

Benjamin Kilchör

Von Gott reden, als ob es ihn nicht gäbe

Bibelexegese heute*

Wenn man in der Gilde der gegenwärtigen Bibelwissenschaftler fragt, was die moderne, von der Aufklärung her kommende Schriftauslegung von der voraufklärerischen unterscheide, dann dürfte die Antwort fast einhellig ausfallen: Das historische Bewusstsein! Nun ist es allerdings relativ leicht nachzuweisen, dass auch die Exegeten und Theologen vor der Aufklärung sehr wohl ein historisches Bewusstsein hatten. Sven Grosse hat das beispielsweise überzeugend in seiner *Theologie des Kanons* aufgezeigt (Grosse, 2011, 87–120). Die typischen Einleitungsfragen und die Schwierigkeiten, die sich mit der Annahme der Historizität biblischer Texte ergeben, wurden schon in der Alten Kirche mit einem ausgeprägten historischen Bewusstsein bedacht.

Was sich mit der Aufklärung weitgehend verändert hat, ist nicht das Entstehen eines historischen Bewusstseins an sich, sondern es sind vielmehr die weltanschaulichen Vorzeichen dieses historischen Bewusstseins. Auf den Punkt gebracht, kann man sagen, dass moderne, nachaufklärerische Exegese dadurch charakterisiert ist, dass sie in ihrer Schriftauslegung und auch in den historischen Fragen von Gott redet, als ob es ihn nicht gäbe. Die bekannte lateinische Formulierung *etsi Deus non daretur* stammt zwar schon von Hugo Grotius aus dem Jahr 1625 (1625/1950, 33) und besagt, dass die Gesetze der Humanität selbst dann gültig sind, wenn es Gott nicht geben sollte. Doch sie prägt bis heute auch die wissenschaftliche Arbeit an biblischen Texten.¹ Gott gehört in den Bereich der Innerlichkeit, des Glaubens und des Herzens. Wissenschaftliche Arbeit dagegen muss methodisch allgemein vermittelbar sein und die Textauslegung und historische Rekonstruktion darum so ausüben, als ob es ihn nicht gäbe. Die klassische Ausformulierung dieses methodischen Atheismus liefert der berühmte Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (Troeltsch, 1900)

* Dieser Beitrag geht zurück auf ein Einführungsreferat, das ich im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes (zusammen mit Neuem Testament und Historischer Theologie) zum Thema „Historische und moderne Bibelexegese“ an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel im Herbstsemester 2015 hielt. Der Referatstil ist weitgehend beibehalten. Ich danke allen Anwesenden für die darauffolgende Diskussion und für die Beiträge zum Forschungsprojekt.

1 Moisés Mayordomo, Professor für Neues Testament an der Universität Basel, erklärt beispielsweise in einem Werbefilm für das Theologiestudium, dass die Glaubensperspektive zwar sehr wohl ihre Berechtigung habe, dass an der Universität Theologie aber „unabhängig von der Glaubensperspektive“ betrieben werde. Siehe: <https://vimeo.com/135855277> [abgerufen am 25.09.2015].

von Ernst Troeltsch, wo er das historische Urteil an zwei Kriterien knüpft: An die Analogie, das heißt: an die „princielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“ (ebd., 5), und an die Korrelation, der zufolge „Alles und Jedes zusammenhängt“ und somit „keinen der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt kennt“ (ebd., 6). Zusammengenommen besagen diese Kriterien, dass unabhängig davon, ob es einen Gott gibt, dieser jedenfalls mit Sicherheit nicht erkennbar in der Geschichte wirksam ist. Die Geschichte ist vielmehr ein vernetztes Geflecht von kausalen Wechselwirkungen, ohne irgendwelche Einzigartigkeiten und Andersartigkeiten, die nicht in vollem Umfang Bestandteil dieser kausalmechanischen Welt wären.

Es ist also nicht *das* historische Bewusstsein (als ob es nur ein einziges solches geben könne und dies in der Aufklärung wie ein neuer Kontinent entdeckt worden sei), sondern es ist eine Weltanschauung, die so sehr in Fleisch und Blut übergegangen ist, dass sie oft unbewusst die exegetische Arbeit prägt und irrtümlicherweise als historisches Bewusstsein empfunden wird. Diese Weltanschauung durchwirkt, um ein Bild Troeltschs zu gebrauchen, wie ein Sauerteig die moderne Bibelexegese und zersprengt schliesslich „die ganze bisherige Form theologischer Methoden“ (ebd. 3). Was das in der konkreten exegetischen Arbeit bedeutet, möchte ich in sechs Gegensatzpaaren herausarbeiten.

Eine Nebenbemerkung noch vorweg: Ich spreche hier über den breiten Strom moderner akademischer Theologie und nicht über „gallische Dörfer“ am Rande des theologischen Establishments. Und man muss festhalten, dass auch „gallische Dörfer“ vom Geist, der da strömt, nie unberührt bleiben. Auch evangelikale Exegeten haben sich in weiten Teilen darauf eingelassen, wenn schon nicht in der Lehre, dann doch wenigstens in der Forschung diskursfähig zu bleiben und auf rein deskriptiver Ebene zu arbeiten mit Studien, die grundsätzlich davon unberührt sind, ob es Gott gibt oder nicht. Das trifft zugegebenermaßen auch auf meine Dissertation zu den Pentateuchgesetzen (Kilchör, 2015) zu. Wie weit man dann in den Pentateuchgesetzen göttliche Willensoffenbarung am Werke sieht, oder ausschließlich menschliche religiöse Reflektion und (konkurrierende?) Machtansprüche der Eliten des alten Israels, wird natürlich nach der Lektüre einer solchen Studie zu ganz unterschiedlichen theologischen Schlussfolgerungen führen. Damit ist auch schon das erste Gegensatzpaar angesprochen.

1. Religiöse Deutung vs. Offenbarung

Moderne Bibelexegese ist dadurch gekennzeichnet, die Bibeltexte nicht etwa als Wort Gottes zu studieren, mit dem Ziel, Gott zu erkennen und in immer neuer Bekehrung Glauben und Leben auf ihn auszurichten, sondern mit philologischer und historischer Gründlichkeit herauszuarbeiten, wie die Autoren der Bibel, die insbesondere mit Blick auf das Alte Testament vorwiegend aus gehobenen sozialen Schichten stammten und natürlich auch bestimmte Interessen vertraten, die

Geschichte religiös gedeutet haben und welche Gottesvorstellungen sich dabei entwickelt haben. Dabei wird nicht per se gelehrt, dass sich in der Bibel Gott offenbart. Es wird aber auch nicht vorausgesetzt. Die Frage, wie weit die biblischen Texte als Produkte menschlicher Geisteskraft nicht nur Ausdruck menschlichen Glaubens und Deutens, sondern auch gottgewirkt sind, wird schlicht ausgeklammert.² Der rumänische atheistische Philosoph Emile M. Cioran hat in anderem Zusammenhang (aber auch hier treffend) in seinem Tagebuch am 29. November 1959 vermerkt: „Die historische Kultur hat alles gefälscht. Man stellt sich keine Fragen mehr nach Gott, sondern nach seinen *Erscheinungsformen*, nach der religiösen Sensibilität und Erfahrung, aber nicht mehr nach dem Gegenstand, der beide rechtfertigt“ (Cioran, 2001, 23). So sind die wissenschaftlichen Reihen und Journale voll von gründlichen philologischen und historischen Arbeiten zu den biblischen Texten, die zwar das historische Interesse bedienen, aus denen aber keine Kraft erwächst, um die Kirche zu reformieren oder um den Säkularismus zu konfrontieren. Die These, dass heute eine von der Biblexegese ausgehende Reformation der zerfallenden westlichen Christenheit undenkbar ist, ist nicht etwa besonders mutig, sondern offensichtlich. Anders als zu Zeiten der Reformation befasst sich Biblexegese heute kaum noch mit unmittelbar für die Kirche relevanten Fragen.

2. Deskriptiv vs. präskriptiv

Dieses zweite Gegensatzpaar hängt natürlich unmittelbar mit dem ersten zusammen. Da Biblexegese nicht nach dem Wort Gottes fragt, sondern nach der religiösen Gedankenwelt der biblischen Autoren, beschränkt sich ihr Interesse darauf, zu beschreiben. Die religiösen Deutungen der alten Israeliten brauchen nicht unsere zu sein. Biblexegese beschreibt, ob es im Neuen Testament antisemitische Passagen gibt und was Paulus zur Stellung der Frau in der Gemeinde oder Jesus nach der Darstellung der Synoptiker zur Ehescheidung zu sagen hat. Während in manchen kirchlichen Kreisen der Drang durchaus noch da ist, nachzuweisen, dass die Bibel zu einem Thema dasselbe sagt, was man selbst vertritt (der gegenwärtige Klassiker ist sicher die Homosexualität), kann man in der Bibelwissenschaft diesbezüglich ganz entspannt sein. Denn wenn Menschen in der damaligen Zeit zu religiösen Deutungen und ethischen Überzeugungen gelang-

2 Die immer wieder gemachte Bemerkung, die Bibel sei nicht vom Himmel gefallen, mit der sich Exegeten von einem „evangelikalen“ oder „fundamentalistischen“ Schriftverständnis distanzieren wollen, geht an der Sache vorbei, da das aus diesen Kreisen niemand vertritt. Vielmehr offenbart sich Gottes Wort in Menschenwort. Das rationalistische Entweder-oder, das das traditionelle christliche Sowohl-als-auch nicht fassen kann, wird schon bei Baruch Spinoza sichtbar. Es war Richard Simon, der ihn darauf hinweisen musste, es sei ein Irrtum, zu meinen, dass sich ein Mensch nicht gleichzeitig seines Verstandes bedienen und von Gottes Geist gelenkt werden könne (siehe dazu Reiser, 2007, 257f.).

ten, die wir nicht nachvollziehen können oder wollen: So what? Was hat das mit mir zu tun? Man darf durchaus auch die positiven Aspekte dieser Haltung unterstreichen: Bibeltex-te haben nicht mehr primär die Funktion von Belegstellen in theologischen und ethischen Streitfragen, sondern können zu ihrem eigenen Recht kommen. Dies wird allerdings damit erkauft, dass der heutige Exeget zum Bibeltext eine größere innere Distanz einnimmt, als dies in voraufklärerischer Exegese der Fall war.³

3. Religionsgeschichte vs. Theologie

Auch dieses Gegensatzpaar ist nur eine Spielart der schon genannten. Da der Gegenstand der Bibelexegese nicht das Wort Gottes ist, sondern Zeugnis menschlicher Erfahrungen (was sich nicht unbedingt auszuschließen braucht; faktisch wird exegetisch aber einseitig nur der menschliche Zeugnischarakter der biblischen Texte angenommen), die in religiöser Deutung auf Gott bezogen werden, ist das Ziel der Bibelexegese nicht normative Theologie, sondern deskriptive Geschichtsschreibung. Damit verschwimmen auch die Grenzen des biblischen Kanons, denn für die Religionsgeschichte mag zwar der Kanonisierungsprozess selbst als historisches Phänomen von Interesse sein, nicht aber die Priorisierung kanonischer Schriften als Richtschnur für das Leben und den Glauben der Kirche.

Dass die religionsgeschichtliche und die theologische Exegese nicht einfach zwei nebeneinander existierende Disziplinen sind, sondern dass sie seit dem Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule im 19. Jahrhundert in Konkurrenz zueinander stehen, hat Rainer Albertz in seiner Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, die im deutschsprachigen Raum Standardwerk ist (und auch ins Englische übersetzt wurde), betont: Die Zukunft müsse klären, „welche der beiden konkurrierenden Disziplinen dem Gegenstand ‚Altes Testament‘ angemessener ist und den Transfer alttestamentlicher Forschung in Theologie und Kirche besser zu leisten vermag“ (Albertz, 1996, 37). Als einen der Vorzüge des religionsgeschichtlichen Ansatzes preist er eben den rein deskriptiven Charakter, der „vom konsequent geschichtlichen Ansatz her auf jeden – auch verdeckten – Absolutheitsanspruch offen verzichtet“ (Ebd., 38). Da es im rein geschichtlichen Interesse nur um das Verstehen, nicht um das Aneignen der biblischen Texte geht, ist der einzige absolute Anspruch, den der religionsgeschichtliche Ansatz

3 Vgl. Wink, 1973, 2: „The very essence of scientific and historical enquiry in modern times has been the suspension of evaluative judgments and participational involvement in the ‚object‘ of research. Such detached neutrality in matters of faith is not neutrality at all, but already a decision against responding. At the outset, questions of truth and meaning have been excluded, since they can only be answered participatively, in terms of a lived response“.

aufstellt, der Verzicht auf Absolutheitsansprüche. Wie immer ist ein solcher Standpunkt blind für die eigenen absoluten Voraussetzungen.

Noch fast besser als am religionsgeschichtlichen Ansatz kann man freilich am modernen theologischen Ansatz die Differenz zur traditionellen voraufklärerischen Exegese sehen. Denn auch das große Mehr von AT-, NT- und Biblischen Theologien beschränkt sich auf eine rein deskriptive Darstellung der biblischen Theologie oder Theologien. Seit Johann Philipp Gablers Altdorfer Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1787 mit dem Titel „Von der rechten Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“ ist die Biblische Theologie im Unterschied zur Dogmatischen Theologie von jeglicher Normativität befreit. Gabler sagt (1787, 152):

Die biblische Theologie besitzt historischen Charakter, überliefernd, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben; die dogmatische Theologie dagegen besitzt didaktischen Charakter, lehrend, was jeder Theologe kraft seiner Fähigkeit oder gemäß dem Zeitumstand, dem Zeitalter, dem Orte, der Sekte, der Schule und anderen ähnlichen Dingen dieser Art über die göttlichen Dinge philosophierte.

Schon bei Gabler beschränkt sich biblische Theologie also darauf, zu beschreiben, was die Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben. Daraus ergibt sich keinerlei Anspruch. Die Exegeten überlassen es den Dogmatikern oder gleich den Pfarrpersonen, die zu ihren Kommentaren greifen (oder auch nicht!), aus der historisch-deskriptiven Textauslegung theologische Essenz zu gewinnen.

Selbst ein konservativer Exeget wie Charles H. H. Scobie, der bewusst eine gesamtbiblische Theologie geschrieben hat und darauf besteht, dass eine solche nicht auf der deskriptiven Ebene bleiben dürfe, sondern zum Präskriptiven gelangen müsse, kommt nicht umhin, der Biblischen Theologie lediglich eine Brückenfunktion zwischen historischen Studien und dem Glauben und Leben der Kirche zuzuweisen: „There can be no return to the situation of an *integrated biblical theology* that existed before the rise of the modern historical approach“ (Scobie, 2003, 46). Die Macht des Faktischen gibt ihm wohl Recht.

4. Ideenwelt vs. Geschichte

Für dieses Gegensatzpaar ist es interessant, noch einmal zur Religionsgeschichte von Rainer Albertz zurückzukehren. Ihm zufolge ist eine Religionsgeschichte unter anderem darum die „sinnvollere zusammenfassende alttestamentliche Disziplin“ als eine AT-Theologie, „weil sie der geschichtlichen Struktur weiter Teile des Alten Testaments selber besser gerecht wird“ (Albertz, 1996, 37). Tatsächlich ist es eine deutliche Tendenz von AT-Theologien, die Geschichtlichkeit von Gottes Offenbarung zugunsten einer Systematisierung theologischer Ideen zurückzustellen. Die Heilsgeschichte selbst ist dann nicht mehr Geschichte, sondern

Idee und Konstrukt. Bei genauerem Hinschauen sieht es in einer Religionsgeschichte Israels allerdings gar nicht viel anders aus. Denn unter den oben genannten weltanschaulichen Vorzeichen und mit dem zuweilen hochspekulativen Instrumentarium historischer Kritik ist das, was religionsgeschichtlich rekonstruiert wird, nicht auf die historischen Fakten damaliger Zeit bezogen, sondern letztlich ideologisch eingebaute Historie.⁴ Sie verläuft in den allermeisten Fällen gerade nicht entlang der geschichtlichen Struktur der biblischen Texte, sondern konstruiert eine Gegenerzählung, die die geschichtliche Struktur der Bibel geradezu dekonstruiert. Die biblische Heilsgeschichte wird aufgebrochen zugunsten einer rekonstruierten Religionsgeschichte. Auf dieses Problem hat Gerhard von Rad in seiner Theologie des Alten Testaments aufmerksam gemacht, ohne eine rechte Lösung anbieten zu können (von Rad, 1957, 112f.):

Wird hier und im Folgenden von göttlichen Geschichtstatsachen gesprochen, so ist damit natürlich an die von dem Glauben Israels Gemeinten gedacht, – also Berufung der Erzväter, Befreiung aus Ägypten, Verleihung des Landes Kanaan usw. – und nicht an die Ergebnisse der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, auf die sich der Glaube Israels nie bezogen hat. Damit ist ein schweres Problem gestellt: die historisch-kritische Geschichtswissenschaft hat in den letzten 150 Jahren ein imponierend geschlossenes Bild der Geschichte des Volkes Israel erstellt. In diesem Werdeprozess ist das alte Bild von Israels Geschichte, das die Kirche gläubig dem Alten Testament entnommen hatte, Stück um Stück abgetragen worden.

Während die Biblische Theologie die historisch-kritischen Rekonstruktionen ausblendet (aber nicht verneint), blendet die Religionsgeschichte umgekehrt das biblische Bild der Heilsgeschichte aus. Das eigentliche Desinteresse am geschichtlichen Handeln Gottes ist dann in der Religionsgeschichte genau dasselbe wie in den Biblischen Theologien. Ob Gott wirklich Abraham erwählt und Israel aus Ägypten geführt hat, spielt keine Rolle. Von Interesse ist nur, wann und zu welchem Zweck sich diese mehr oder weniger fiktiven Traditionen gebildet, wie sie sich weiterentwickelt haben und welche Trägerkreise damit ihre Machtansprüche im alten Israel zu festigen suchten. Spricht man im persönlichen Gespräch religionsgeschichtlich orientierte Exegeten darauf an, ob es für sie als glaubende Christen kein Problem darstelle, dass ihre geschichtliche Rekonstruktion die biblische Heilsgeschichte dekonstruiert, erhält man nicht selten die Antwort, die (theologische) Wahrheit der Bibel liege eben auf einer anderen Ebene als der historischen. Damit ziehen sich die Religionsgeschichtler in dieselbe theologische Ideenwelt zurück wie die Biblischen Theologen.

Das Gegensatzpaar „Idee vs. Geschichte“, das nicht an sich ein Gegensatz sein muss, zielt somit darauf ab, dass sich Gott nicht in der (Heils-)Geschichte offenbart und endgültig in Jesus Christus, sondern in den zeitlosen Ideen, unabhängig von dem, was sich historisch ereignet hat. Nicht Gottes tatsächliches Befreiungshandeln am Volk Israel im Exodus, sondern die Idee der Befreiung aus Zwang

4 Diese zugespitzte Formulierung verdanke ich Herbert Klement.

und Gefangenschaft ist dann entscheidend. Adolf Schlatter hat auf diese Tendenz in der modernen Exegese hingewiesen und sie zugleich problematisiert: „Haben wir aber das, was wir *Idee* heißen, *von der Geschichte geschieden*, so ist sie nicht mehr ohne Einschränkung wahr und das Ja, das wir ihr geben, ist geknickt“ (Schlatter, 1896, 60f.). Weiter schreibt er (Ebd. 63):

Lösen wir aber die Idee heraus aus der Tat, als wäre jene allein das Unvergängliche, so ist immer noch ein geschichtsloses Element in unserem Gedankengang zurückgeblieben, das störend wirken kann. Die heilige Geschichte ist nicht nur eine Beispielsammlung für große und wahre Gedanken, sondern ist die Leben schaffende Kraft. Zwischen dem, was Gott tat und heute tut und einst tun wird, waltet ein ursächlicher Zusammenhang der strengsten und kräftigsten Art.

Moderne Exegese ist dadurch charakterisiert, dass die theologische Wahrheit der biblischen Texte von den Ergebnissen historischer Forschung weitgehend unberührt bleibt, weil die Ideen von der Geschichte getrennt worden sind. Damit ist auch gesagt, dass den Aussagen von Exegeten, die in der Tradition von Lessing, Semler, Schleiermacher, Harnack, Bultmann und anderen stehen, stets ein gnostisches Moment anhaftet.⁵

5. Autorintention vs. Inspiration

Dieses Gegensatzpaar ist mir erst in jüngerer Zeit richtig klar geworden, mit ausgelöst durch ein Referat von Stefan Felber auf der FAGAT-Tagung 2014 über „Ontologische Auslegung des Alten Testaments“ bei Luther (erscheint als Felber, 2016). Darin hat er unter anderem die These aufgestellt, dass es bei Luther in der Schriftauslegung eine Neuentwicklung gab, die darin liegt, „dass für ihn gerade im buchstäblichen Sinn Christus liegt, die *res scripturae*“. Ob das wirklich eine Neuentwicklung bei Luther war, erscheint mir fraglich. Jedenfalls versteht heutige Exegese, unabhängig ob kritisch oder evangelikal, unter dem *sensus literalis*, dem buchstäblichen Schriftsinn, in der Regel die Autorintention. Deutungen, die einem Text etwas entnehmen, was offensichtlich außerhalb der Intention und des Horizonts der Autoren liegt, werden dann als textfremde *Eisegese* abgelehnt oder in Kategorien der Rezeptionsgeschichte zur Kenntnis genommen.

Nun sind *sensus literalis* und Autorintention sicher keine Gegensätze. Auch in voraufklärerischer Zeit nicht. Mir scheint aber, dass mit Blick auf die christliche Auslegung des Alten Testaments in voraufklärerischer Zeit *sensus literalis* und Autorintention noch nicht deckungsgleich waren. Vielmehr war die Auslegung des Alten Testaments vom Glauben geprägt, dass schon im Alten Testament das Neue (und natürlich zugespitzt Jesus Christus) verborgen da ist. Verborgene auch den alttestamentlichen Autoren. Erst mit der Offenbarung Gottes in Jesus Chris-

5 Aufschlussreich dazu ist Sierszyn, 2015.

tus wird dieses Verborgene offenbar und zwar nicht einfach als nachträgliche Deutung, sondern dahingehend, dass schon im buchstäblichen Sinn des Alten Testaments Christus bezeugt wird; doch erst von der Offenbarung Jesu Christi her wird dies rückblickend sichtbar.⁶

Dass also im *sensus literalis* des Alten Testaments ohne bewusste Intention der Autoren Jesus Christus verkündigt wird, das setzt natürlich voraus, dass der letzte Ursprung der alttestamentlichen Schriften nicht im Willen und der Intention der Autoren gesehen wird, sondern dass diese Schriften vom Geist Gottes inspiriert sind und die Texte darum mehr enthalten können, als den Autoren selbst bewusst war. Marius Reiser hat verschiedentlich darauf hingewiesen, dass es nicht in der Reformationszeit, sondern in der Aufklärung einen Bruch gibt mit der (durchaus auch allegorischen) christologischen Schriftauslegung, was damit zusammenhängt, dass die Aufklärung mit der Vorstellung der Inspirationslehre (in welcher Ausgestaltung auch immer) bricht (siehe zum Beispiel Reiser, 2007, 148).⁷ Programmatisch dafür steht Semlers Aussage: „Heilige Schrift und Wort Gottes sind gar sehr zu unterscheiden“ (Semler, 1771, §15).

6. Rezeptionsgeschichte vs. Präexistenz Christi

Nicht nur die Inspiration, sondern auch die Präexistenz Christi ist eine Grundvoraussetzung für das Christuszeugnis des Alten Testaments, die in der modernen Exegese nicht mehr geteilt, oder jedenfalls nicht mehr für die Exegese fruchtbar gemacht wird. Das Neue Testament spricht davon, dass die Schöpfung durch Jesus Christus geschehen ist (zum Beispiel Joh 1,3; 1Kor 8,6; Kol 1,16f.; Hebr 1,2); dass er vor Abraham existiert (Joh 8,58); dass er Israel auf dem Exodus aus Ägypten begleitet hat (1Kor 10,4). Wenn man mit der verborgenen Präexistenz Jesu Christi (und mit der oben genannten Inspiration) rechnet, dann ist geradezu zu erwarten, dass auch das Alte Testament im Geist Jesu Christi geschrieben ist und dass darum Jesus Christus auch im Alten Testament verborgen gegenwärtig ist. Auch die trinitarische Deutung alttestamentlicher Texte ist auf dieser Grundlage nicht nur möglich, sondern grundsätzlich plausibel. Und so

6 Zum Verhältnis von Verborgeneheit und Offenbarung in Bezug auf das Alte Testament siehe Grosse, 2015, 245–250.

7 Zur Kritik an der Allegorese, die in der Aufklärung beginnt, schreibt Reiser, 2007, 138, pointiert: „Der Vorwurf der Willkür kann nicht gegen diese Art der Exegese an sich erhoben werden; denn sie basiert auf einer durchdachten Hermeneutik und geht nach einsichtigen methodischen Grundsätzen vor. In dieser Hinsicht ist die allegorische Exegese der historisch-kritischen sogar überlegen, denn letztere hat bisher keine umfassende Hermeneutik hervorgebracht. Und welche der beiden Arten von Interpretation ... *mehr* der Willkür ausgeliefert ist, ist schwer zu sagen. Die Phantastik, die in vielen literarkritischen Analysen und historischen Rekonstruktionen waltet, unterscheidet sich jedenfalls kaum von jener, in die sich allegorische Spekulationen verlieren können“.

konnte in voraufklärerischer Exegese Christus und die Dreieinigkeit auch im Alten Testament gefunden werden. Dass das teilweise in übertrieben gekünstelte Auslegungen ausartete, hebt nicht den rechten Gebrauch dieses hermeneutischen Zugangs auf. Er führte zu einer Exegese, bei der Altes und Neues Testament aufeinander bezogen sind und im gegenseitigen Licht gedeutet werden.

Mit der stillschweigenden Ablehnung der Präexistenz Christi wird die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament von einer wechselseitigen zu einer einseitigen. Das Neue Testament ist eine von mehreren Rezeptionen, die das Alte erfährt. Was im Alten Testament nicht vorhanden ist, wird in einer Relecture ins Alte Testament hineingelesen. Alttestamentliche Exegese geschieht darum methodisch so, als ob es das Neue Testament nicht gäbe, als ob es Jesus Christus nicht gäbe. Das Alte Testament mag dann zwar auf das Neue hin offen sein (oder auch nicht), das Neue ist aber in jedem Fall nicht im Alten verborgen. In diesem Sinne kann dann auch anstelle von Altem und Neuem Testament, was eine Wechselwirkung und ein aufeinander Bezogensein impliziert, von Erstem und Zweitem Testament gesprochen werden (siehe Zenger, 2012, 15–17). Es geht dann um eine zeitliche Reihenfolge, in welcher das Erste dem Zweiten vorangeht, das Erste auch ins Zweite einfließen kann, das Zweite aber etwas Neues ist, nach dem man im Ersten vergeblich sucht. Noch verbreiteter in der modernen Exegese ist die Sprachregelung, dass das Alte Testament als „Hebräische Bibel“ ganz aus dem christlichen Kanon herausgebrochen wird.

Die Leugnung (oder jedenfalls der methodische Ausschluss) der Inspiration und der Präexistenz Christi ist auch der Nährboden, auf welchem in moderner Zeit mehr und prominentere Stimmen als früher die Kanonizität des Alten Testaments grundsätzlich infrage stellen (siehe den Überblick bei Sierszyn, 2015; inzwischen ebenso Notger Slenczka, 2013).

7. Fazit

Diese zugespitzten Gegensätze verdeutlichen meines Erachtens recht gut das Wesen heutiger Exegese. Natürlich gibt es ganz viele weitere Aspekte, die für heutige Exegese charakteristisch sind. Manche von ihnen, etwa die präzise philologische Arbeit an den Texten, unterscheidet moderne Exegese aber nicht wesentlich von prämoderner Exegese. Zu nennen sind auch von heutigen Fragen bestimmte Zugänge zum Alten Testament, etwa postmoderne, feministische, antiantijudaistische oder postkolonialistische Exegese. Diese Zugänge werden aber nur von entsprechenden Interessengruppen betrieben, und auch ihnen liegen mehr oder weniger die hier ausgeführten hermeneutischen Voraussetzungen zugrunde. Schließlich hat moderne Exegese natürlich mit der Archäologie, mit den Entzifferungen von Hieroglyphen und Keilschrift, etc., ein viel breiteres Wissen über den Alten Vorderen Orient, das fruchtbar gemacht werden kann, um die biblischen Texte in ihrem zeitlichen Kontext zu verstehen.

Doch meine ich, dass es entgegen der weitverbreiteten Meinung nicht das aufgekommene historische Bewusstsein ist, das die Exegese seit der Aufklärung wesentlich von der früheren Exegese unterscheidet, sondern die mit der Aufklärung einhergehende Säkularisierung der Hermeneutik, die an die Auslegungsarbeit herangetragen wird. Diese säkularisierte Hermeneutik führt dazu, dass Exegese heute überwiegend von Gott redet, als ob es ihn nicht gäbe.

8. Literaturverzeichnis

- Rainer Albertz, 1996, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1*, ATD.E 8/1, Göttingen: V&R, ²1996.
- Emile M. Cioran, 2001, *Cahiers 1957–1972*, deutsche Übers. von Helena von der Heyden-Rynsch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
- Stefan Felber, 2016, "Hoc est in Christo ad literam factum" - Realistische Schriftauslegung bei Martin Luther, in: Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, HHSS, Berlin, New York: de Gruyter [im Druck].
- Johann Philipp Gabler, 1787, „Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“, in: Otto Merk (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und Exegese 2. Gesammelte Aufsätze 1998–2013*, Berlin: de Gruyter, 2015, 149–161.
- Sven Grosse, 2011, *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, STB 4, Wien, Berlin: LIT, 2011.
- Sven Grosse, 2015, Das Alte Testament als *Apχη* oder: Warum man auf das Alte Testament nicht verzichten kann, in: Jacob Thiessen, Harald Seubert (Hg.), *Die Königsherrschaft Jahwes. Festschrift zur Emeritierung von Herbert H. Klement*, STB 13, Wien: LIT, 2015, 239–258.
- Hugo Grotius, 1625/1950, *De iure belli ac pacis: libri tres – Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, hg. von Walter Schätzel, Tübingen: Mohr Siebeck, 1950.
- Benjamin Kilchör, 2015, *Mosetora und Jahwetora. Das Verhältnis von Deuteronomium 12–26 zu Exodus, Levitikus und Numeri*, BZAR 21, Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- Gerhard von Rad, 1957, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, München: Kaiser, 1957.
- Marius Reiser, 2007, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT 217, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Adolf Schlatter, 1896, „Die Heilige Geschichte und der Glaube“, in: Adolf Schlatter, *Die Bibel verstehen. Aufsätze zur biblischen Hermeneutik*, hg. von Werner Neuer, Gießen, Basel: Brunnen, 2002, 53–63.

- Charles H. H. Scobie, 2003, *The Ways of Our God. An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Johann Salomo Semler, 1771, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis*, Halle, 1771.
- Armin Sierszyn, 2015, Die Botschaft des Alten Testaments als Befreiung aus gnostischer Verwüstung, in: Jacob Thiessen, Harald Seubert (Hg.), *Die Königsherrschaft Jahwes. Festschrift zur Emeritierung von Herbert H. Klement*, STB 13, Wien: LIT, 2015, 275–308.
- Notger Slenczka, 2013, Die Kirche und das Alte Testament, in: Elisabeth Gräb-Schmidt, Reiner Preul, (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, MThSt 119, Leipzig: EVA, 2013, 83–119.
- Ernst Troeltsch, 1900, Über historische und dogmatische Methode der Theologie, in: Friedemann Voight (Hg.), *Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte*, UTB 2452, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 2–25.
- Walter Wink, 1973, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia: Fortress, 1973.
- Erich Zenger, 2012, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 11–36.

Benjamin Kilchör

Speaking about God, as if he would not exist. On contemporary Biblical exegesis

It is *opinion communis* in contemporary exegesis of the Bible that historical consciousness is the main characteristic of the interpretation of the Bible today. In opposition to this opinion, the author argues that ideological presuppositions of historical investigation in the Scriptures characterize Biblical exegesis. Kilchör starts his proof from the *etsi Deus non daretur* of Hugo Grotius („as if God would not exist“1625) and continues by explaining the importance of the famous criteria of analogy and correlation developed by Ernst Troeltsch (1900). He illustrates methodical atheism in five conflicting areas: 1. „Religious“ interpretation or revelation; 2. Descriptive or prescriptive exegesis; 3. Writing History of Religions or theology (Johann Philipp Gabler 1787); 4. Historical imagination or history; 5. Intention of the author or inspiration; 6. Reception history or preexistence of Christ. At the crossroads contemporary exegesis decided to speak about God, „as if he would not exist“.