

Michael Schneider
Michael Rydryck

Bibelauslegung

Grundlagen – Textanalysen – Praxisfelder





Michael Schneider / Michael Rydryck

Bibelauslegung

Grundlagen – Textanalysen – Praxisfelder

Mit 6 Tabellen

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Adobe Stock/michele goglio
Icons designed by Freepik from Flaticon

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-71699-2

Inhalt

Das Ziel dieses Buches	9
Teil A: Grundlagen	11
1 Von Texten und den Arten, sie zu lesen –	
Grundfragen biblischer Hermeneutik	12
1.1 Hermeneutische und methodische Grundlagen	12
1.2 Bibel, Text, Bibeltext	17
1.3 Exegetische Methoden	20
1.4 Übersetzungen	26
Literatur zum Weiterlesen	31
2 Von Texten und Kontexten – Lebenswelten und Enzyklopädien	37
2.1 Der Lebensweltbegriff und die Lebenswelten biblischer Texte	37
2.2 Biblische Texte als Quellen für die Erschließung von Lebenswelten	45
2.3 Lebenswelt als Horizont für die Erschließung biblischer Texte	47
2.3.1 Altorientalische/antike Lebenswelten als Auslegungshorizont ...	47
2.3.2 Rezeptionsgeschichtliche Lebenswelten als Auslegungshorizont	49
2.3.3 Gegenwärtige Lebenswelten als Auslegungshorizont	49
2.4 Aspekte biblischer Lebenswelten	50
2.4.1 Familie	50
2.4.2 Unser tägliches Brot	52
2.4.3 Armut und Reichtum	55
Literatur zum Weiterlesen	58
3 Von Texten und Textwelten – Intertextualität und Kanon	61
3.1 Texte und Textwelten	61
3.2 Grenzenlose Textbeziehungen: Intertextualität	66
3.2.1 Intertextualität als Konzept	66
3.2.2 Intertextualität und Exegese	68
3.3 Räume und Grenzen von Textbeziehungen: Kanon	73
3.3.1 Einblicke in die Kanongeschichte	73
3.3.2 Kanon und Kanonizität	76
Literatur zum Weiterlesen	81

Teil B: Textanalysen	85
4 Texte und ihre Strukturen – Syntagmatische Analysen	92
4.1 Was ist Syntagmatik?	92
4.2 Grundlagen der Syntagmatik: Übersicht über die Textstruktur	93
4.2.1 Erstes Lesen	93
4.2.2 Lese- und Hörpraxis	97
4.2.3 Wortschatz, Wortarten, Wortformen	98
4.2.4 Mikrotext und Makrotext	99
4.3 Syntagmatische Analyse und Handlungen	102
4.3.1 Elemente der Handlung	103
4.3.2 Erzählzeit und erzählte Zeit	103
4.3.3 Zeitstruktur und Handlungsstruktur	104
4.4 Syntagmatische Analyse und Figuren	108
4.4.1 Figurenbestand	108
4.4.2 Figurencharakterisierung und Figurenmerkmale	111
4.4.3 Figurenkonstellationen und Handlung der Figuren	112
4.5 Syntagmatische Analyse und Strukturen	116
4.5.1 Darstellung des Raums	117
4.5.2 Verknüpfung und Kohärenz	120
4.5.3 Stilmerkmale	121
4.5.4 Struktur und Gliederung	125
4.5.5 Textsorten	126
4.6 Zusammenfassung: Syntagmatik und Textauslegung	131
Literatur zum Weiterlesen	133
5 Texte und ihre Bedeutung – Semantische Analysen	135
5.1 Was ist Semantik?	135
5.1.1 Von Sinn und Bedeutung eines Textes	135
5.1.2 Frageperspektiven der Semantik	139
5.2 Grundlagen der Semantik: Wörter, Texte, Enzyklopädie	141
5.2.1 Textsemantik	141
5.2.2 Wortsemantik	145
5.2.3 Enzyklopädische Semantik	150
5.3 Semantische Analyse und Narratologie	154
5.3.1 Der Erzähler und die Erzählung	155
5.3.2 Die Figuren der Erzählung	161
5.3.3 Die Handlung und die Zeit der Erzählung	165
5.3.4 Der Raum der Erzählung	170
5.4 Zusammenfassung: Semantik und Textauslegung	174
Literatur zum Weiterlesen	176

6	Texte und ihre Leser – Pragmatische Analysen	178
6.1	Was ist Textpragmatik?	178
6.2	Grundlagen der Textpragmatik: Texte als Medien zur Kommunikation	183
6.3	Textpragmatik und Textauslegung	193
6.3.1	Leserlenkung durch Strukturen	198
6.3.2	Leserlenkung durch Textsorten	202
6.3.3	Leserlenkung durch (Wort-)Semantik	205
6.3.4	Leserlenkung durch Stimmungen	210
6.3.5	Leserlenkung durch Figurenzeichnung	213
6.3.6	Leserlenkung durch explizite Sprecherinstanzen	216
6.3.7	Leserlenkung durch Stilmittel	220
6.3.8	Leserlenkung durch Intertextualität und Umfeld der Aussage	222
6.3.9	Leserlenkung durch Performanz	227
6.4	Zusammenfassung: Pragmatik und Textauslegung	228
	Literatur zum Weiterlesen	231
	Teil C: Praxisfelder	233
7	Bibelauslegung und Bibeldidaktik	234
7.1	Bibeldidaktische Impulse in biblischen Texten	234
7.2	Bibeldidaktische Impulse der methodischen Bibelauslegung	247
7.3	Orte bibeldidaktischer Bibelauslegung	248
	Literatur zum Weiterlesen	250
8	Bibelauslegung und Gottesdienst	252
8.1	Die Bibel im Gottesdienst	252
8.1.1	Orte der Bibelauslegung	252
8.1.2	Bibelauslegung in gottesdienstlicher Praxis	255
8.1.3	Gottesdienstliche Praxis als Bibelauslegung	257
8.2	Die Bibel in den gottesdienstlichen Lesungen	263
8.3	Die Bibel in der Predigt	267
8.4	Die Bibel im Kirchenlied	270
	Literatur zum Weiterlesen	274
9	Bibelauslegung und Schriftgebrauch	276
9.1	Daten, Fakten und Fiktionen	276
9.2	Bibeltext und Geltung	279
9.3	Bibelauslegung und Schriftgebrauch	281
	Literatur zum Weiterlesen	282
	Literatur	284

Das Ziel dieses Buches

Die Texte der Bibel verstehen sich nicht von selbst. Sie müssen und können ausgelegt werden. Auf dieser Überzeugung baut dieses Buch auf und geht dem Thema *Bibelauslegung* in drei Abschnitten und neun Kapiteln nach. In Abschnitt A diskutieren wir wesentliche *Grundlagen* bzw. Grundfragen, die sich bei jeder Auslegung biblischer Texte stellen: Wer legt aus? Gibt es Verstehen ohne Auslegung? Wie werden auch biblische Texte immer schon ausgelegt, ohne dass dabei wissenschaftlich reflektierte Methoden zur Anwendung kommen? Wie unterscheidet sich mein Lesen von der Lektüre anderer Menschen anderer Zeiten und Kulturen?

Der reflektierte Umgang mit biblischen Texten gehört zu den elementaren Aufgaben von Theologen in der Praxis. Die Auslegung biblischer Texte ist explizit – in Predigt oder Unterricht – oder eher implizit – als Fundierung ethischer Positionen oder seelsorgerischen Handelns – im Alltag präsent. Exegetische Studien sind daher auf dem Weg ins Pfarramt und ins Lehramt verpflichtend. Allerdings scheinen die im Studium erworbenen exegetischen Methoden im Alltag oft kaum relevant zu sein. In den letzten Jahren wurden eine ganze Reihe von Einführungen in die exegetischen Methoden publiziert, die oft sehr spezifisch auf bestimmte Lehrformate, in jedem Fall aber auf universitäre Kontexte zugeschnitten sind. Sie bereiten Schritt für Schritt die Erstellung einer exegetischen Seminararbeit vor. Die in *Abschnitt B* vorgestellten *Methoden zur Textanalyse* haben eine andere Zielrichtung. Wir haben dabei solche Leserinnen in der kirchlichen und schulischen Praxis im Blick, die sich methodisch geleitet mit einem biblischen Text auseinandersetzen wollen, denen aber zugleich nicht mehrere Wochen (wie für eine exegetische Seminararbeit) dafür zur Verfügung stehen. Wir wollen methodische Schritte skizzieren für all diejenigen, die sich schon im Studium oder in der beruflichen Praxis »Handwerkszeug« für die selbstständige exegetische Arbeit an biblischen Texten wünschen. Die dargestellten Methoden orientieren sich an textanalytischen Ansätzen, die von der neueren Literatur- und Geschichtswissenschaft beeinflusst sind und fester Bestandteil aktueller Methodenbücher und gegenwärtiger Lehrpraxis geworden sind. Die einzelnen Schritte zur Textanalyse

werden an biblischen Texten, zumeist in unterschiedlichen Übersetzungen, entwickelt und an Beispielen aus dem Alten und Neuen Testament erprobt.

Auf den textanalytischen Methodenteil B folgt *Abschnitt C zu Praxisfeldern* der Bibelauslegung. Dieser Teil verdankt sich der Einsicht, dass Bibelauslegung kein Einbahnstraßen-Geschehen zwischen wissenschaftlich-theologischer Exegese und bloßer Vermittlung oder Anwendung in Gemeinde, Schule oder gesellschaftlichem Diskurs ist. Solange und weil biblische Texte relevant für die religiöse und kulturelle Praxis in der Gegenwart sind, gilt auch der umgekehrte Weg: Biblische Texte werden individuell und kollektiv immer schon ausgelegt und die wissenschaftliche Theologie kann von diesen Prozessen lernen und sie kritisch begleiten. Nur weil es Schriftgebrauch und Bibelauslegung in der Praxis gibt, lohnt sich theologisches Nachdenken darüber – nicht umgekehrt!

Um das Ziel einer praxisnahen exegetischen Methodenlehre zu erreichen, haben wir auf einiges verzichtet, das man in anderen Methodenbüchern findet – detaillierte Fußnoten, ausführliche Darstellungen der Forschungsgeschichte und längere Theoriedebatten. Wer diese vermisst, schaue in die Bücher, die wir in den *Literaturhinweisen* am Ende jedes Kapitels vorstellen. Zugleich bietet die Rubrik *Positionen* Ausschnitte aus ganz unterschiedlichen Büchern profilierter Autoren. Die *Impulse* und *Leitfragen* sollen auf unterschiedliche Art und Weise in Einzelaspekte einführen bzw. die Ausführungen strukturieren. Schließlich finden sich *Skizzen für die Praxis*, die vorgestellte Methoden zur Bibelauslegung an konkreten Texten erproben.

Seit nahezu 20 Jahren versuchen wir Autoren uns an der Kunst der Bibelauslegung, die nie in einer bloßen Technik aufgeht: im universitären Kontext, im Gespräch mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen in Gemeinde und Schule, in Fortbildungen für Lehrerinnen sowie Pfarrer. Diese unterschiedlichen Kontexte und die gemeinsame Arbeit am biblischen Text haben die Anregung für dieses Buch gegeben. Wir wollen Lust machen auf das eigenständige Lesen und Auslegen biblischer Texte neben der Kommentarliteratur und über die Vorgaben von Predigt- und Unterrichtshilfen hinaus.

Viele Menschen haben die Entstehung dieses Buches durch Lektüre und Gespräch sowie Anmerkungen und Korrekturen begleitet. Unser besonderer Dank gilt Dominic Blauth, Ricarda Bosse, Malte Dücker, Lukas Link, Volker Manthey, Zacharias Nesperke, Hannah Neumeier, Ayla Rehn, Simone Schneider sowie vielen Studierenden am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Wir bedanken uns herzlich bei Vandenhoeck & Ruprecht, insbesondere Jana Harle, für die sehr gute Zusammenarbeit.

Michael Schneider & Michael Rydryck Frankfurt am Main, im Sommer 2021

Teil A: Grundlagen

1 Von Texten und den Arten, sie zu lesen – Grundfragen biblischer Hermeneutik

»Verstehst du eigentlich, was du da liest?«
(Apg 8,30; BasisBibel)

1.1 Hermeneutische und methodische Grundlagen

Die Texte der Bibel sind (immer noch) fester Bestandteil des kulturellen Wissens und Denkens in Deutschland, Europa und weit darüber hinaus. Sie kommen explizit etwa in Gottesdiensten oder im Religionsunterricht vor. Noch stärker sind sie aber in ganz unterschiedlicher Weise Voraussetzung für das Verstehen lebensweltlicher Kontexte in Kunst, Musik, Literatur, Alltagssprache etc.



Impuls

Bibelübersetzung und Bibelgebrauch

Ein Gespräch mit einem Kirchenältesten in einer hessischen Landgemeinde – es geht um die Bibel, genauer: Bibelübersetzungen. Das Thema eines informativen Gemeindeabends lässt den älteren Herrn aufgebracht, ja zornig werden: »Das finde ich nicht richtig! Mein ganzes Leben hat mich dieser Psalm begleitet und jetzt haben die das so sehr verändert. Das ist nicht richtig!« Konkreter Anlass für diese emotionale Reaktion ist eine Abweichung im Bibeltext zwischen der Lutherübersetzung von 1912 und der Lutherübersetzung von 1984:

Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, und wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen; denn es fährt schnell dahin, als flögen wir davon.
(Ps 90, 10; Lutherbibel 1912)

Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, und was daran köstlich scheint, ist doch nur vergebliche Mühe; denn es fährt schnell dahin, als flögen wir davon.
(Ps 90, 10; Lutherbibel 1984)

Die inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Textfassungen liegen auf der Hand: hier das Lob eines arbeitsreichen Lebens – dort das Eingeständnis der Vergänglichkeit aller Mühe. Für diesen Mann war dieser eine Vers ein existenzieller Leitvers, dessen zentrale Aussage durch eine (philologisch zutreffende) Korrektur der Übersetzung nun zunichtegemacht wurde.

Zwei Aspekte werden in dieser kurzen Szene besonders deutlich: Die Wahrnehmung des Textes geschieht zum einen nicht in einer wissenschaftlichen Perspektive, sondern ist emotional von konkreten, subjektgebundenen und lebensgeschichtlich verankerten Leseerfahrungen geprägt. Und diese Erfahrungen werden nicht zuletzt davon bestimmt, welche Geltung einem Text zugeschrieben wird. Das gilt, unabhängig von der Bibel, für alle Texte, ist aber für biblische Texte in besonderem Maße zutreffend: Das, *woran ich mein Herz hänge*, soll in gewissem Sinne möglichst nicht kritisiert, nicht verändert, nicht hinterfragt werden. Es soll vielmehr gelten, wie es vermeintlich stets gegolten hat.

Zum anderen liegt in der Szene auch eine Anfrage verborgen: »Die haben das verändert.« – Mit diesem ebenso empört wie hilflos wirkenden Satz ist zugleich die Frage gestellt, wer überhaupt das Recht hat, etwas an einem biblischen Text (wohl gemerkt: an einer Übersetzung) zu verändern. Für den Kirchenältesten war die Lutherübersetzung von 1912 der in gewissem Sinne *heilige*, weil immer wieder gelesene, gehörte und damit normativ gesetzte, gültige Text.

Im exegetisch methodischen Proseminar an der Universität, in dem Theologiestudierende lernen, sich fachwissenschaftlich mit einem Text aus dem Neuen oder Alten Testament auseinanderzusetzen, sind die Verstehensvoraussetzungen auf den ersten Blick weniger emotional und damit vermeintlich klarer: Die Auslegung der Texte folgt im besten Fall wie in anderen Fachdisziplinen nach wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsethisch fundierten Grundsätzen. Mag der Literaturwissenschaftler auch Goethe hochschätzen und Kafka verachten, er wird trotzdem deren Werke nach gewissen Standards analysieren. Eine Historikerin kann als Person eine glühende Verehrerin von Napoleon sein, sie wird dennoch als Historikerin dessen Leben und Wirken weitestgehend objektiv, wenigstens aber nach intersubjektiv nachvollziehbaren Maßstäben beschreiben müssen.

In gleicher Weise kann man zu Recht von Theologinnen erwarten, dass sie auf der Basis eines bestimmten exegetischen Methodenrepertoires biblische Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie andere Texte aus den Lebenswelten der Bibel fachgerecht analysieren. Allerdings kann dieser wissenschaftliche Umgang mit biblischen Texten in der konkreten Praxis sehr unterschiedlich aussehen: So kann man etwa die Struktur eines Textes analysieren oder

unterschiedliche Stufen der Textentwicklung separieren, Kommentare verfassen, Theologien eruieren oder den Text in andere Sprachen übersetzen.

Für die unterschiedlichen (Interpretations-)Ziele gibt es unterschiedliche Methoden. Schon das griechische Wort *Methodē* (*met'hodos*) bedeutet »mit« oder »auf einem Weg«. Methoden im Wortsinn definieren und beschreiben also Wege zu einer Interpretation. Abhängig von dem jeweiligen Ziel benötigt man unterschiedliche Methoden und abhängig von der gewählten Methode gelangt man zu unterschiedlichen Ergebnissen. Da es auch mit Blick auf biblische Texte eine Vielfalt von Interpretationszielen gibt, hat man es immer schon mit einer ebenso produktiven wie spannungsreichen Fülle von teils expliziten und teils impliziten Methoden zu tun.

Damit haben wir einen ganz wesentlichen Punkt für eine biblische Hermeneutik benannt: Wer anerkennt, dass es eine Vielfalt zwar unterschiedlicher, aber legitimer Interessen und Interpretationsziele gibt, wird gleichermaßen die Interpretationsoffenheit der Texte und das Nebeneinander verschiedener Methoden akzeptieren und voraussetzen. Das heißt mit Blick auf jeden konkreten (biblischen) Text: Man wird sich von der Idee einer einzigen, eindeutigen und ein für alle Mal fixierbaren Interpretation zugunsten einer fortwährenden Lektüre- und Interpretationspraxis verabschieden müssen. Indem man aber die Methoden für diese Praxis offenlegt, wird aus dem Nebeneinander subjektiver Interpretationen ein für andere nachvollziehbares, intersubjektiv kommunizierbares und damit gemeinschaftsbezogenes Auslegungsgeschehen.

Es ist ein Kennzeichen des wissenschaftlich-theologischen Textgebrauchs, dass man die Grundlagen und Ziele des eigenen Fragens – und damit die eigenen Methoden – offenlegt. Gleiches gilt aber auch für den Bezug auf biblische Texte und deren Interpretation außerhalb des akademischen Diskurses: Das eigene Interesse, die eigene Perspektive, die eigene (i. d. R. implizite) Hermeneutik sollte vor sich selbst und anderen offengelegt und im Diskurs kommuniziert werden – Pfarrer und Lehrerinnen haben die theologische Kompetenz solche Gespräche anzuleiten.

Die Frage nach dem Verstehen von (biblischen) Texten führt, so haben wir gesehen, zur Frage nach den Methoden, um zu verstehen. Die Vielfalt methodischer Perspektiven und möglicher Interpretationen führt indes zu der Problematik, die unterschiedlichen Wege und Positionen zueinander in Beziehung zu setzen und sie in ihrer Unterschiedlichkeit ethisch zu beurteilen. Einen Entwurf einer *Ethik der Interpretation* hat Stefan Alkier vorgelegt; seinen Ansatz stellen wir in der Rubrik *Positionen* kurz vor.



Positionen – Stefan Alkier (2010a, S. 65 f.): Ethik der Interpretation

»Methoden reagieren auf Fragestellungen, die sich aus der Realität des Lebens ergeben. Bevor Methoden entwickelt werden, werden Probleme wahrgenommen, die durch die Anwendung der Methoden gelöst werden sollen. Methoden sind operative Verfahren. Sie benennen weder das Problem, auf das sie hin konstruiert werden, noch ihr Ziel und nicht einmal die Bedingungen, unter denen dieses Ziel erreicht werden kann. Diese prinzipiellen Aufgaben bearbeitet die Hermeneutik, die Lehre vom Verstehen. Sie fragt etwa danach, was denn überhaupt Verstehen ist und unter welchen Bedingungen Verstehen möglich wird. Heißt einen Text zu verstehen, seinen Autor zu verstehen? Gibt es nur eine oder doch mehrere plausible und akzeptable Möglichkeiten, einen Text zu verstehen? Ebenso muss gefragt werden: Was heißt überhaupt »Übersetzen« und unter welchen Bedingungen wird Übersetzen ermöglicht? Ist Übersetzen überhaupt möglich? Heißt einen Text zu übersetzen, die Intention des Autors in die neue Sprache zu transponieren? Gibt es dann idealiter nur eine wahre Übersetzung, oder lässt sich das in einer anderen Sprache Formulierte auf verschiedene, aber gleichermaßen legitime Art und Weise in der neuen Sprache zum Ausdruck bringen? Solche Fragen können nicht methodisch, sondern nur hermeneutisch bzw. übersetzungstheoretisch beantwortet werden und von ihrer Beantwortung hängt die Konstruktion bzw. die Wahl von Methoden ab. Vertritt z. B. jemand die hermeneutische Position, einen Text zu verstehen, heißt, die Intention des Autors zu rekonstruieren, so muss er nun Methoden finden, die dieses Ziel zu realisieren helfen. Wer hingegen der hermeneutischen Auffassung ist, einen Text zu verstehen, heißt, seine Zeichenbezüge zu erforschen, wird nach Methoden suchen müssen, die das leisten. Methoden basieren auf expliziten oder auch impliziten hermeneutischen Grundentscheidungen. Diese wiederum verdanken sich häufig ethischer Überzeugungen. Der Appell etwa, dem Text gerecht zu werden und ihm durch die eigene Auslegung keine Gewalt anzutun, lässt sich nicht hermeneutisch, sondern nur ethisch begründen. Hier kommen dann interpretationsethische Grundentscheidungen zum Tragen, wie ich sie in einem früheren Aufsatz in der ZNT formuliert habe: Methoden sind daher kommunikative Spielregeln, die das Spiel erst ermöglichen und die der notwendigen Ernsthaftigkeit jedes Spieles entsprechen. Sie begrenzen die Willkür des Einzelnen zu Gunsten der Vor-Gabe des Auslegungsgegenstandes (Realitätskriterium) und zu Gunsten der Gemeinschaft der Rezipierenden (Sozietskriterium). Sie fungieren als die gemeinschaftliche Wahrheitssuche ermöglichende Diskursregeln, die offenlegen sollen, wie es zur je eigenen Interpretation gekommen ist. Sie sind die Absage an jede Genieästhetik, die immer behaupten muss, geistige Prozesse seien nicht erlernbar. Gegen die Aristokratie der Genieästhetik setzten sie die von allen einseh- und erlernbaren Regeln des plausibel argumentierenden und deshalb Gemeinschaft bildenden Diskurses (Kontextualitätskriterium).

1) Realitätskriterium: Eine Interpretation ist gut, wenn sie danach strebt, den Interpretationsgegenstand als real vorgegebenes Anderes, vom Ausleger Unterschiedenes in gewisser Hinsicht darzustellen und diesem Anderen mit Respekt gegenübertritt.

2) Sozietätskriterium: Eine Interpretation ist gut, wenn sie sich als ein Beitrag zu einer gemeinschaftlichen Wahrheitssuche versteht, und andere Interpretationen, auch wenn sie im Ergebnis nicht geteilt werden, als Beitrag zu dieser vom Objekt motivierten Wahrheitssuche respektiert.

3) Kontextualitätskriterium: Eine Interpretation ist gut, wenn sie ihre kulturelle und das heißt auch ihre politische Verortung offenlegt und sich als ein Beitrag zur kommunikativen Erschließung der Welt präsentiert.«

Der Mann aus der Eingangsszene empfindet die philologisch korrekte Änderung der Übersetzung als das, was sie ja tatsächlich ist: als einen massiven Eingriff in den deutschen Bibeltext, der dessen Semantik und Pragmatik entscheidend verändert. Auch Übersetzen ist daher immer ein Akt der Interpretation, dessen Relevanz gerade in gemeindlichen Kontexten nicht unterschätzt werden sollte. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels kommen wir noch einmal ausführlicher auf das Thema Übersetzung zurück.

Aus unserer Beispielszene, dem Entwurf einer Ethik der Interpretation und den wenigen einführenden Bemerkungen zur Hermeneutik ergeben sich eine Reihe von Leitfragen, die in den folgenden Abschnitten diskutiert werden sollen:

Leitfragen

- Gibt es richtige und falsche Interpretationen und Auslegungen?
- Wie ist das Verhältnis von Übersetzen und Interpretieren näher zu bestimmen?
- Braucht es für biblische Texte eine besondere Form der Auslegung?
- Worin unterscheiden sich wissenschaftliche Exegese und Bibelgebrauch als Teil religiöser Praxis in Gottesdienst, Schule oder Alltag?

1.2 Bibel, Text, Bibeltext

Nimmt man die Bibel in die Hand, um sie auszulegen, hat man es mit einem Text zu tun. Die Bibel wird im privaten und öffentlichen Raum als Text gelesen; die wissenschaftliche Exegese der Gegenwart analysiert die Texte der Bibel als Texte. Die Bibel sowohl in ihren Einzelschriften als auch in ihrer Gesamtheit ist Text – das ist keine banale Feststellung und auch keine Selbstverständlichkeit. Drei daraus resultierende Aspekte für unser Projekt einer *Bibelauslegung* sollen im Folgenden bedacht werden.

Erstens setzt jede Bibelauslegung einen real wahrnehmbaren und entzifferbaren Text voraus, kann also erst dann beginnen, wenn eine Textbasis gefunden ist. Psalm 90 in der Lutherübersetzung 1912 und Psalm 90 in der Lutherübersetzung 2017 sind zwei unterschiedliche Texte, die sich zwar auf einen gemeinsamen hebräischen Text (wiederum ein anderer Text!) beziehen. Diese Texte unterscheiden sich aber und stellen daher auch die Frage nach der jeweiligen Geltung (Kapitel 7). Die Leser, die an dieser Stelle – vielleicht in Erinnerung an ihr exegetisches Proseminar – eine Einführung in die Textkritik erwarten, werden allerdings enttäuscht werden. Die seit der Alten Kirche beständig und mit unterschiedlichsten Methoden durchgeführte Textkritik ist kein Bestandteil, sondern die notwendige Voraussetzung jeder Bibelauslegung, nicht zuletzt aus dem einfachen Grund, dass die biblischen Texte uns nur in Abschriften überliefert sind und die entsprechenden Handschriften nicht jeder zur Verfügung stehen. Die aktuellen Urtextausgaben des Neuen Testaments sind das Ergebnis textkritischer Arbeit, die sich dabei auf Handschriften unterschiedlicher Herkunft, Zeit und Qualität bezieht, diese auswertet und so zu einem rekonstruierten Urtext gelangt. Diese Arbeit ist nötig und sinnvoll, weil von keinem biblischen Buch ein Original erhalten ist.

Auch das (Re-)Konstruieren einzelner Textschichten und damit virtueller Texte hinter den überlieferten Endtexten oder gar der Versuch, ganze, nicht in den Quellen überlieferte Texte – wie etwa die Logienquelle Q im Rahmen der Zwei-Quellen-Theorie – zu (re-)konstruieren, schafft daher zuallererst die Voraussetzung für deren Auslegung. Selbst wenn es die Quellenlage zulässt, die Entstehungsgeschichte eines vorliegenden Textes nachzuzeichnen, ist diese bloße Beschreibung der Textgenese noch keine Textauslegung. Dafür müssten, als Folgerung aus der angenommenen Textgenese, zuerst neue, virtuelle Texte (etwa die sogenannte Grundschrift und deren redaktionelle Fortschreibungen) identifiziert und anschließend als eigenständige Texte ausgelegt werden. Darüber hinaus stellt aber auch jede Übersetzung (Kapitel 1.4) einen neuen Text zur Verfügung, der dann Grundlage einer Auslegung sein kann.

Zweitens beschreibt die Aussage, die Bibel sei ein Text, eine dezidierte Position: Biblische Texte sind in dieser Perspektive vergleichbar mit allen anderen Texten, es bedarf keiner *hermeneutica sacra*, keiner besonderen, »heiligen« Auslegungskunst für die Bibelauslegung. Diese grundlegende Annahme hat Folgen auf verschiedenen Ebenen: Begreift man die Bibel in diesem Sinne als Text, setzt man voraus, dass man sie mit Methoden der Literaturwissenschaft oder der Geschichtswissenschaft analysieren kann, und zwar analog zu Texten von Homer, Herodot, Cicero, Shakespeare, Goethe, Dostojewski oder Tolkien. Zugleich geht man davon aus, dass die Texte von menschlichen Autoren unter den lebensweltlichen, kulturellen und literarischen Bedingungen ihrer Zeit verfasst wurden, ganz unabhängig von der Frage, ob wir diese als Personen benennen oder rekonstruieren können. Auch wenn man in theologischer Perspektive begründet diskutieren muss, inwieweit die Bibel *Gottes Wort* ist: Als Text ist sie *Menschenwort*, das unter bestimmten kommunikativen Bedingungen zum Wort Gottes werden kann. Daher gilt auch für die Leserschaft biblischer Texte: Weil die Bibel ein Text ist, der von menschlichen Autoren verfasst wurde, bedarf es keiner besonderen geistlichen Autorität, um sie in diesem Sinne lesen und verstehen zu können. Natürlich ist es aufgrund der notwendigen Interaktion von Text und Leserinnen im Akt des Lesens dennoch nicht egal, ob die Bibel von einer Christin oder einem Atheisten, im Gottesdienst, im Unterricht oder im Hauskreis gelesen wird. Unterschiedliche Voraussetzungen prägen jede konkrete Bibelauslegung und in den unterschiedlichen Kontexten kommt dem biblischen Text eine unterschiedliche Geltung zu. Die wichtige und bei religiösen Texten unumgängliche Frage nach der Geltung einer Lektüre ist aber der Bibelauslegung (zeitlich) nachgeordnet und nicht deren Voraussetzung.

Spätestens an dieser Stelle wird offenbar, dass wir als westeuropäische, deutschsprachige, konfessionell geprägte, an kirchlicher Praxis orientierte und an einer theologischen Fakultät einer staatlichen Universität arbeitende Autoren im 21. Jahrhundert mit dieser Perspektive auf den Bibeltext eine ebenso text-theoretische wie theologische Position vertreten. Diese Position ist weder in der Geschichte der Bibelauslegung, also im historischen Längsschnitt, noch im milieu- und kulturübergreifenden Querschnitt der Gegenwart selbstverständlich oder gar Konsens. Wenn wir hier von der Bibel als Text sprechen, setzen wir einerseits voraus, dass ein solcher Text wirklich materialiter vorliegt (über welche Schritte auch immer er entstanden ist) und dass dieser Bibeltext denselben Verstehensbedingungen unterliegt wie andere Texte auch.

Während die unter Erstens und Zweitens genannten Aspekte die grundlegenden Rahmenbedingungen des Text-Seins, d. h. der Textualität der Bibel und ihrer Einzeltexte abgesteckt haben, führt der dritte Aspekt direkt zu einer

Definition: Was verstehen wir hier und im Folgenden überhaupt unter Text? Zur Orientierung in dieser Frage kann schlicht die Übersetzung des lateinischen *textus* mit »Gewebe/Geflecht« bzw. »Gefüge/Muster« dienen. Wenn wir im Folgenden von Text bzw. Bibeltext sprechen, meinen wir ein Geflecht von sprachlichen Zeichen, das als zusammenhängendes Muster wahrnehmbar und entzifferbar ist. Diese »internen« Merkmale eines Textes grenzen unsere Textdefinition von einem rein historischen Textverständnis ab, das den Text nicht als Geflecht, sondern als Quelle, d. h. als Gefäß zur Überlieferung von Einzel-elementen beschreibt. Wir grenzen damit unser Textverständnis zugleich von einer kultursemiotisch weiten Textdefinition ab, für die alle kulturellen Phänomene als Texte bezeichnet und als solche gelesen werden können.

Neben den genannten internen Merkmalen eines Textes ist aber noch auf zwei externe Merkmale hinzuweisen, die sich daraus ergeben, dass Texte als Medium zur Kommunikation verstanden werden. Ein Text ist insofern Medium als er auf etwas Vorgegebenes Bezug nimmt (Referenz). Ein Text beschreibt ein Objekt in bestimmter Hinsicht, er ordnet darauf bezogene Argumente, stellt Aspekte eines Ereignisses dar und erzählt eine Geschichte in bestimmter Perspektive. Kein Text ist dabei aber identisch mit diesem vorgegebenen Referenzpunkt. Was bei bestimmten Textgenres unmittelbar einleuchtet – die Aufbauanleitung eines Schrankes ist etwas anderes als der Schrank selbst – muss man sich bei erzählen- und historischen Texten immer wieder bewusst machen: Die Geschichte, die erzählt wird, ist nicht identisch mit dem Text. Besonders eindrücklich sieht man dies an einem biblischen Beispiel: Während wir oft davon auszugehen scheinen, dass die Geschichte, die den Evangelien zugrunde liegt, eine identische ist, sind die Texte der vier kanonischen Evangelien doch unterschiedlich.

Dass Texte hier als Medium verstanden werden, bedeutet, dass sie als Zeichengeflechte Teil eines kommunikativen Geschehens sind. Um von *Text* zu sprechen, braucht es Rezipienten, die in der Lage sind, in der Menge der aneinandergereihten Buchstaben einen Zusammenhang wahrzunehmen und das ihm vorliegende Zeichengeflecht somit überhaupt als Text zu identifizieren. Das setzt nicht in jedem Fall konkrete lesende Personen voraus, wohl aber die theoretische Vorstellung, welche Lesekompetenz benötigt wird, um einen vorgegebenen Text als Text zu lesen. Nur weil unsere Lesekompetenz in gewisser Hinsicht Schnittmengen mit der angesprochenen Leserschaft etwa des Römerbriefs aufweist, können wir diesen Text in kommunikativer Hinsicht lesen. In der Praxis der Bibelauslegung können wir nun zum einen versuchen, dem vom Römerbrief (vom Text, nicht vom Autor!) intendierten Leserinnen möglichst nahezukommen. Zum anderen wird es uns ermöglicht, den Text als Kommunikationsangebot für unsere jeweilige Gegenwart zu lesen.

In der Übersicht gehen wir also von folgendem Textmodell aus:

Text/Textualität	intern: Zusammenhang/Kohärenz Geflecht/Struktur Entzifferbarkeit/Lesbarkeit Sprachlichkeit der Zeichen
	extern: Medium in Bezug auf etwas Vorgegebenes (Referenz) Medium in Bezug auf eine Kommunikationssituation (Leserkonstruktion/Rezeptionsabhängigkeit)

1.3 Exegetische Methoden

Die bisherigen Überlegungen zu Text und Hermeneutik haben gezeigt: Verstehen versteht sich nicht von selbst. Jede Lektüre eines (biblischen) Textes lebt von Voraussetzungen – ganz grundlegenden wie der Lesefähigkeit und der Kenntnis einer Sprache bis hin zu sehr komplexen Interpretationsleistungen. Jede Lektüre lebt auch von den Vorannahmen, den Interessen und den Zielen, die damit verbunden sind: Biblische Texte werden in unterschiedlichen Kontexten (Gemeinde, Schule, Universität, Gesellschaft) gelesen, während die Bedingungen dieser Lektüren zumeist implizit bleiben. Das obige Beispiel der vehementen Reaktion des Kirchenältesten auf die Änderung einer Übersetzung zeigt, dass wir in der gemeindlichen oder schulischen Praxis immer schon auf implizite Annahmen über den richtigen oder falschen, erlaubten oder unerlaubten, den schwierigen und zuweilen verfremdenden Umgang mit biblischen Texten stoßen.

Bevor wir uns jedoch in der theologischen Exegese mit expliziten Methoden den Texten annähern, werden die biblischen Texte immer schon gelesen: in der selbstständigen Lektüre, vor allem aber im gottesdienstlich-liturgischen Rahmen. Seit den Anfängen der frühchristlichen Textproduktion war der überwiegende Teil biblischer Texte für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt und wurde in diesem Kontext rezipiert. Ihre normative und lebenspraktische Geltung erhalten die Bibeltexte zunächst nicht dadurch, dass sie als kanonisch anerkannt und in ein Buch aufgenommen wurden, sondern dadurch, dass sie im Gottesdienst als bedeutsame und für die dort Versammelten verbindliche Texte, als *Heilige Schrift* gelesen und rezipiert wurden.

Was aber ist dann das eigentlich exegetische Interesse an biblischen Texten? Was sind die Kompetenzen, die universitäre Bibelwissenschaft von Studierenden, von Dozierenden, und infolge der Ausbildung von Pfarrerinnen sowie von

schulischen Lehrkräften in der Praxis, ja sogar von Schülern, von Prädikantinnen und Gemeindemitgliedern erwartet? Ist es die Aufgabe einer Pfarrerin vor Ort, gefragt oder ungefragt realgeschichtliche Hintergrundinformationen zu biblischen Texten bereitzustellen? Hat universitäre Theologie die Aufgabe, Übersetzungen als richtig oder falsch zu bewerten? Ist der exegetisch (aus-)gebildete Theologe in Schule und Gemeinde ein Historiker mit Spezialgebiet »Welt der Bibel«, der im Zweifelsfall erklären kann, wer die Pharisäer waren, warum die Samariter niemand mochte und die Römer noch viel weniger? Wozu soll man sich im Studium, in der Unterrichtsvorbereitung oder gar im Alltag mit Exegese beschäftigen? Was macht exegetische Arbeit aus? Was trägt sie aus?

Mit diesen Fragen sind wir mittendrin in der Frage nach dem Erkenntnisinteresse und dem Erkenntnisgewinn bibelwissenschaftlichen Arbeitens. Zwei Punkte sind hier grundlegend zur Kenntnis zu nehmen:

- Biblische Texte sind (wie andere Texte auch) perspektivisch, nehmen Positionen und Perspektiven ein, verurteilen andere Positionen. Sie haben eine eigene Stimme. Gleichzeitig hat sich in der Kirche das Prinzip des Kanons entwickelt, das die Vielstimmigkeit der Texte respektiert, unterschiedliche Positionen nebeneinanderstehen lässt, zugleich aber die Vielstimmigkeit begrenzt und sich von bestimmten Positionen auch abgrenzt.
- Bei jeder Lektüre der Bibel – sei sie wissenschaftlich oder nicht – nähern wir uns den Texten aus einer bestimmten Perspektive. Das griechische Lehnwort *Methode* meint ja – wie oben dargestellt – genau dies: »einem bestimmten Weg folgen«. Kennzeichen wissenschaftlicher Bibellektüre ist es dabei, sich diesen Weg bewusst zu machen und die Perspektivität immer wieder zu hinterfragen.

Die Leitperspektive der westlichen Theologie auf die Texte der Bibel war in den letzten zwei Jahrhunderten eine historisch-kritische. Die meisten verbinden daher mit Exegese bzw. Bibelwissenschaft automatisch eine historisch-kritische Exegese, und damit nicht nur *einen*, sondern *den* dominierenden Zugang zu den alt- und neutestamentlichen Texten der letzten 200 Jahre. Und tatsächlich ist die Bedeutung historischer-kritischer Exegese für die Bibelwissenschaft kaum zu überschätzen: Historisch-kritische Hermeneutik war nicht nur über eine lange Zeit prägend für universitäre Theologie und hat die Bedeutung deutschsprachiger Theologie weltweit begründet. Unmittelbar mit historischer Kritik hängt auch die Etablierung der separaten theologischen Disziplinen *Alttestamentliche Wissenschaft* und *Neutestamentliche Wissenschaft* zusammen. So wurden etwa die ersten Lehrstühle für Neues Testament Anfang des 19. Jahrhunderts aufgrund der neuen Erkenntnisse historischer Kritik eingerichtet.

Ein kritisches Hinterfragen historischer Kritik stellt daher die Kindheit einer ganzen Zunft zur Disposition und wird gerade im deutschsprachigen Raum weithin als Kritik an den Grundfesten von Exegese und Theologie insgesamt (miss-)verstanden. Viele Theologen in Schule und Gemeinde haben irgendwann einmal in ihrem Studium eine historisch-kritische Exegese verfasst, zumeist ohne dass im Studium oder auch danach nach dem zugrunde liegenden Erkenntnisinteresse dieser Methode gefragt worden wäre. Dabei ist es dieses eine, gemeinsame Erkenntnisinteresse, das es überhaupt berechtigt und sinnvoll erscheinen lässt, von »historisch-kritischer Methode« im Singular und nicht von weithin separaten historisch-kritischen Methoden (im Plural) zu sprechen. Das gemeinsame Erkenntnisinteresse von Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionskritik ist die Rekonstruktion eines ursprünglichen, geschichtlich zu eruierenden Textsinns, wie im Historismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts allgemein üblich. Diese Perspektive, die den *Ursprung* als Ort des Reinen und Unverfälschten identifiziert, ist eine zutiefst konfessionell bestimmt protestantische Perspektive; im ursprünglichen biblischen Text liegt die (eine, objektiv bestimmbare und maßgebliche) Wahrheit, alle nachfolgende Tradition ist letztlich Verfallsgeschichte.

Die Suche nach dem ursprünglichen Wortlaut und dem historischen Sinn des Textes, dem alle genannten Methodenschritte auf je eigene Weise dienen, war aber wiederum kein Selbstzweck. Ziel historisch-kritischen Fragens ist es vielmehr, über den ursprünglichen Text hinaus Rückschlüsse auf die durch den Text zur Sprache kommende Intention des Autors und in einem weiteren Schritt auf die Trägerkreise dieses Textes, in unserem Fall das *Urchristentum* zu ziehen. Das tiefere Interesse historisch-kritischer Methoden erschöpft sich daher keineswegs mit dem Text als solchem, sondern zielt auf die Rekonstruktion der sozialen, politischen, religiösen Lebensumstände und Anschauungen einer bestimmten Personengruppe. Der biblische Text selbst in seiner vorgegebenen Struktur ist nicht das primäre Objekt des Interesses und steht nicht im Fokus historisch-kritischen Arbeitens. Der Text wird vielmehr zur Quelle für etwas »hinter dem Text«.

Die historisch-kritische Methodik betreibt somit das Geschäft einer dreifachen Rückfrage hinter den konkret vorliegenden biblischen Text:

1. vom vorliegenden Text auf den rekonstruierten ursprünglichen Text,
2. vom rekonstruierten ursprünglichen Text auf den Autor und dessen Intention,
3. vom Autor und dessen Intention auf die ursprüngliche Zielgruppe bzw. die Trägerkreise, das Urchristentum.

Die drei Rückfragen lassen erkennen, dass das historisch-kritische Methodeninventar zunächst mit Blick auf die Texte des Neuen Testaments entwickelt, dann aber zunehmend auch zur Analyse alttestamentlicher Texte verwendet wurde. Der kanonische Zusammenhang der Texte bleibt in der Regel unberücksichtigt, da er der Fragerichtung historischer Kritik entgegensteht. Die historisch-kritische Perspektive auf biblische Texte und Texte überhaupt, die zunächst einmal erheben möchte, was »der Autor damit sagen wollte«, ist allerdings nicht nur exegetisch-forschungsgeschichtlich bedeutsam, sondern prägt und prägt das Denken in den verschiedenen Wissenschaften über Jahrzehnte und Jahrhunderte. Genau in die Zeit der sich formierenden historischen Kritik innerhalb der Theologie fällt auch die juristische Entwicklung der bis zur Gegenwart gültigen Grundsätze des Urheberrechts: Das uneingeschränkte Recht am Text (am Bild, an der Komposition) fällt dem Urheber (Autorin, Maler, Komponistin) zu. An dieser Stelle wird deutlich, dass auch gegenwärtiges Denken und gegenwärtige Praxis außerhalb der Theologie beispielsweise bei der Frage nach Plagiaten stark von grundlegenden Ideen historisch-kritischen Denkens geprägt sind. Das Recht an einem Text, im juristischen Sinn, aber auch mit Blick auf die Deutungshoheit, kommt allein dem Autor zu. Der Anwältin in Urheberrechtsprozessen entspricht der Exeget in Deutungsfragen. Indes unterscheidet sich die Zitierpraxis in biblischer Zeit ganz erheblich vom deutschen Urheberrechtsgesetz: Häufiges, unmarkiertes Zitieren anderer Texte galt hier gerade als respektvoll und überdies als notwendig, um Texte über den engen Rahmen ihrer Entstehung hinaus zu tradieren und zu aktualisieren. Dieser Zitierpraxis sind oft auch Predigten bis heute verpflichtet, wenn biblische Verse immer wieder zitiert werden, ohne dass der Predigende ständig darauf hinweist, dass nun ein Zitat folgt.

Historisch-kritische Exegese möchte im Wortsinn *Ex-egese* sein, indem sie bestrebt ist, etwas aus dem Text *herauszulesen*, und zwar etwas, das hinter dem Text steht. Im Einklang mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts gilt das Erkenntnisinteresse einer Religionsgeschichte des Urchristentums und dem kritischen Fingerzeig auf den »garstigen Graben« (Lessing) zwischen dem damaligen und dem gegenwärtigen Christentum.

Historische Kritik kann (und will!) keine Texte als Texte auslegen, möchte den Text nicht befragen, sondern hinter ihn zurückfragen. In diesem Sinne wird auch der Begriff der *Kritik als Scheidung* verwendet. Die historisch-kritische Methode liefert Indizien für die Scheidung zwischen Ursprünglichem und Nicht-Ursprünglichem, zwischen Echtem und Unechtem, zwischen Verbindlichem und Unverbindlichem.

Weil historische Kritik Texte nicht in diesem Sinne interpretieren will und kann, entsteht in der Praxis genau an dieser Stelle vielfach Unbehagen:

- wenn Studierende nach einer Textkritik, einer Literarkritik, einer Formkritik und einer Redaktionskritik plötzlich eine »abschließende Gesamtinterpretation« oder »hermeneutische Besinnung« leisten sollen, die überhaupt nicht vorbereitet ist;
- wenn Studierenden, die keine Kenntnisse der alten Sprachen erworben haben, gänzlich die Fähigkeit zu einem kritischen Umgang mit der Bibel bzw. den Heiligen Schriften abgesprochen wird (auch und gerade an protestantischen Ausbildungsstätten);
- wenn die historisch-kritischen Methodenschritte schon im universitären Kontext in der konkreten homiletischen oder religionspädagogischen Arbeit keine hinreichende Wegbereitung oder gar Impulse zu leisten vermögen;
- wenn der Ansatz historischer Kritik keine adäquate Basis für die Interpretation eines biblischen Textes für eine Unterrichtseinheit zu liefern vermag und Bezüge kurzschlüssig auf der Ebene »Dasselbe Problem, das die damals hatten, haben wir heute auch.« (wirklich?) herstellen;
- wenn ganz grundlegend offenbleibt, ob biblische Texte deskriptiv oder nicht viel eher normativ verfasst sind – anders formuliert: Beziehen sich die biblischen Texte tatsächlich auf reale, historisch fassbare Welten hinter den Texten oder entwerfen sie mögliche (und manchmal auch unmögliche) Welten, in denen zwar Elemente und Gestalten der »realen« Welt auftauchen, aber doch in ganz anderer Funktion?

Diese Wahrnehmung eines Unbehagens bzw. eines praktischen Ungenügens ist nicht neu. Eine entsprechende Kritik der historischen Kritik findet sich einigermaßen prominent in Ansätzen wie der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie, in jüngerer Zeit verstärkt in verschiedenen postkolonialen Perspektiven. All diese Ansätze setzen mit ihrer Kritik aber nicht an der grundsätzlichen Perspektive historischer Kritik an: Feministische Exegese etwa hinterfragt nicht per se die Methodenschritte der Literarkritik oder der Textkritik, sondern möchte das durch historische Kritik (re-)konstruierte Bild einer Religionsgeschichte des Urchristentums auf bestimmte Art und Weise dekonstruieren bzw. als unvereinbar mit bestimmten gegenwärtigen Wertvorstellungen kennzeichnen. Daher kann historische Kritik häufig gut neben diesen Neuansätzen existieren. Diese Koexistenz beruht in erster Linie darauf, dass historische Kritik (weiterhin) ein Methodenrepertoire bereitstellt, die anderen genannten Ansätze aber lediglich eine bestimmte Interpretationsethik in den Blick nehmen. Ein biblischer Text soll nicht auf andere Art und Weise analysiert werden. Vielmehr soll die Welt, die die biblischen Texte vor Augen führen, entweder als besonders problematisch (etwa mit Blick auf das Verhältnis der

Geschlechter, auf soziale Verhältnisse etc.) oder als besonders visionär für eine aktuelle Situation dargestellt werden.

Die exegetische Diskussion der letzten Jahrzehnte über hermeneutische und methodische Fragen der Bibelauslegung ist indes weitergegangen. Wir unterscheiden innerhalb der Vielfalt der Neuansätze im Wesentlichen drei Felder, auch wenn deren Grenzen in der Praxis fließend sind:

1. *Interpretationsethische Neuansätze*: Neben den exemplarisch genannten Neuansätzen bzw. Interpretationsethiken (Feministische Exegese und Befreiungstheologie) hat die neutestamentliche Wissenschaft der letzten Jahrzehnte besonders Einflüsse aus Linguistik, Semiotik, Geschichtstheorie, Literaturwissenschaften, Judaistik, Philosophie und Archäologie aufgenommen. Dabei entwickeln sich Ansätze, die ebenfalls auf der skizzierten Ebene einer Interpretationsethik Texte evaluieren, etwa der *Post Colonial Criticism*, die *Cultural Interpretation*, aber auch psychologische bzw. psychoanalytische Interpretationsansätze.
2. *Neuansätze in Einzelfragen*: Im Rahmen hermeneutischer Neuansätze wurden nicht nur prinzipiell Leitbegriffe der Exegese wie Geschichte, Wahrheit oder Text grundsätzlich hinterfragt. Vielmehr ergeben sich unmittelbare Auswirkungen auf konkrete Fragestellungen, etwa in der sogenannten *New Perspective on Paul* (die Paulus aus der lutherischen Engführung auf die Rechtfertigungslehre zu befreien sucht), den sogenannten *Third Quest* im Zuge der Forschungen zum historischen Jesus oder auch mit Blick auf die neuere Gleichnis- und Wunderdebatte.
3. *Methodische Neuansätze*: Im Wesentlichen wegen der oben ausgeführten grundlegenden Anfragen an eine historisch-kritische Hermeneutik sowie zunehmend aufgrund von Einflüssen aus Literaturwissenschaft, Soziologie, Kulturwissenschaft und anderen Disziplinen befindet sich neutestamentliche Wissenschaft in einer Phase der methodischen Neuorientierung. Diese beginnt international bereits in den 1960er-Jahren in der frankophonen und in den 1970er-Jahre in der anglophonen Welt. Mit Stichworten wie *linguistic turn*, *cultural turn*, *iconic turn* oder *spatial turn* sind vielfältige neue Perspektiven auf Themen neutestamentlicher Wissenschaft verbunden. Diese für die Bibelauslegung fruchtbaren Neuansätze speisen sich nicht zuletzt aus der Kritik an den philosophischen, hermeneutischen, theologischen und politischen Mängeln historisch-kritischer Exegese sowie aus dem verstärkten Interesse an interdisziplinärer Forschung.

Diese interdisziplinäre Öffnung hin zu anderen nichttheologischen Disziplinen verdankt sich dem theologischen Interesse, als reflektierter und wissenschaftlich