidee gegenteilige Fakten zu verdrängen – dafür fanden sich bei Childs leider einige Beispiele – oder gar zu versuchen, das System gegen alle möglichen, auch zukünftigen Einwände abzusichern<sup>147</sup>. Das wäre erstens unwissenschaft-

<sup>145</sup> VEIJOLA, Ilmoitus kohtaamisena (s. Anm. 141), 107.

<sup>146</sup> CHILDS, Crisis (s. Anm. 1), 102; vgl. BARR, Holy Scripture (s. Anm. 87), 133.

<sup>147</sup> Stellen wie CHILDS, Crisis (s. Anm. 1), 104.110, legen dies als Ideal nahe. Eine Aussage wie »If the canonical approach is conceived of as a closed system by which to handle biblical revelation, it ... should rightly be rejected. However, if it can serve as a means for taking seriously the human form of the witness to divine revelation which God continues to bring alive for each new generation through his Spirit, it may serve as a useful tool for grappling with the real issues at stake in the theological enterprise« (DERS., Old Testament

lich. Zweitens entspräche es nicht derjenigen Weltsicht, die gerade dadurch die konkreteste und bestmögliche ist, daß sie die endgültige Klärung aller Fragen und die Aufhebung aller Widersprüche nicht für sich selbst beansprucht, sondern dem überläßt, der dafür wirklich zuständig ist. Genau das aber ist die Botschaft des Kanons.

### *Summary*

Childs' canonical approach is based on the dogmatic reflection on the task of theology as a whole. This enables him to avoid the basic problems of the procedures used in biblical theology, i.e. assuming given exegetic results. However, Childs' theologically abstract concept of canon does cause serious hermeneutical misunderstandings.

---

Theology [s. Anm. 5], 26) widerspricht dem nicht, denn – wie oben gezeigt – erkaufte sich Childs die angestrebte Offenheit des Systems zu Gott mit seiner teilweisen Abgeschlossenheit gegenüber der Welt.