

HANS WEDER

ZUM PROBLEM EINER 'CHRISTLICHEN EXEGESE'¹

EIN VERSUCH, EINIGE METHODOLOGISCHE UND
HERMENEUTISCHE ANFRAGEN ZU FORMULIEREN

Der Begriff 'christliche Exegese' ist in mancherlei Hinsicht problematisch, nicht zuletzt deshalb, weil er suggerieren könnte, die wissenschaftliche Disziplin der Exegese sei *methodologisch* differenzierbar in eine christliche und eine nicht- bzw. unchristliche Spielform. Eine derartige Annahme wird in den folgenden Überlegungen nicht gemacht. Die Verwendung des Begriffs 'christliche Exegese' will lediglich einen fast selbstverständlichen Sachverhalt anzeigen: Einerseits ist das Faktum zu respektieren, daß Exegese vornehmlich – wenn auch nicht ausschließlich – von christlichen Theologen betrieben wird. Und diese subjektive Disposition des Auslegers hat zweifellos einen beträchtlichen Einfluß auf die konkrete Gestalt wissenschaftlichen Arbeitens. Diesen Einfluß ausmerzen zu wollen, wäre sinnlos; sinnvoll ist jedoch, ihn in die methodologische Selbstreflexion einzubeziehen. Andererseits besteht die 'Christlichkeit' der Exegese grundsätzlich darin, daß in ihr ein axiomatisches System zur Anwendung kommt, das der *theologischen Eigenart* der auszulegenden Texte möglichst weitgehend zu entsprechen sucht. Wird dieser Grundsatz respektiert, so hat dies zweifellos auch methodische Konsequenzen. Ein Blick auf die gegenwärtig – nicht nur in der Theologie! – angewendeten Auslegungsmethoden zeigt, daß diese – auch wenn man sie streng als instrumentellen Gebrauch der Vernunft versteht – durchaus nicht eindeutig oder gar wertfrei sind. So ist es beispielsweise eine offene Frage, ob eine materialistische Textexegese, welche den Text *methodologisch* zum Überbauphänomen macht,² überhaupt noch

¹ Überarbeitete Fassung eines Referats, das am SNTS-Meeting 1979 (Durham) der Seminargruppe, welche das Thema der 'christlichen Exegese' bearbeitete, vorgetragen worden ist.

² Betrachtet man die (christlich-) exegetische Rezeption solcher Auslegungsmethoden, so fällt auf, daß – selbstverständlicherweise – *theoretisch* immer wieder betont wird, es gehe nicht um die Übernahme eines materialistischen Unterbau-Überbau-Schemas. Wie weit dies im *praktischen Vollzug* der Auslegung durchgehalten wird, ist meistens eine andere Frage. Gewisse Sprachregelungen lassen immerhin einige Zweifel aufkommen. Ein Beispiel möge dies erläutern: in einem Aufsatz über den Besitzverzicht der Jesusjünger ('Wir haben alles verlassen' [MC. x. 28]. Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n.Ch.', *N.T.* xix [1977] 161–96) schreibt G. Theißen ausdrücklich, der vorliegende (soziologische) methodische Ansatz gehe davon aus, daß es keine soziale *prima causa* für geschichtliche Phänomene gebe, sondern nur eine Reihe von Faktoren ökonomischer, ökologischer, politischer und kultureller Art (a.a.O. 162, man beachte die Reihenfolge). Im praktischen Vollzug der Auslegung fallen dann allerdings bemerkenswerte Sätze: Die formale Vergleichbarkeit von Jesusbewegung und Zeloten 'erklärt sich daraus, daß die Radikalität ihres Ethos hier wie dort Ethos sozial entwurzelter Men-

in der Lage ist, dem Selbstverständnis der neutestamentlichen Texte gerecht zu werden. Es ist überflüssig zu sagen, daß selbstverständlich auch neutestamentliche Texte auf dem Hintergrund eines historisch-materialistischen Geschichtsverständnisses ausgelegt werden können. Wohl aber ist zu bedenken, ob auf diese Weise die Texte nicht methodologisch vereinnahmt werden und also ihnen die Möglichkeit entzogen wird, überhaupt noch zum Sprechen zu kommen. Eben diese Möglichkeit methodisch zu etablieren, ist wohl die grundlegende Absicht und Aufgabe jeder 'christlichen Exegese'. Diese Absicht hat zur Folge, daß *jeder* instrumentelle Gebrauch der Vernunft auf seine weltanschaulichen Implikationen hin kritisch zu reflektieren ist. Diese Grundlagenreflexion führt notwendigerweise zu methodologischen Konsequenzen. Freilich gilt dies nicht nur im Blick auf das genannte Beispiel der historisch-materialistischen Textinterpretation, sondern ebenso sehr beispielsweise im Blick auf das in der historisch-kritischen Methode implizierte Geschichtsbild, das ständig auf seine Adäquatheit hin zu befragen ist.

Maßgeblicher Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, daß der christliche Glaube von allem Anfang an in einem *intimen Verhältnis zur Geschichte* gestanden hat.³ Dies erkennt man schon daran, daß weite Teile des Neuen Testaments nichts anderes wollen als die Geschichte Jesu von Nazaret erzählen. Freilich sind sie nicht darauf beschränkt, jene Geschichte bloß um ihrer selbst willen zu erzählen. Die Geschichte des Menschen Jesus von Nazaret ist vielmehr von grundlegender Bedeutung für den *Glauben an Gott* und insofern folgenreich für die Existenz jedes Menschen.⁴ Wer als Historiker diese bestimmte, im eigentlichen Sinne des Wortes theologische Weise des Umgangs mit der Geschichte feststellt, ist damit auf das äußerst enge Verhältnis des Glaubens zur Geschichte aufmerksam geworden. Gleichzeitig ist ihm dadurch das Problem gestellt, wie jenes Verhältnis präzise zu bestimmen sei. Es scheint evident, daß einerseits der Glaube nicht in die Geschichte aufgelöst werden kann, und daß andererseits der Glaube ebenso wenig an die Stelle der Geschichte treten darf. Ein

schen war' (a.a.O. 185; die Radikalität wird also *funktionalisiert* und auf das *allgemeine* Phänomen der Entwurzelung zurückgeführt). Ein anderes Beispiel: 'Wenn deviantes Verhalten zur Basis (!) religiöser Erneuerung wird, dürfte es ein charakteristisches Symptom für den Zustand einer Gesellschaft sein' (a.a.O. 189; hier wird, bedingt durch den methodischen Ansatz, Ursache und Wirkung in charakteristischer Weise eindeutig identifiziert; von der theoretisch angesprochenen Wechselwirkung ist nichts mehr zu verspüren). Vielleicht muß der von Theißen selbst notierte Sachverhalt, daß die Texte zwar über den religiösen Aspekt der Nachfolge sehr viel aussagen, während sie hinsichtlich des sozialen Aspekts spröde sind, doch auch methodologisch ein größeres Gewicht haben als dieser Aufsatz es zuläßt.

Die hier gewählten Beispiele sollen lediglich das oben anvisierte Grundproblem illustrieren; sie sind keinesfalls als prinzipielle Einwände gegen soziologische Textinterpretationen und schon gar nicht gegen den in manchen Punkten erhellenden Aufsatz Theißens zu verstehen.

³ Dazu G. Ebeling, 'Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche', in: ders., *Wort und Glaube* (1) (Tübingen, 1967), S. 13 f., 45.

⁴ Vgl. Joh 1. 14; Hebr 9. 12; Röm 6. 10; Ebeling, a.a.O. (Anm. 3), 14; C. H. Dodd, *History and the Gospel* (London, 1938), S. 11 ff., bes. 22 f.

allein auf sich selbst gegründeter Glaube ist ebenso unwahrhaftig wie eine *fides historica*.

Die genannte Verhältnisbestimmung von Geschichte und Glaube hat darüber hinaus unmittelbare Konsequenzen für die Auslegungsproblematik selbst. Sofern man nämlich davon ausgeht, daß eine angemessene Hermeneutik nicht bloß eine von den konkreten Textphänomenen unabhängige Technik darstellt, sondern immer auch ein Korrelat ihres Gegenstandes ist, muß sie sich sinnvollerweise an der Eigenart ihres Gegenstandes orientieren.⁵ Deshalb kann die hermeneutische Bemühung nicht unberührt bleiben von dem angesprochenen Geschichtsbezug der auszulegenden Texte. Folglich muß die Hermeneutik des Neuen Testaments immer eine geschichtliche Hermeneutik sein. Wie eine geschichtliche Hermeneutik aussehen muß, läßt sich meines Erachtens nur im Dialog mit verschiedenen Disziplinen erarbeiten, vorab mit der Geschichtswissenschaft, dann mit der philosophischen und theologischen Hermeneutik, und schließlich auch durch die Besinnung auf die exegetischen Ergebnisse in der neutestamentlichen Forschung selbst. Im folgenden sollen einige (sehr fragmentarische) Bemerkungen gemacht werden zu gewissen Teilaspekten des Problemkreises, der mit dem Stichwort 'geschichtliche Hermeneutik' zur Stelle ist.

Meine Überlegungen betreffen vier Teilbereiche der geschichtlichen Hermeneutik:

I. Zum historischen Geschichtsbegriff, insbesondere zum Problem der Verifikation historischer Sätze.

II. Zum Gegenwartsbezug des Geschichtlichen.

III. Zum Problem eines theologischen Bezugs auf Geschichte.

IV. Zur methodologischen Problematik der neutestamentlichen Exegese.

I. ZUM GESCHICHTSBEGRIFF DER HISTORIKER

Schon ein flüchtiger Blick auf die für gegenwärtige Exegese maßgebliche historisch-kritische Arbeitsweise zeigt, daß die *Anwendung* der genannten Methode bereits einen bestimmten Geschichtsbegriff impliziert. Bei etwas genauerem Hinsehen kann man eine interessante Entdeckung machen: der in den Urteilen der historisch-kritischen Arbeit *implizierte* Geschichtsbegriff ist derjenige jener Zeit, in der diese Methode zur Hochblüte kam, nämlich derjenige des Historismus. Der Geschichtsbegriff des Historismus wird indessen – vorsichtig ausgedrückt – gegenwärtig weder von Historikern noch von Exegeten uneingeschränkt geteilt. Er ist in vielen Punkten entscheidend modifiziert worden.⁶ Deshalb befinden wir uns in der merk-

⁵ Zur Sachorientierung der Hermeneutik vgl. E. Fuchs, *Hermeneutik* (Bad Cannstatt, 1963), S. 103–18; ders., *Marburger Hermeneutik* (Tübingen, 1968) (HUTh 9), S. 7–11; G. Ebeling, Art. 'Hermeneutik', in: *RGG* ³III Sp. 256–8.

⁶ Zur Kritik am Historismus siehe R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen, 1958), S. 155–63, 169–74; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich/Stuttgart, 1960) (deutsche Übersetzung von *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959), S. 83–90.

würdigen Situation, *methodologisch* einen Geschichtsbegriff vorauszusetzen, den wir *inhaltlich* gar nicht mehr teilen. Ein Teil des Unbehagens an der historisch-kritischen Arbeitsweise mag auf diese merkwürdige Situation zurückgehen. Aus ihr den Schluß zu ziehen, am besten sei der historisch-kritischen Denkweise überhaupt der Abschied zu geben, wird zwar manchenorts praktiziert, bedeutet aber keine Bewältigung sondern eine Verdrängung jener merkwürdigen Situation. Sie wird meines Erachtens angemessen bewältigt, wenn sich die Exegese erneut in den Dialog mit der Geschichtswissenschaft begibt, insbesondere mit den geschichtswissenschaftlichen Bemühungen um einen adäquaten Geschichtsbegriff. Diese Bemühungen laufen unter der wissenschaftstheoretischen Bezeichnung 'Geschichtsphilosophie'. In jüngster Zeit ist es meines Erachtens besonders die analytische Geschichtsphilosophie (als repräsentative Beispiele dienen die Arbeiten von A. C. Danto und H. Lübbe)⁷, welche auf diesem Gebiet Entscheidendes, und zwar auch für die neutestamentliche Exegese Entscheidendes, geleistet hat. Zwei wichtige Aspekte sollen jetzt thematisch gemacht werden.

Der erste Aspekt betrifft die *eigentümliche Aufgabe des Historikers*. Vorläufig könnte man sagen: Aufgabe des Historikers ist es, wahre Sätze über Ereignisse aus seiner Vergangenheit zu sagen.⁸ Daraus könnte man den Schluß ziehen, der Historiker habe sich mit allen Mitteln der historischen Vernunft jener Position anzunähern, die ihm allerdings per definitionem verwehrt ist, der Position des *Beobachters* nämlich.⁹ Man hätte dann vorausgesetzt, daß der Beobachter das größte Maß an Wahrheit über Ereignisse aussagen kann. Nur in größtmöglicher Annäherung an die Beobachterposition wäre es in diesem Falle dem Historiker möglich, zu sagen, wie es wirklich gewesen ist. Um dies zu erreichen, muß er sämtliche Quellen und Urkunden durchforschen, muß er seiner Subjektivität Einhalt gebieten, muß er alles daran setzen, ein gegebenes Ereignis rein aus diesem selbst zu verstehen. Offensichtlich kann der Historiker diese Aufgabe niemals erfüllen, da es ihm selbst unter optimalen Bedingungen nicht gelingt, sich in die Lage des Beobachters eines Ereignisses (im folgenden E-1 genannt) zu versetzen. Denn vom Beobachter ist der Historiker prinzipiell getrennt, weil *Zeit* verflissen

⁷ A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* (Frankfurt a.M. 1974) (deutsche Übersetzung von *Analytical Philosophy of History*, 1965); H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* (Basel/Stuttgart, 1977).

⁸ Danto, a.a.O. (Anm. 7), 49f. Zur hier implizierten Gegenständlichkeit des Vergangenen, die immer wieder in Zweifel gezogen worden ist, vgl. K.-G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft* (München, 1971) (Beck'sche Schwarze Reihe Band 78), S. 24; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1965), S. 268f.; Bultmann, a.a.O. (Anm. 6), 192-37.

⁹ Zum Problem vgl. Danto, a.a.O. (Anm. 7), 241-7, der zur Veranschaulichung die Vorstellung eines 'idealen Chronisten' einführt, welcher alles, was zu einem bestimmten Zeitpunkt t-1 in der Geschichte und den Köpfen der Menschen geschieht, im Moment des Eintretens schon weiß. Dieser Chronist wäre freilich nicht einmal in der Lage, einfache historische Sätze wie 'Der dreißigjährige Krieg begann im Jahre 1618' zu bilden (a.a.O. 246). Zur analytischen Einschätzung dieses Denkmodells vgl. F. Fellmann, 'Das Ende des Laplaceschen Dämons', in: *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, ed. R. Koselleck/W.-D. Stempel (München, 1973) (Poetik und Hermeneutik), S. 121f.

ist. So scheint ihm nichts anderes übrig zu bleiben, als seinen Zeitabstand als unüberwindliches Hindernis zu beklagen, das ihn mehr oder weniger von der Erfüllung seiner eigentümlichen Aufgabe abhält.

Indes, es ist die Frage, ob die Position des Beobachters überhaupt das Ideal des Historikers zu sein hat, bzw. ob denn ein *Beobachter* zu sagen in der Lage ist, wie es wirklich gewesen. Eine mögliche Antwort auf diese Frage kann man sich anhand eines einfachen Beispiels selbst geben. Ein in Geschichtsbüchern zu findender Satz kann etwa so lauten: Mit der Besteigung des Mont Ventoux eröffnete Petrarca die Renaissance.¹⁰ Es leuchtet unmittelbar ein, daß dieser historische Satz jedenfalls nicht allein durch den Regreß auf die Position eines Beobachters zu verifizieren ist. Selbst wenn wir einen Augenzeugenbericht, beispielsweise eine Tagebuchnotiz von Petrarcas Bruder hätten, der die angesprochene Bergbesteigung dokumentarisch schilderte, würden wir unseren Satz vergeblich darin suchen. Petrarcas Bruder nämlich wäre, *gerade weil er Beobachter war*, außerstande gewesen, einen solchen Satz zu sagen. Dieser Satz über das Eintreten eines Ereignisses E-1 (Besteigung des Mont Ventoux) war ja erst möglich frühestens zum Zeitpunkt des Eintretens eines zweiten Ereignisses E-2 (der Renaissance). Den Satz auszusprechen war erst einem Historiker möglich, der über die Zukunft von E-1 (in unserem Falle: E-2) bereits Bescheid wußte.¹¹ Für die historische Verifikation dieses Satzes ist also gerade jener oben beklagte Zeitabstand *konstitutiv*. Andererseits wird niemand behaupten wollen, der Satz sage nicht auch Wahres über Petrarcas Bergbesteigung aus. Daraus folgt aber: die ganze Wahrheit über ein Ereignis E-1 ist keinesfalls zum Zeitpunkt seines Eintretens aussagbar. Oder: zu sagen, wie es wirklich gewesen, ist gerade dem Beobachter unmöglich. Daraus folgt weiter: Ereignisse, welche gegenüber einem zu beschreibenden Ereignis E-1 in der Zukunft liegen, machen es allererst möglich, ein größeres Maß an Wahrheitserkenntnis im Blick auf E-1 zu erlangen, als dies zum Zeitpunkt seines Eintretens möglich gewesen wäre.¹² Vieles spricht dafür, daß genau diese

¹⁰ Zur Analyse dieses Beispiels vgl. Danto, a.a.O. (Anm. 7), 254f.

¹¹ Dieser vordergründig unscheinbare Neuansatz im Blick auf die eigentümliche Aufgabe des Historikers wird von Fellmann als *kopernikanische Wendung* in der Geschichtsauffassung bezeichnet. 'Die qualitative Differenz der Standpunkte äußert sich nicht darin, daß der Historiker mehr weiß, sondern daß er das Geschehen anders sieht, nämlich *in seiner Kontingenz*' (Fellmann, a.a.O. [Anm. 9] 132, Hervorhebung von mir).

¹² In diesem Zusammenhang macht Danto geltend, daß zugleich mit der (unbestreitbaren) Existenz von *Zukunftskontingenzen* auch die Existenz von *Vergangenheitskontingenzen* gegeben ist. Wenn es die ersteren gibt, so muß es auch 'mit der Sache unvereinbare Beschreibungen (geben), die gewissermaßen über einem gegebenen vergangenen Ereignis schweben, außerstande, definitive semantische Beziehungen zu dem Ereignis herzustellen, solange sich nicht irgendetwas in der Zukunft ereignet' (Danto, a.a.O. [Anm. 7], 312). Eine vollkommene Erkenntnis der Vergangenheit kann es also grundsätzlich deshalb nicht geben, weil es keine vollkommene Erkenntnis der Zukunft gibt (und also nicht etwa deshalb, weil die Vergangenheit der Beobachtung unzugänglich und nur lückenhaft überliefert ist), vgl. a.a.O. 246, 37, 315. Dies ist auf die *Zeitlichkeit* der Ereignisse zurückzuführen, die eben darin besteht, daß jedes Ereignis unlösbar verbunden ist mit dem Zeitpunkt, zu welchem es sich ereignet; vgl. a.a.O. 320 (in Auseinandersetzung mit dem logischen Determinismus).

Wahrheit zu erkennen die eigentümliche Aufgabe des Historikers ist. Es versteht sich von selbst, daß er auch in diesem Falle verpflichtet ist, einen Regreß auf das Ereignis E-1 zu vollziehen. Wäre Petrarca nicht auf jenen Berg gestiegen und hätte er nichts mit der (späteren) Renaissance zu tun gehabt, dann wäre unser Beispielsatz falsch. Selbstverständlich muß der Regreß auf das historisch-faktische Geschehen vollzogen werden, aber er liefert nur Teilkriterien für die Verifikation historischer Sätze. Daraus ergibt sich: der Historiker hat *schon als Historiker* die Aufgabe, über das Faktische hinauszugehen, damit er zu zutreffenden Sätzen kommen kann.

Nur andeutungsweise kann darauf hingewiesen werden, was diese Definition der historischen Aufgabe für die exegetische Bearbeitung neutestamentlicher Texte, insbesondere der Evangelien, bedeuten kann. Die bekannte Tatsache, daß die Evangelien die Geschichte des Jesus von Nazaret unter ausdrücklichem Einbezug des Wissens über seine Zukunft (d.h. aus nachösterlicher Perspektive) erzählen, berechtigt *als solche* noch keineswegs zum Urteil, sie kämen als geschichtliche Quelle über Jesus nur bedingt infrage.¹³ Der in der exegetischen Literatur gängige Rekurs auf den historischen Jesus, der unter Absehung von der Zukunft, welche Jesus gehabt hat, geschieht, wird in diesem Licht fragwürdig.¹⁴ Mindestens der Anspruch, durch einen solchen Regreß zu erkennen, wie es wirklich gewesen ist, muß als unsachgemäß bezeichnet werden. Zur Frage, wie es wirklich gewesen ist, tragen die über das faktische Geschehen hinausgehenden Evangelien mehr bei, als gewöhnlich angenommen wird. Daß die Evangelien allerdings in einer noch ganz anderen Weise über das Faktische hinausgehen, als der Historiker es tut, soll nicht verschwiegen werden.¹⁵ Und daß der exegetische Rekurs auf das Faktische auch seinen Sinn hat, soll noch weniger angezweifelt werden. Es soll lediglich betont werden, daß dieser Regreß nicht das einzige Kriterium *historischer* Wahrheitsfindung darstellt. Schon das allein dürfte für die gegenwärtige Praxis der historisch-kritischen Methode von nicht geringer Bedeutung sein.

Der zweite Aspekt geschichtsphilosophischer Art betrifft die Sprache, welche der Historiker spricht, bzw. zu sprechen hat. Ein Blick sowohl in die

¹³ Auf die erforderliche Neubewertung des Markusevangeliums hat R. Pesch, *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 26* (Freiburg/Basel/Wien, 1976) (HThK II/1), S. 48–54 mit dem wünschenswerten Nachdruck hingewiesen.

¹⁴ Dieser Ansatz scheint in der neueren exegetischen Diskussion wieder an Boden zu gewinnen. Sozusagen auf die Spitze getrieben wird er, wenn R. Pesch in einem Aufsatz zur Entstehung des Auferstehungsglaubens schreibt: 'Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu kann . . . einmal durch das zeitgenössische religionsgeschichtliche Material, muß entscheidend aber durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person vermittelt sein: Durch den Glauben, den er gestiftet hat' ('Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion', *ThQ* CLIII [1973], 226; im Blick auf die zugrundeliegende Axiomatik ist der ganze Aufsatz sehr instruktiv).

¹⁵ Immerhin bleibt zu beachten, daß auch der Historiker über das Faktische hinausgeht, indem er es im Lichte des Künftigen zur Sprache bringt. Deshalb kann jedenfalls der Unterschied zwischen dem historischen und dem theologischen Bezug auf Geschichte nicht mehr in Analogie zum Unterschied von Faktum und Deutung formuliert werden. Die Differenz ist vielmehr selbst auf der *Ebene der Deutung* anzusiedeln.

synoptischen Evangelien wie auch in die Geschichtsbücher der Gegenwart vermag zu zeigen, daß die Grundform geschichtlicher Rede die *Erzählung* ist.¹⁶ Die dem Geschichtlichen angemessene Sprachform ist geprägt von der erzählenden Grundstruktur: das geschah, dann geschah, und dann geschah. Das ergibt sich aus der Eigenart des Geschichtlichen selbst. Im Gegensatz etwa zum naturwissenschaftlichen Denken, das akkurat darum bemüht ist, alle erzählenden Sätze zu eliminieren und sie in 'Wenn-Dann-Sätze' umzuformen, gelingt es der Geschichtswissenschaft nicht, auf erzählende Sätze zu verzichten. Dies hat seinen Grund darin, daß das geschichtlich Einzelne oder die individuelle Totalität des Geschichtlichen niemals reduzierbar ist auf bedingende Faktoren oder allgemeine Gesetzmäßigkeiten (und selbst wenn es solche Gesetzmäßigkeiten geben sollte, wären sie erst *nach* dem Eintreten eines Ereignisses auf dieses anwendbar). Darum kann der Historiker seine Sprache nicht auf 'Wenn-Dann-Sätze' beschränken; solche Sätze stehen als sprachlicher Ausdruck einer Theorie, deren Ziel eine Invarianz gegenüber Zeit und Individuellem ist. Auf solche Theorien kann der Historiker sich nicht beschränken, weil das eigentliche Wesen des Geschichtlichen in der Temporalität und Individualität besteht. Deshalb kann man sagen: *die Erzählung*, die eben darauf verzichtet, das Einzelne in das Allgemeine aufzuheben, *ist die Grundform geschichtlicher Redeweise*. Sie respektiert die Unableitbarkeit des Geschichtlichen, seine Zufälligkeit¹⁷ und seinen überraschenden Charakter. Es soll wiederum nicht behauptet werden, nomothetische Wissenschaften und Sprachformen hätten in der Geschichtswissenschaft nichts zu suchen. Es soll lediglich bestritten werden, daß sie das Idiographische, die erzählende Vergegenwärtigung des Vergangenen, jemals werden ersetzen können. Von hier aus wird der Blick geschärft für die Problematik mancher Methoden, die in jüngster Zeit in die exegetische Wissenschaft einbezogen werden. Sicher haben soziologische, psychologische oder strukturalanalytische Denkmodelle ihr Recht. Aber es wäre dennoch verfehlt, wenn die Exegese den nomothetischen Sprachformen und Denkweisen gänzlich verfallen würde und dabei ihre eigenste Aufgabe vergäße: die Aufgabe der wissenschaftlichen Respektierung der Individualität und Unableitbarkeit des mit Jesus Christus entstandenen Glaubens, der weder

¹⁶ Das narrative Element *im Bereich der Geschichtsschreibung* ist eben deshalb unentbehrlich, weil es sich bei der Geschichte um ein Geschehen handelt, das wesentlich Handlungsvorgänge und (nicht-handlungsrationale) Ereignisse umfaßt; dazu Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 73, 74, 75; Danto, a.a.O. (Anm. 7), 392; Fellmann, a.a.O. (Anm. 9), 134: Für die Geschichte ist die Differenz von Erwartung und Erfüllung konstitutiv.

¹⁷ Vgl. Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 63; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Gesammelte Schriften III (Aalen, 1961) (Neudruck der Ausgabe Tübingen, 1922), S. 51; Faber, a.a.O. (Anm. 8), 68ff. bes. 86–8; kritisch demgegenüber K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung* (Freiburg/München, 1974), S. 245f., 333f. Unter Zufall wird hier das verstanden, was unter keine Handlungsrationale zu bringen ist, was durch keine Gesetzmäßigkeit vollständig zu erklären ist, was in keinen allgemeinen und höheren Endzweck aufzuheben ist, was schließlich selbst die Erwartungen und Möglichkeiten des Denkens überschreitet. Der Zufall – so verstanden – ist die Bedingung der Möglichkeit historischen Redens überhaupt.

religionsgeschichtlich abgeleitet noch soziologisch oder psychologisch funktionalisiert werden kann, sondern von dessen Entstehen im Grunde nur erzählt und dessen Unableitbarkeit auf diese Weise respektiert werden kann.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist es meines Erachtens von Bedeutung, daß die Sprache des christlichen Glaubens von allem Anfang so eng mit der Sprache der Geschichte verwandt ist. Die Wahrheit, die in der Sprachform der Erzählung ausgesagt wird, ist eben von einer anderen Art als die, welche beispielsweise dem Satz des Pythagoras zukommt. Es ist eine Wahrheit, die dem menschlichen Geist nicht überall und jederzeit erschwinglich war, sondern die ihm als *potestas aliena*, als durch die Externität der Geschichte vermittelte Wahrheit zugekommen ist. Es ist eine Wahrheit, die zur unmenschlichen und entfremdenden Ideologie wird, sobald man sie unter Absehung von dem sie vermittelnden Geschehen zur Sprache bringt. Verdankt sich diese Wahrheit einem geschichtlichen Zufall? Ja – sofern damit gesagt werden will, daß mit dem Rekurs auf die zufällige Geschichte sichergestellt ist, daß der christliche Gebrauch des Wortes Gott keine menschliche Möglichkeit ist.

II. ZUM GEGENWARTSBEZUG DES GESCHICHTLICHEN

Mit dem oben angedeuteten Grundzug geschichtlicher Sätze hängt es zusammen, daß der Gegenwartsbezug erneut zum Problem wird. Erblickt man das Wesen des Geschichtlichen darin, daß es notwendig der Vergangenheit angehört, dann würde jene Weise des Gegenwartsbezuges, die auf das Gleichzeitigwerden mit dem Vergangenen aus ist, eben das zerstören, was sie auf die Gegenwart beziehen will.¹⁹ Denn der Historiker, der sich um Gleichzeitigkeit mit dem auf die Gegenwart zu beziehenden Vergangenen bemüht, macht dadurch gerade sein qualitatives Plus rückgängig, welches genau darin besteht, daß er mehr weiß über ein Ereignis als selbst bei idealer Gleichzeitigkeit zu wissen möglich wäre. Um es an einem neutestamentlichen Beispiel zu verdeutlichen: die Forderung, der irdische Jesus sei durch existentielle Begegnung und dabei unter Absehung vom Kerygma (d.h.: von der Zukunft des Irdischen) auf die Gegenwart zu beziehen, ist schon historisch gesehen unsachgemäß, weil sie dazu anhalten will, das Wissen um die Zukunft des Irdischen auszublenden. Von da aus wird die Behauptung, die Begegnung mit dem Irdischen führe zu demselben Resultat

¹⁸ Die nomothetischen Denkansätze haben die Tendenz, das Einzelne durch Rückführung auf Allgemeines theoretisch zu reduzieren beziehungsweise kausal zu erklären. 'Das Verführerische der kausalen Betrachtungsweise ist, daß sie einen dazu führt, zu sagen: "Natürlich, – so mußte es geschehen." Während man denken sollte: so und auf viele andere Weise kann es geschehen sein' (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, ed. G. H. von Wright, Frankfurt, 1977, S. 76). Die Respektierung des Einzelnen kann – wie die Entwürfe von Danto und Lübbe deutlich zeigen – durchaus auch *wissenschaftlich* vollzogen werden.

¹⁹ Dazu Fellmann, a.a.O. (Anm. 9), 117 (mit Blick auf den existentialistischen Geschichtsbegriff); B. Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Göttingen, 1975) (GTA 2), S. 106; Danto, a.a.o. (Anm. 7), 419f.

wie die Begegnung mit dem Kerygma,²⁰ sehr fragwürdig, weil diese Weise des Gegenwartsbezugs weder der Zeitlichkeit des Irdischen noch der Geschichtlichkeit des Kerygmas gerecht zu werden vermag.

Die Frage nach dem Gegenwartsbezug des Geschichtlichen läßt sich umformulieren in die Frage, was aus der Geschichte zu lernen sei. Eine häufig gegebene Antwort lautet: aus der Geschichte kann man lernen, wie man sich verhalten soll.²¹ Ihr scheinbarer Vorzug besteht darin, daß – vordergründig gesehen – der Vergangenheitscharakter der Geschichte unversehrt bleibt. Blickt man genauer hin, so entdeckt man freilich, daß die normative Bedeutung des Vergangenen nur durch jenen Abstraktionsvorgang gewonnen werden kann, der das Vergangene zu einem *Beispiel* für allgemeine Normen werden läßt. Es handelt sich dabei nicht um eine Gegenwartsbedeutung des Geschichtlichen selbst, sondern der Gegenwartsbezug wird durch die *Praxis des erkennenden Subjekts* hergestellt. Es können jetzt nicht alle Fragwürdigkeiten dieses Umgangs mit Geschichte genannt werden. Für den Moment möge der Hinweis genügen, daß diese *praktische* Gestalt des Gegenwartsbezuges jenen Hiatus verdeckt, der – auch im Blick auf die Geschichte – zwischen dem Sein und dem Sollen aufgetan ist.²² Was sich hier als Gegenwartsbezug des Geschichtlichen ausgibt, ist in Wahrheit bloß dessen praktische Ausbeutung.

In gewisser Hinsicht verwandt ist jene Position, die die Bedeutsamkeit des Geschichtlichen darin sieht, daß es uns in die Situation der Frage und der Entscheidung führt.²³ Die Geschichte, in welcher der Mensch zwar *auch* als Handelnder aber nicht weniger als Leidender thematisch wird, gewinnt also ihre Bedeutung dadurch, daß sie den Menschen auf seine Handlungs- und Entscheidungsmacht anspricht, sofern sie ihn in jene Situation führt, wo er sich entscheiden und handeln muß. Hier scheint mir eine bedeutsame Reduktion im Spiel zu sein: warum soll der Mensch, der in der Geschichte als Handelnder *und* Leidender zur Sprache kommt, im Gegenwartsbezug derselben Geschichte nur noch als Handelnder, als einer, der sich entscheidet, thematisch sein? Ist es zutreffend, daß die Geschichte in dieser Ausschließlichkeit meinen *Willen* anspricht? Demgegenüber ist die Vermutung angebracht, daß die Geschichte doch nicht nur in die Situation der Frage führt, sondern auch Gewährung ist, sofern sie mich auch zum Sein ermächtigt. Die Vergangenheit läßt sich (theologisch gesprochen) nicht exklusiv auf die Rolle des Gesetzes festlegen. Wer die neuere exegetische Literatur betrachtet, kann unschwer erkennen, daß die skizzierte Weise des Gegenwartsbezuges recht häufig ist. Daraus resultiert dann folgerichtig die Überbetonung der Entscheidungsdimension des christlichen Glaubens. Wer strikt von dieser Entscheidungsdiagnostik her denkt, tut so, als ob ich

²⁰ So Robinson, a.a.O. (Anm. 6), 112, 166–82.

²¹ Dazu Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 206–8.

²² Vgl. Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 215.

²³ Vgl. Bultmann, a.a.O. (Anm. 6), 169 (gegen die historische Position).

beispielsweise vor die gleiche Entscheidung gestellt wäre, der sich die Jünger Jesu gegenüber sahen. Demgegenüber sei die Frage erlaubt, ob sich nicht darin so etwas wie Gnade verbirgt, daß ich nicht mehr in der Situation bin, zwischen Jesus oder Barabbas wählen zu müssen, sondern mich mit Texten vorfinde, die in zuvorkommender Weise darauf aus sind, mich von allem Anfang an auf die Seite des Nazareners zu ziehen.

Indes, was aus der Geschichte zu lernen sei, läßt sich noch anders bestimmen. Orientiert man sich am Beispiel der eigenen Lebensgeschichte, so ist klar, daß diese einem andern deshalb erzählt wird, daß er lernen kann, wer ich bin. Zu lernen, wer wir und andere sind, das ist die fundamentale Bedeutsamkeit der Geschichte.²⁴ Die Erzählung von Geschichtlichem vergegenwärtigt vergangene Identität. Deshalb ist über vergangene Identität – und insofern in einer obliquen Weise auch über gegenwärtige – etwas aus der Geschichte zu lernen. Die Lehre, die man daraus zieht, ist freilich nicht normativ, sie spricht nicht den Willen des Menschen an sondern seine Einbildungskraft. Die Geschichts-Erzählung lehrt, die Identität und damit die Unverwechselbarkeit des Erzählten zu respektieren. Die Distanz, die dabei zu Gesicht kommt, steht im Interesse einer größeren Nähe des Geschichtlichen, als dies im Zuge der Vereinnahmung, die eine bloß scheinbare Nähe des Vergangenen darstellt, möglich wäre. In diesem Zusammenhang ist es meines Erachtens bedeutsam, daß der christliche Glaube sich nie darauf beschränkt hat, den erhöhten Christus in seiner allgegenwärtigen Bedeutsamkeit für das einzig Maßgebende zu halten. Vielmehr wurde von allem Anfang an vom irdischen Jesus erzählt, wenn es darum ging zu sagen, wer der Christus sei.²⁵ In den Erzählungen vom irdischen Jesus würdigt das Neue Testament den Sachverhalt, daß der Christus gerade nicht zur Disposition des Glaubens steht. Deshalb bringt es die Indisponibilität der Geschichte Jesu im Zusammenhang mit dem Christus des Glaubens zum Zuge. Damit sichert das Neue Testament prinzipiell den *Erfahrungsbezug* des Glaubens; dieser Erfahrungsbezug

²⁴ 'Wir können... daran festhalten, daß wir aus der Geschichte etwas lernen können, nämlich zu wissen, *wer wir und andere sind*' (Lübbe, a.a.O. [Anm. 7], 213, Hervorhebung von mir). Dies gilt auch dann, wenn die Kritik an der Formel *historia magistra vitae* ernst genommen wird.

²⁵ Entgegen einem weit verbreiteten theologischen Vorurteil ist festzustellen, daß dies nicht bloß für die synoptische Tradition sondern gerade auch für Paulus gilt. Mit seiner ständigen Betonung des *Kreuzestodes* Jesu (vgl. z.B. I Kor 1. 17, 18–25; 2. 2; Gal 2. 19f., 3. 1, 13; Phil 2. 8) bringt Paulus die Identität des geschichtlichen Seins Jesu (die für Paulus in dem Tod am Kreuz zu ihrem klarsten Ausdruck kommt) in die Rede vom kerygmatischen Christus ein. Zum Problem vgl. P. Stuhlmacher, 'Zur paulinischen Christologie', *Z.Th.K* LXXIV (1977), 454; E. Käsemann, 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus', in: ders., *Paulinische Perspektiven* (Tübingen, 1969), S. 67. G. Schneider, Art. *σταυρός, κτλ.*, in *ThWNT* VII, 575, 6ff.; G. Bornkamm, 'Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6–11', in: ders., *Studien zu Antike und Urchristentum* (Gesammelte Aufsätze II) (München, 1963) (BEvTh 28), S. 177f.; G. Bornkamm, *Paulus* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1976) (Urban Taschenbücher 119), S. 166; U. Luz, 'Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament', *Ev.Th* XXXIV (1974), 117; K. Kertelge, 'Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus', in: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, ed. K. Kertelge (Freiburg/Basel/Wien, 1976) (QD 74) S. 124f.; W. Schrage, 'Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament' in: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, ed. F. Vierung (Gütersloh, 1967) (STAIEKU), S. 60.

gründet in der Externität und Unverwechselbarkeit der Geschichte Jesu von Nazaret. Damit schützt es den Glauben zugleich vor dem bemächtigenden Griff nach Christus und eben so vor der Vereinnahmung Gottes selbst. Dies ist eine der pragmatischen Hauptfunktionen der Kategorie des Geschichtlichen im Kontext des christlichen Glaubens.

Wir haben festgestellt, daß eine erzählende Vergegenwärtigung des Geschichtlichen den Menschen nicht auf seinen Willen, sondern auf seine Einbildungskraft anspricht. Schon in der Sprachform der Erzählung ist beschlossen, daß ich davor bewahrt werde, das Geschichtliche praktisch auszubeuten. Die Geschichts-Erzählung weckt vielmehr mein *Interesse*²⁶ für die in ihr präsentierte vergangene Identität. Wenn aber mein Interesse geweckt ist, so geschieht meine Zuwendung zum Vergangenen gerade nicht mit dem Zweck, irgend einen praktischen Nutzen daraus zu ziehen. Das Interesse ist der praktischen Ausbeutung so fremd wie die Liebe der besitzergreifenden Verfügungsgewalt. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Sprache der Geschichtlichkeit die Sprache der Liebe ist, jene Sprache also, die dem anderen Dasein einräumt, die das andere in seiner eigenen Identität zu respektieren bemüht ist.²⁷ Wenn die geschichtliche Sprache eine Grundform der Sprache des Glaubens ist, so ist schon mit der Weise, wie der Glaube spricht, dem Mißverständnis vorgebeugt, daß von Gott aus irgend einem praktischen Interesse die Rede sein könnte. Im Kontext des Christlichen ist von Gott nur deshalb die Rede, weil er sich in Jesus Christus zur Sprache gebracht hat. Anders gesagt: Gott ist weltlich nicht notwendig;²⁸ und eben dies zu wahren ist die Funktion, welche die Sprachform der geschichtlichen Rede hat. Deshalb bedeutet sie einen Gegenwartsbezug des Geschichtlichen, der weder die Vergangenheit auf die Rolle des Gesetzes festlegt noch den Angesprochenen in die Position der Entscheidungsmacht und des Handlungszwangs versetzt. Vielmehr lenkt sie den Angesprochenen ab von sich selbst und seiner Gegenwart, um *ihn* auf diese Weise *neu* auf seine Gegenwart zu beziehen.

III. ZUM PROBLEM EINES THEOLOGISCHEN BEZUGS AUF GESCHICHTE

In den vorangegangenen Überlegungen stand die geschichtswissenschaftliche Problematik stark im Vordergrund, so daß zu wenig berücksichtigt wurde, daß zwischen dem historischen Bezug auf Geschichte und dem

²⁶ Vgl. Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 159, 191f., 297 (mit Verweis auf Blumenberg).

²⁷ 'Die Sprache der Geschichtlichkeit bildet jenes Sagen (...) aus, in welchem einer dem andern die Möglichkeit zumutet und einräumt, sich von der Welt so zu *distanzieren*, daß alle gerade an der Welt erfahren, was größer ist als diese (Gal. 6, 2ff.)' Diese Sprache ist insofern die Sprache der Liebe, als Liebe 'weder nur Gesinnung noch nur Haltung ist, sondern ein *Einräumen* von Dasein und vor allem die Treue zu einem Wort, das dem Geliebten gegeben worden ist' (Fuchs, *Hermeneutik* [Anm. 5], 174).

²⁸ Dazu vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen, 1977), S. 16–44.

theologischen Bezug auf Geschichte *qualitative* Unterschiede bestehen. Auf diese soll jetzt eingegangen werden. Die eingangs gemachte Feststellung, daß der christliche Glaube ein intimes Verhältnis zur Geschichte habe, findet gegenwärtig fast allgemeine Anerkennung. Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieses enge Verhältnis in neuerer Zeit immer wieder Auflösungsversuchen ausgesetzt war. Insbesondere im Anschluß an den ebenso faszinierenden wie problematischen Satz Lessings von den zufälligen Geschichtswahrheiten hat man gemeint, einen fundamentalen Widerspruch zwischen der Zufälligkeit des Geschichtlichen und der sich aus ihr ergebenden prinzipiellen Unsicherheit einerseits und der Gewißheit des Glaubens andererseits feststellen zu müssen. Daran schlossen sich die verschiedensten Versuche an, den Glauben von der Zufälligkeit der Geschichte fernzuhalten. Die *fides historica* wurde zur allgegenwärtigen Gefahr für den Glauben emporstilisiert.²⁹ Alle diese Versuche haben den Nachteil, das Verhältnis des Glaubens zur *vergangenen* Geschichte nicht mehr angemessen würdigen zu können. Etwas pointiert ausgedrückt: alle diese Versuche haben einen Zug zur Gnosis, den sie übrigens an sich selbst wahrnehmen und der ihnen beträchtliche Schwierigkeiten macht. Ihnen gegenüber wäre die Frage erlaubt, ob es denn wahrhaftig so selbstverständlich sei, daß der Glaube mit zufälligen Geschichtswahrheiten so wenig zu tun habe. Ist denn die Wahrheit des Glaubens tatsächlich analog zu jenen allgemeinen Vernunftwahrheiten, für die zufällige Geschichtswahrheiten allerdings nie Beweis werden können? Ist die Wahrheit des christlichen Glaubens allgemein und atemporal wie die Wahrheiten der Vernunft? Im Blick auf den Ursprung des Glaubens muß dies verneint werden. Der christliche Glaube ist grundlegend bezogen auf den Zufall des Daseins Jesu und insofern auch auf die Zufälligkeiten, denen sich der Glaube Israels verdankte.

Daraus soll freilich nicht der Schluß gezogen werden, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens *identisch* mit den zufälligen Geschichtswahrheiten sei. Damit würde der Glaube in Geschichte aufgelöst und insofern gleichfalls seines *Verhältnisses* zur Geschichte beraubt. Was identisch ist, kann nicht zugleich in einem Verhältnis stehen. Im Interesse einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte lohnt sich die Beschäftigung mit den exegetischen Ergebnissen der neutestamentlichen Wissenschaft. Hält man sich etwa vor Augen, wie die synoptischen Evangelien sich auf die Geschichte Jesu beziehen, so fällt auf, daß es nicht bloß um die Erzäh-

²⁹ Eine weit verbreitete theologische Denkfigur argumentiert, daß es dem *Wesen* des christlichen Glaubens widerspreche, wenn er sich auf 'historische Tatsachen' gründe. Zu dieser Denkfigur vgl. etwa Robinson, a.a.O. (Anm. 6), 58f., 94f.: Das 'Wesen des Glaubens ist die Zurückweisung weltlicher Sicherheit als einer Werkgerechtigkeit'; geschichtliche Vergewisserung sei also 'Flucht in eine theologische securitas' (a.a.O. 95). Dieselben Vorbehalte macht auch R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (SHAW.PH 1960/3), S. 10–14. Dieselbe Denkfigur begegnet neuerdings wieder bei Chr. Hartlich, 'Historisch-kritische Methode in ihrer Anwendung auf Geschehnisaussagen der Hl. Schrift', *ZThK*. LXXV (1978), 483.

lung der Geschichte Jesu geht. Vielmehr verlassen sie den Bereich des Geschichtlichen immer wieder, indem sie die Geschichte Jesu als Geschichte der Ankunft Gottes in der Welt erzählen. Das ist ja auch der Grund dafür, daß sie sich nicht mit der Gattung der Biographie begnügen konnten. Von Jesus wird so erzählt, daß er als Logos Gottes, als Bote der Weisheit, als neuer Adam, als Sohn Gottes und so weiter, transparent wird.³⁰ Darin zeigt sich, daß der christliche Glaube von allem Anfang an über das Geschichtliche hinausgegangen ist, und zwar in qualitativ verschiedener Weise als der Historiker über das Geschichtliche hinausgeht. Das Faszinierende dabei ist indes, daß der Glaube das Geschichtliche dennoch nie hinter sich gelassen hat. Wer dieser Gottessohn ist, wird mit Bezug auf die *geschichtliche Identität* Jesu ausgesagt. Durch das Bekenntnis zum Gottessohn wird der Irdische gerade nicht entgeschichtlicht, sondern vielmehr als der Geschichtliche in seiner unendlichen Bedeutung ausgesagt.³¹ Eben dies unterscheidet den christlichen Glauben prinzipiell von jeder gnostischen Konzeption.³² Für ihn ist und bleibt der Bezug auf das Geschichtliche konstitutiv. Daß dies zutrifft, läßt sich nicht nur an den Evangelien zeigen, sondern auch an der paulinischen Kreuzestheologie. Paulus hat sich bekanntlich nie darauf beschränkt, den Kreuzestod Jesu nur geschichtlich – etwa als Martyrium des Propheten – zur Sprache zu bringen. Er hat den Kreuzestod Jesu als die Tat der Liebe Gottes verstanden (vgl. Röm 5. 8). Andererseits hat Paulus das Kreuz Jesu als geschichtliches Ereignis nie hinter sich gelassen. Das Kreuz ist bei ihm nirgends zur theologischen Chiffre geworden. Vielmehr bezeichnet es den bestimmten, konkreten Tod Jesu und ist es in dieser Verweisungsqualität konstitutiv (vgl. etwa Gal 3. 13).³³ Die Einheit von theologischer und historischer Dimension ist festgelegt im paulinischen Ausdruck des *Wortes vom Kreuz* (z.B. 1 Kor 1. 18–25). Im Wort vom Kreuz kommt das Kreuz

³⁰ Besonders augenfällig ist dies, wenn Markus in Mk 1. 1 das folgende Evangelienbuch mit ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ überschreibt. Das vom irdischen Jesus verkündigte Evangelium Gottes (vgl. 1. 14!) gehört unauflöslich zur ἀρχὴ jenes Evangeliums, dessen Inhalt nunmehr Jesus Christus ist; vgl. G. Arnold, 'Mk 1. 1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften', *Z.N.W.* LXVIII (1977), 123–7; A. Feuillet, 'Le "commencement" de l'économie chrétienne d'après He II. 3–4; Mc I. 1 et Ac I. 1–2', *N.T.S.* XXIV (1978), 163–74, bes. 166–9; J. Gnifka, *Das Evangelium nach Markus 1* (Zürich, 1978) (EKK II/1), S. 42f., 65f.

³¹ Dazu vgl. H. Leroy, 'Jesus von Nazareth – Sohn Gottes. Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelien', *Th. Q.* CLIV (1974), 232–49.

³² Zur Problematik des gnostischen (Miß-)Verständnisses und seiner Abwehr durch den Rückgriff auf die geschichtliche Identität Jesu vgl. E. Schweizer, 'Die theologische Leistung des Markus', in: ders., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Zürich, 1970), S. 21–4 (für Mk); sowie Käsemann, a.a.O. (Anm. 25, Heilsbedeutung), 103; G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*. (Neukirchen-Vluyn, 1977), S. 152; E. Schweizer, 'Ökumene im Neuen Testament: Der Glaube an den Sohn Gottes', in: ders., *Beiträge* (s. diese Anm., oben), S. 105; E. Käsemann, 'Kritische Analyse von Phil. 2. 5–11, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen 1* (Göttingen, 1960), S. 92f. (für Phil 2. 8).

³³ Zum Problem des historischen Bezugs, welchen das Schriftzitat in Gal 3. 13 vornimmt, vgl. die Tempelrolle von Qumran, Kol. 64. 8f. (dazu J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (München/Basel, 1978) [UTB 829], S. 64, 124f.). Zum Verständnis von Gal 3. 13 vgl. ferner Kertelge, a.a.O. (Anm. 25), 129; H.-W. Kuhn, 'Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts', *Z.Th.K.* LXXII (1975), 33–5; F. Mußner, *Der Galaterbrief* (Freiburg/Basel/Wien, 1974) (*H.Th.K.* IX), S. 233f. mit Anm. 112.

weder bloß als theologisches Symbol noch bloß als historisches Ereignis zur Sprache. Denn das Wort vom Kreuz ist einerseits Torheit und Ärgernis, andererseits *Gottesmacht* und *Gottesweisheit*. Die Ärgerlichkeit und Torheit des Kreuzes ist darin begründet, daß angesichts dieses konkreten Sklaventodes Jesu von *Gott* gesprochen werden muß (ohne den theologischen Bezug ist das Kreuz in keiner Weise ärgerlich und töricht!). Das Ärgernis und die Torheit ergeben sich demnach daraus, daß das Wort *Gott* so auf die Geschichte des Kreuzestodes Jesu bezogen wird, daß dabei zwar die Dimension des Geschichtlichen überschritten aber nicht übergangen wird. Die Macht Gottes kommt ja im Wort vom Kreuz als die *Kehrseite* der Ohnmacht des Gekreuzigten zur Sprache; das, was künftig Macht Gottes zu heißen verdient, kann nur in seinem Zusammenhang mit jenem konkreten Ereignis der Ohnmacht Jesu verstanden werden; deshalb muß diese Geschichte theologisch im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden werden. Das Wort vom Kreuz ist demnach Grundform des theologischen Bezugs auf Geschichte (dasselbe gilt übrigens von der Gattung 'Evangelium'): in ihm wird auf eine Weise über das Geschichtliche hinausgegangen, daß dieses dabei dennoch nicht übergangen wird. An diesem Wort vom Kreuz hat sich eine geschichtliche Hermeneutik des Neuen Testaments zu orientieren.

Schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß der dem christlichen Glauben inhärente Rückbezug auf Geschichte den Glauben vor dem Verlust seines *Erfahrungsbezugs* bewahrt. Dies gilt zunächst in dem Sinne, daß Jesus von Nazaret, mit dem der christliche Glaube seinen Anfang nahm, in seinem irdischen Dasein durchaus in der Reichweite der Welterfahrung liegt. Seine Geschichte ist in einem prinzipiellen Sinne öffentlich,³⁴ auch wenn sogleich eingeräumt werden soll, daß die Berichte über Erfahrungen mit Jesus von der Nicht-Öffentlichkeit innerer Anschauungen der Berichtenden nicht unberührt sind. Diese prinzipielle Öffentlichkeit der Geschichte Jesu bringt es mit sich, daß der christliche Glaube diskutabel und intersubjektiv vermittelbar ist, weil und sofern er nicht in der Privatheit innerer Erlebnisse seinen Ursprung hat. Die mit dem Geschichtsbezug gegebene prinzipielle Öffentlichkeit ermöglichte es den Denkweisen dieser Welt (zu denen nicht nur Weisheitssuche und Zeichenforderung, sondern auch die historisch-kritische Methode gehört), überhaupt an Jesus Christus heranzutreten, um dann allerdings auch in die Kehre zu kommen. Dieser hier anvisierte Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens macht eine allgemein einsichtige Hermeneutik allererst möglich und ist gleichzeitig ein Schutz gegen die Gefahr, einer *hermeneutica sacra* zu verfallen.³⁵

³⁴ Auf die prinzipielle Öffentlichkeit des Kreuzesgeschehens nimmt Paulus insbesondere in Gal 3, 1 Bezug (κατ' ὀφθαλμοῦς...προεγρόφη). Damit ist das Kerygma der Willkür subjektiver Interpretation *prinzipiell* entzogen.

³⁵ Dazu P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen, 1979) (GNT 6), S. 218–20; sowie ders., 'Historische Kritik und theologische Schriftauslegung', in: ders., *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie* (Göttingen, 1975), S. 126: 'Unser hermeneutisches Modell ist also kein speziell theologisches...'

Die Herkunft des Glaubens aus geschichtlicher Erfahrung sorgt ferner für die *Erfahrungsbezogenheit* christlicher Existenz. Im Lichte der Geschichte des Kreuzes sind die *Welterfahrungen* des Christen als Gotteserfahrungen ansprechbar. Deshalb kann beispielsweise Paulus die Korinther an ihre (soziale) Herkunft erinnern (1 Kor 1. 26–31), um so ihre frühere Erfahrung der Nichtigkeit und Niedrigkeit zur Auslegung jener Liebe Gottes werden zu lassen, in der Gott die Korinther gerade in ihrer Nichtigkeit gerufen und also geliebt hat. Die Erfahrung der Nichtigkeit und Schwäche wird dadurch zur Erfahrung der Liebe Gottes, welcher den Nichtigen und Schwachen zum Gefäß seiner Auferweckungsmacht in der Welt erwählt hat (vgl. 2 Kor 13. 4).³⁶ Gewinnt die Welterfahrung eine solche theologische Dimension, so braucht sie nicht mehr beschönigt und/oder praktisch übersprungen zu werden, sondern kann in aller Sachlichkeit gesehen und akzeptiert werden. Mit dem Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens, welcher in seinem Geschichtsbezug – genauer: in seinem Bezug auf die Geschichte des gekreuzigten Christus – gründet, ist also zugleich die Erfahrungsbezogenheit christlicher Existenz gegeben. Jener Erfahrungsbezug ermöglicht ein Sein *im* Fleisch, das dennoch *nicht Sein nach dem Fleisch* ist. Auf solcher Grundlage kann dann auch eine Liebesbeziehung des Menschen zur Welt, zu den Menschen und zu sich selbst entstehen (vgl. Gal 5. 6). Diese beiden knappen Hinweise mögen genügen, um die Bedeutung des Bezugs auf geschichtliche Erfahrung³⁷ anzuzeigen.

IV. BEMERKUNGEN ZUR METHODENPROBLEMATIK DER EXEGESE

Im folgenden möchte ich einige wenige Bemerkungen zur ‘christlichen Exegese’ machen, wie sie sich aus den obigen Überlegungen ergeben. Der Leser möge die thesenartige Form verzeihen; sie bringt noch einmal zum Aus-

³⁶ Zu 2 Kor 13. 4 vgl. G. Stählin, Art. ἀσθενής, κτλ., in *Th.W.N.T.* 1, 489, 41–3; E. Käsemann, ‘Amt und Gemeinde im Neuen Testament’, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Göttingen, 1960), S. 126. Beizuziehen sind ferner 2 Kor 12. 9 und Gal 2. 19 f., sowie die charakteristische Eigenart der paulinischen Peristasenkataloge, welche den Zusammenhang von Kreuzestheologie und apostolischer Erfahrung sehr schön zeigen. ‘Die dem Leidenden geschenkte δύναμις und ζωή ist nicht eine Schöpfungsqualität, sondern nichts anderes als das “Leben Jesu” (2 Kor 4. 10) und damit “Leben aus dem Tode” (Röm 11. 15).’ Deshalb fehlt in diesem Zusammenhang ein ‘Rekurs auf einen Schöpfer, der trotz aller Kalamitäten und Aporien doch für Harmonie und Ordnung sorgt und die Geschichte lenkt’ (W. Schrage, ‘Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie’, *Ev.Th.* xxxiv [1974], 153).

³⁷ Mit dem Begriff der geschichtlichen Erfahrung soll angezeigt werden, daß es sich um etwas handelt, das gerade in seiner Bezogenheit auf geschichtliche Tatsachen über diese hinausgeht. Geschichtliche Erfahrung ist nicht mit Beobachtung zu verwechseln. Vielmehr ist die Nicht-Beobachtbarkeit die Bedingung der Möglichkeit der geschichtlichen Erfahrung, aus welcher der Glaube herkommt: der Glaube konnte diese seine Erfahrung erst machen, als er das Kreuz Jesu im Licht der Auferweckung zu verstehen begann. Sofern im Begriff der Erfahrung derjenige der Gegenwärtigkeit angelegt ist (dazu Danto, a.a.O. [Anm. 7], 154), kann man Geschichtliches per definitionem nicht ‘erfahren’. Die Erkenntnis des Geschichtlichen schließt eine Gleichzeitigkeit mit ihrem Gegenstand ausdrücklich aus. Dennoch steht sie in beträchtlicher Analogie zur Erfahrung. Um diese Analogie festzuhalten, wird hier nicht bloß von geschichtlicher Erkenntnis, sondern von geschichtlicher Erfahrung gesprochen.

druck, daß es sich beim vorliegenden Papier um einen Versuch handelt, einige Anfragen an die exegetische Methodik und Methodologie zu formulieren.

1. Eine Exegese, die sich mit Texten beschäftigt, welche einen unübersehbaren Geschichtsbezug haben, wird im Blick auf ihren *Geschichtsbegriff* eine sorgfältige Wahl zu treffen haben. Sie wird darauf zu achten haben, daß sie einerseits nicht einem Geschichtsbegriff verfällt, der die Zukunftsdimension der Ereignisse auszublenden versucht und ein Ereignis bloß im Regreß auf es selbst zu beschreiben trachtet. Sie wird andererseits darauf zu achten haben, daß sie – im Vollzug ihrer Methoden – die Einzelereignisse und Einzeltexte nicht *theoretisch reduziert*. Unter theoretischer Reduktion sei hier das verstanden, daß ein Ereignis oder ein Text mittels nomothetischer Kategorien beschrieben und also in den Bereich des Allgemeinen aufgehoben wird. Um einer theoretischen Reduktion entgegenzuwirken, wird sich die Exegese – bei allem Recht, das auch den nomothetischen Überlegungsgängen soziologischer, strukturanalytischer oder psychologischer Art eingeräumt werden soll – von der historischen Methodik der *erzählenden Erklärung*³⁸ leiten lassen, welche den Phänomenen ihre Unableitbarkeit und Individualität nicht abspricht. Die bis in die jüngste Gegenwart immer noch geübte Unsitte der religionsgeschichtlichen *Ableitung* müßte endlich durchschaut werden können; dann aber ist es nicht einsehbar, wieso ihre Fehler auf soziologisch oder tiefenpsychologisch noch einmal wiederholt werden sollten. Welchen Gewinn verspricht man sich denn von der Einordnung eines Textes in eine psychologische Theorie, wenn dabei der Text bestenfalls noch ein Sprechanaß für die sowieso schon bekannten theoretischen Inhalte ist?

2. Eine Exegese von Texten, welche einen so eindeutigen Geschichtsbezug haben wie die neutestamentlichen, wird eben diese *Verweisungsdimension* der Texte auch *methodologisch* zu respektieren haben. Respektiert man die Verweisungsdimension der Texte, so ergibt sich daraus eine kritische Distanz zu allen Auslegungsmethoden, welche die Texte als Welt in sich zu betrachten heißen, ohne zugleich ihren Verweisungsbezug, ihr Sagen von Welt, in die Auslegung einzubeziehen.³⁹ Die historisch-kritische Exegese ist genau jener methodische Gebrauch der Vernunft, welcher vom Glauben selbst gefordert wird, sofern dieser ständig auf das Extra-Nos der Geschichte verweist und dazu anhält, seine Sprache an diesem zu messen. Dieser Verweisungsbezug berechtigt zu einem vernünftigen Messen der Sprache des Glaubens an dem, worauf sie verweist, und eben dieser Meßvorgang ist

³⁸ Zur 'erzählenden Erklärung' vgl. die Analyse von Danto, a.a.O. (Anm. 7), 232–91, 371–406 und Lübke, a.a.O. (Anm. 7), 35–68. Lübkes Absicht ist, 'einen Geschichtsbegriff zu entwickeln, der genau dasjenige Element der Historie faßt, über das sie nicht im Modus theoretischer, sondern erzählender Texte spricht' (a.a.O. 28).

³⁹ Dazu P. Ricœur, 'Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden', in: *Exegese im Methodenkonflikt*, ed. X. Léon-Dufour (München, 1973), S. 32–9.

dann auch der legitime Ort der Sachkritik, welche mit der wissenschaftlichen Exegese notwendig gegeben ist. Das sachkritische Kriterium ist genau jene *Mitte*, auf welche die Schrift *verweist*. Beachtet man, daß die Schrift auf ihre *Mitte verweist*, so muß Abstand genommen werden von den Versuchen, *einen Teil* der Schrift als ihre *Mitte* und also auch als sachkritische Basis zu deklarieren, gleichgültig ob dies der historische Jesus der Synoptiker oder das paulinische Evangelium sei.⁴⁰

3. Die Unterscheidung von historischem und theologischem Bezug auf Geschichte muß auch *exegetische Folgen* haben. Wenn es wahr ist, daß die Auferweckungsmacht Gottes die Kehrseite der Ohnmacht des Gekreuzigten ist, und daß von da her alle Welt und alle Geschichte in ein neues Licht gestellt werden, dann kann sich die Exegese jedenfalls nicht dazu hergeben, die Phänomene ausschließlich auf ihre weltliche Wirklichkeit festzulegen. Zweifellos ist das Sehen mit den Augen Gottes Sache des Glaubens und nicht Sache einer säkularen Methode. Dennoch kann sich auch die säkulare Methode nicht davon dispensieren, unter Einsatz des methodischen Gebrauchs der Vernunft dafür zu sorgen, daß die Phänomene und Texte in ihrer Unabgeschlossenheit belassen werden. Es kann also nicht Sache einer säkularen Methode sein, den glaubenden Zugang zu dem, was sie bearbeitet und auslegt, zu versperren.⁴¹

4. Die Exegese hat von der Fiktion Abschied zu nehmen, als seien historische Phänomene dann und nur dann verstanden, wenn das Wissen des Auslegers um ihre Zukunft ausgeblendet wird. Die Wirkungsgeschichte – ein Begriff, der trotz seines kausalen Anscheins nicht kausal verstanden werden darf – gehört mit zur historischen Wahrheitserkenntnis über ein vergangenes Geschehen oder einen vergangenen Text, welcher jener Wirkungsgeschichte vorausliegt. Unter Wirkungsgeschichte ist freilich nicht bloß positive Entfaltung der Texte in der ‘kirchlichen’ Tradition zu verstehen (das wäre ja Auslegungsgeschichte), sondern ebenso sehr auch die mannigfaltigen Folgen jener Texte in Dichtung und Kunst, in Weltanschauung und Wissenschaft. Ausdrücklich sei gesagt, daß auch die negativen Folgen (also die Absetzung oder die Aufgabe von wesentlichen Aussagen der Texte) hinzuzurechnen sind. Wird auf diese Weise wirkungsgeschichtlich gedacht, dann ist die bloß historische Deskription der Texte⁴² nur ein – wenn auch nicht unwesentlicher – Teil der exegetischen Aufgabe, die insbesondere

⁴⁰ Dies ist kritisch in Anschlag zu bringen gegen den Ansatz von S. Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Stuttgart/Berlin, 1976), passim, bes. S. 429–33.

⁴¹ P. Stuhlmacher nennt als ‘dritte hermeneutische Dimension theologischer Exegese’ die ‘*Offenheit für die Begegnung mit der uns aus der Transzendenz heraus zukommenden Wahrheit Gottes*’ (Historische Kritik [Anm. 35], 125) und verweist ausdrücklich auf die Problematik, welche mit dem der Schriftauslegung jeweils zugrunde gelegten Geschichtsbegriff gegeben ist. Wie weit die prinzipielle Offenheit von der Einführung der fast normativen Größe ‘kirchliche Tradition’ gestört wird, und ob der Begriff der ‘Hermeneutik des Einverständnisses’ dazu geeignet ist, jene Offenheit des Geschichtlichen angemessen zu wahren, wird noch gründlich diskutiert werden müssen.

⁴² Dazu H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg/Basel/Wien, 1978), S. 9–12.

dahingehend auszuweiten ist, daß der Ausleger mit derselben methodischen Klarheit auf den Wegen weiterdenkt, die nun nicht mehr einfach die Wege der Texte sondern vielmehr die von den Texten *gewiesenen Wege* sind.

5. Ausgehend davon, daß der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens wesentlich zu diesem gehört, muß meines Erachtens sehr darauf geachtet werden, welcher Sprachformen sich die Exegese bedient. Wendet sie tempusneutrale und beschreibende Sprachformen an, ist damit die Gefahr gegeben, daß sie im Vollzug der Auslegung die Zeitlichkeit der Texte rückgängig macht und damit zugleich ihre Eigenart zerstört. Es sollen Sprachformen zur Anwendung kommen, die es erlauben, die Würde des historischen Einzelphänomens angemessen zu wahren (von hier aus muß es als problematisch erscheinen, wenn beispielsweise die paulinische Theologie, welche ja in Briefform vorliegt, exegetisch in eine Systematik theologischer Lehren verwandelt wird).

6. Die Wahl der Sprachform wird besonders entscheidend, wenn es um den *exegetisch intendierten* Gegenwartsbezug geht. Es gibt ja Sprachformen, die einen Gegenwartsbezug des Vergangenen schon deshalb verunmöglichen, weil sie durch tempusneutrale Beschreibung der Vergangenheit dieser ihre Zeitlichkeit nehmen, die für einen Gegenwartsbezug unabdingbar ist (ein Beispiel kann in der Umsetzung neutestamentlicher Texte in existential-ontologische Kategorien gesehen werden). Es gibt ferner Sprachformen, die einseitig den Willen des Menschen ansprechen und diesen zur *praktischen* Vergegenwärtigung des Vergangenen verleiten (appellative Sprachformen, die zur Gesetzlichkeit in der Theologie führen). Wenn es demgegenüber zutrifft, daß der Gekreuzigte *in seiner Vergangenheit* von gegenwärtiger Bedeutung ist, dann müssen Sprachformen gewählt werden, welche den Angesprochenen von sich selbst ablenken, indem sie ihn in das vergangene Geschehen verwickeln, um ihn selbst auf diese Weise neu auf die Gegenwart zu beziehen.

7. Schließlich noch ein Wort zur *Aufgabe der Exegese im Ganzen der theologischen Disziplinen*: Ihre spezifische Aufgabe ist es, den christlichen Glauben ständig an seine geschichtliche Herkunft, insbesondere an seinen geschichtlichen Ursprung, zu erinnern. Bildlich gesprochen verhält es sich mit der Exegese wie mit etymologischen Worterklärungen. Gewiß ist man in der Lage, die Sprache zu gebrauchen, ohne ihre etymologischen Hintergründe zu kennen. Aber etymologisches Wissen führt dennoch zu einer Steigerung der Sprachkompetenz, weiles zunächst einmal rätselhaft erscheinen läßt, was man selbstverständlich gebraucht, um das Selbstverständliche dann in einer gesteigerten Weise verständlich werden zu lassen. In ähnlicher Weise läßt sich von der Exegese sagen, daß sie verrätselt, was dem gegenwärtigen Glauben selbstverständlich (bzw. dem gegenwärtigen Unglauben unverständlich) erscheinen könnte, um auf diese Weise den Glauben zu einer Steigerung seines Selbstverständnisses zu führen. Diese Steigerung des Selbstverständnisses beruht insbesondere darauf, daß die Exegese an jenen

geschichtlichen Zufall erinnert, welchem sich der Glaube verdankt. So erinnert sie ihn ständig daran, daß er sich weder menschlichen Wünschen noch weltlichen (oder gar praktischen!) Notwendigkeiten verdankt, sondern daß er seinen Grund hat in dem alle Wünsche und Notwendigkeiten hinter sich lassenden Ereignis der Liebe Gottes, welches seine konkrete und unverwechselbare Gestalt in der Geschichte Jesu Christi gefunden hat.