

Auslegen und Erklären

Über die theologische Bedeutung der Bibelkritik nach Johann Philipp Gabler

Reinhard G. Kratz¹

Es ist eine verbreitete Ansicht, daß die wissenschaftliche Theologie, insbesondere die historisch-kritische Erklärung der Bibel, wie sie an deutschen Universitäten (noch) gelehrt wird, wenig mit den theologischen Fragen zu tun habe, die auf der Tagesordnung von Kirche, Schule und Gesellschaft stehen. Der Zustand wird meist beklagt und unter dem Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis verhandelt.

Es gab eine Zeit, in der dieser Zustand nicht beklagt, sondern geradezu gefordert wurde. Es ist die Zeit des Johann Philipp Gabler, dessen Geburtstag sich am 4. Juni 2003 zum 250. Male jährt. Anlaß, ihn zu feiern, haben nicht nur seine Geburtsstadt, Frankfurt am Main, und die Universitätsstadt Göttingen, wo seine akademische Laufbahn begann, sondern vor allem die Universität Jena, wo er bei Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), dem späteren Göttinger, studiert (1772-1778) und zuletzt – nach den Stationen Frankfurt (1778-1780), Göttingen (1780-1783), Dortmund (1783-1785) und Altdorf (1785-1804) – auch als Professor gewirkt und bis zu seinem Tode im Jahr 1826 gelebt hat.²

Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie schreibt Gabler:³ „Denn den Theologen muß nothwendig das Recht freier, gelehrter Untersuchung der Wahrheit zugestanden werden; aber ebenso nothwendig ist auch die Erhaltung der Ruhe in der Kirche. Um so weniger darf von freiem Ansichten Gebrauch im kirchlichen Unterrichte gemacht werden.“ Die Einschränkung ist nötig, weil „die gelehrte Untersuchung der Wahrheit“ am Fundament der Offenba-

¹ Im akademischen Jahr 2002/03 Fellow am Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) zu Berlin, dem nicht nur für die Beschaffung der Literatur gedankt sei.

² Zur Vita vgl. Schriften II, XVI-XXVI; Müller, 17ff.; Schröter 58ff.; Merk 45-47; Dohmeier 34ff.

³ JThL 4, 1802, 593. Vgl. ausführlich dazu JThL 1, 1801, 449-531 = Schriften I, 591-652 („Ueber die Gränzen der Kirchengewalt Protestantischer Consistorien und Kirchenvorsteher über die Religionslehrer in Glaubenssachen“).

nung rührt: „Unsre Kirche hält die christliche Religion für eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Daran darf im Volksunterrichte nichts geändert werden. Dem Volke könnte nicht einmal der Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer göttlicher Offenbarung beigebracht werden, ohne daß eine *Geringschätzung* der Lehre Jesu zu besorgen wäre. Wehe aber dem Lehrer, durch den ein solches Aergerniß käme! Heil aber allen den vortreflichen Männern, die ... Vorsicht bey der Belehrung des Volks dringend empfehlen, aber auch gelehrte Untersuchungen frey geben! Denn nur so kann das Wohl der christlichen Kirche und das Beßte der Wahrheit zugleich besorgt werden.“

Im Zeitalter der Aufklärung, hin- und hergerissen zwischen dem „strengen Supernaturalismus“ und dem „bloßen Rationalismus“ seiner Zeit,⁴ schien Gabler die Trennung von kirchlicher Lehre und wissenschaftlicher Theologie ein gangbarer Weg zu sein, um beidem gleichermaßen gerecht zu werden. Daß dies allein nicht ausreicht, hat er selbst am besten gewußt. In der biblischen Theologie suchte er mit den Mitteln der historischen Kritik die Mitte zu finden und so die Gegensätze zu überwinden. Das Jubiläum ist ein willkommener Anlaß, sich seiner zu erinnern und mit ihm die Frage zu bedenken, was die historische Bibelkritik für die wissenschaftliche wie für die kirchliche Theologie leistet. Ich gehe so vor, daß ich drei klassischen Definitionen Gablers entlanggehe: 1) Wahre und reine biblische Theologie; 2) Mythos und Geschichte; 3) Auslegen und Erklären.

1. Die wahre und die reine biblische Theologie

Bevor man über die Bedeutung der historischen Bibelkritik für Theologie und Kirche sprechen kann, muß man wissen, was Bibelkritik heißt. Uns scheint das selbstverständlich zu sein, für Gabler war es das noch nicht. Ihm kommt das Verdienst zu, die Bibelwissenschaft als historische Disziplin theoretisch auf eigene Füße gestellt zu haben, auch wenn er in seinem „philosophischen Zeitalter“ damit „sehr ins Gedränge“ kam.⁵ Wir erleben heute, wie die Bibelkritik auch in unserem postmodernen (und postkritischen) Zeitalter wieder „sehr ins Gedränge“ kommt,

⁴ Vgl. JThL 3, 1802, 272-314, bes. 313f. = Schriften I, 663-693, bes. 693 („Räsonnierte Darstellung der Gründe des jetzt herrschenden Nichtglaubens an eine unmittelbare göttliche Offenbarung“); JAThL 1, 1805, 671-676 = Schriften I 694-698 („Nachtrag des Herausgebers“ zu dem Aufsatz eines Ungenannten über das Christentum im JAThL 1, 1805, 660-671).

⁵ JThL 4, 1802, 405 Anm. Zur Autorschaft der mit G-r, G. oder † gezeichneten Rezensionen und Anmerkungen Gablers vgl. NThJ 2, 1799, 438 sowie JAThL 4, 1809, 226. Weit mehr als die hier zitierten Lese Früchte hat Merk 90ff. gesammelt.

und so sei zunächst Gablers Begründung der biblischen Theologie in Erinnerung gerufen.

Das Kernstück dieser Begründung ist die fundamentale Unterscheidung von Exegese und Dogmatik.⁶ Sie ist das Thema der berühmten, viel besprochenen Altdorfer Antrittsrede von 1787⁷ und läuft auf den Grundsatz hinaus: „Dogmatik muß von der Exegese, und nicht umgekehrt Exegese von der Dogmatik abhängen.“⁸ Mit „Dogmatik“ meint Gabler die kirchliche Lehre seiner Zeit,⁹ die auch die „biblische Theologie“,¹⁰ d.h. die Auslegung von Altem und Neuem Testament, dominierte und ihr die undankbare Aufgabe der Sammlung von *dicta probantia* zuwies. Das ist der Grund, warum Gabler für die Misere der Theologie seiner Zeit nicht nur die Dunkelheit mancher biblischen Stellen, sondern vor allem die Unart der Ausleger verantwortlich macht, ihre eigenen Ansichten in die Bibel hineinzulesen, nicht in rechter Weise¹¹ zwischen Religion und Theologie zu unterscheiden und die Schlichtheit der biblischen Theologie mit der Künstlichkeit der dogmatischen Theologie zu vermischen.¹² Das alles besagt ungefähr dasselbe. Die Unterscheidung von Religion und Theologie (a neglecto discriminae religionis et theologiae) entspricht der Unterscheidung von biblischer und dogmatischer Theologie im Titel der Antrittsrede (de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae), und beides zielt darauf, die Grenze zwischen den Auffassungen der biblischen Schriftsteller und denen des Auslegers zu ziehen.¹³

Die Grenzziehung ist allerdings nicht als Verabschiedung von der Dogmatik gemeint. Der Satz: „Dogmatik muß von der Exegese, und nicht umgekehrt Exegese von der Dogmatik abhängen“ bedeutet nicht die Aufhebung, sondern nur die Umkehrung des Verhältnisses. Gabler verfolgt damit ein höheres Ziel. Denn mit

⁶ Gemeinsamkeiten und Differenzen gegenüber G. T. Zachariä, den Gabler in seiner Altdorfer Antrittsrede (s. Anm. 7) lobend erwähnt, machen Sandys-Wunsch / Eldredge 151-157 klar.

⁷ „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“, Schriften II, 179-198; deutsche Übersetzung bei Merk 273-284; englische Übersetzung bei Sandys-Wunsch / Eldredge 134ff.

⁸ Urgeschichte I, XV.

⁹ Auch sie befindet sich im Umbruch, vgl. Sandys-Wunsch / Eldredge 155.

¹⁰ Zur Geschichte der Disziplin vgl. die Hinweise bei Smend 117; Sandys-Wunsch / Eldredge 149f.

¹¹ Vgl. die Gewährsleute in Schriften II, 182.

¹² „a male mixta theologiae biblicae simplicitate et facilitate cum theologiae dogmaticae et subtilitate et severitate“ (a.a.O. 180); „infelix illud studium miscendi res plane diversas, theologiae putae biblicae, quam vocant, simplicitatem cum theologiae dogmaticae subtilitate“ (a.a.O. 183).

¹³ „Redit autem res omnis eo, ut partim iustum modum notionum auctorum sacrorum caute informandarum recte teneamus, partim earum usum dogmaticum, huiusque fines rite constituamus“ (a.a.O. 185).

der Grenzziehung zwischen Exegese und Dogmatik verbindet sich die weitere Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem,¹⁴ so daß sich an der Richtung im Verhältnis der beiden Theologien die Wahrheitsfrage entscheidet.

Gabler bringt auch dies auf den Begriff. Die biblische Theologie ist von „historischer Art“ (e genere historico), die dogmatische von „didaktischer Art“ (e genere didactico). Anders als wir es vielleicht erwarten würden, kennzeichnet die „historische Art“ allerdings nicht in erster Linie die Meinungsvielfalt und Zeitgebundenheit der biblischen Schriften. Im Gegenteil: Für die biblisch-historische Theologie ist die Konstanz kennzeichnend (semper sibi constat), mit der die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben, während die dogmatisch-didaktische Theologie vielfältigen Wandlungen unterworfen ist (multiplici conversioni est obnoxia) und sich durch die Vielfalt der Meinungen und die Zeitgebundenheit der Theologen auszeichnet, die über die göttlichen Dinge philosophieren.¹⁵ Das eine ist göttliche Offenbarung, das andere menschliche Erklärung und praktische Anwendung.

Damit hat Gabler die Kriterien aufgestellt, nach denen er nicht nur biblische und dogmatische Theologie, sondern auch innerhalb der biblischen Theologie selbst differenziert. Da in den heiligen Büchern die Ansichten nicht nur eines Mannes, eines Zeitalters oder einer Religion, sondern deren vieler enthalten sind,¹⁶ muß man auch in der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, zwischen Göttlichem

¹⁴ „sed eo tantum valeant hactenus dicta, ut divina ab humanis diligenter dignoscamus, discrimen aliquod theologiae biblicae et dogmaticae statuamus“ (a. a. O. 185).

¹⁵ Der entscheidende, im Folgenden ausgeführte Passus lautet: „Est vero theologia biblica e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint; theologia contra dogmatica e genere didactico, docens, quid theologus quisque pro ingenii modulo, vel temporis, aetatis, loci, sectae, scholae, similibusque id genus aliorum, ratione super rebus divinis philosophetur. Illa, cum historici sit argumenti, per se spectata semper sibi constat (quamquam et ipsa, arte elaborata, aliter ab aliis fingatur): haec vero cum reliquis disciplinis humanis multiplici conversioni est obnoxia: id quod constans et perpetua tot seculorum observatio satis superque demonstrat“ (a. a. O. 183f.). „Konstant“ sind die biblischen Zeugnisse, wenn ich es richtig verstehe, allerdings nicht darum, „weil sie mit Hilfe profaner historischer Kritik ermittelt sind“ (so Merk 39; anders ebd. 41. 42f.), sondern insoweit, als sie mit den Mitteln profaner historischer Kritik von ihrer historischen Einkleidung befreit sind (s. gleich).

¹⁶ „Ante omnia attendendum erit hoc: in his libris sacris non unius viri sententias contineri, nec unius eiusdemque aetatis aut religionis“ (a. a. O. 186).

und Menschlichem,¹⁷ historischem und didaktischem (oder poetischem) Genus,¹⁸ Konstanz und Veränderung u.s.w. unterscheiden. Das geht so vor sich, daß man zuerst die Stellen richtig interpretiert (*interpretatio*) und anschließend die verschiedenen Ansichten der biblischen Schriftsteller, die Vorstellungen und die Redeformen der verschiedenen Zeitalter zusammenstellt und vergleicht (*comparatio*).¹⁹ Doch *interpretatio* und *comparatio*, wenn man so will: Analyse und Synthese, geschehen nicht um ihrer selbst willen. Auch sie dienen dem Zweck, die Grenzen zwischen biblischer und dogmatischer Theologie richtig zu ziehen, nämlich die biblischen Vorstellungen (*notiones sacrae*) auf allgemeine Vorstellungen (*notiones universae*, *notiones purae*) und klassische Sätze (*dicta veri*, *dicta classica*) zurückzuführen und so die Grundlagen für den dogmatischen Gebrauch der Bibel zu legen.²⁰

Es wurde eingangs schon erwähnt, daß Gabler in seinem „philosophischen Zeitalter“ mit der Begründung der biblischen Theologie als historischer Disziplin „sehr ins Gedränge“ kam. Das ist wohl auch der Grund, warum er sich zu den Distinktionen innerhalb der biblischen Theologie genötigt sah. Diese haben allerdings nicht nur zur Klarheit beigetragen und den fundamentalen Unterschied zwischen biblischer und dogmatischer Theologie wieder verwischt.

Das Problem liegt im Begriff des Historischen.²¹ In der Altdorfer Rede wird er für zweierlei gebraucht: Zum einen bezeichnet er die historische Seite der biblischen Schriften, die zufälligen Geschichtswahrheiten also, die zeitabhängig und veränderlich sind und sich damit eigentlich in nichts von der zeitgenössischen Dogmatik unterscheiden. An beidem ist Gabler nur insoweit interessiert, als es ausgesondert gehört. Zum anderen werden die konstanten „allgemeinen Vorstellungen“, die notwendigen Vernunftwahrheiten also, denen Gablers eigentliches

¹⁷ Vgl. die Fortsetzung des Zitats oben Anm. 14: „sed eo tantum valeant hactenus dicta, ut ... atque secretis iis, quae in libris sacris proxime ad illa tempora, illosque homines spectent, eas modo notiones puras, quas providentia divina omnium locorum et temporum esse voluit, philosophiae nostrae super religione fundamenti loco substernamus, finesque adeo divinae sapientiae et humanae curatius signemus“ (a.a.O. 185). Ferner JThL 4,1802, 447f. u.ö.

¹⁸ „Quae cum ita sint, seingamus necesse est ... singulas religionis antiquae et novae periodos, singulos auctores, singula denique dicendi genera, quibus quisque pro ratione temporis et loci usus fuerit; sitne genus historicum, an didacticum, an poeticum“ (a.a.O. 186f.).

¹⁹ „Quod negotium duabus potissimum partibus absolvitur: altera est in legitima locorum huc pertinentium interpretatione; altera in diligenti notionum auctorum sacrorum omnium inter se comparatione“ (a.a.O. 187).

²⁰ „His igitur sententiis virorum divinatorum e scripturis sacris diligenter collectis, apte digestis, ad notiones universas caute revocatis, atque sollicito inter se comparatis institui cum fructu poterit quaestio de usu illarum dogmatico, regundisque recte utriusque theologiae et biblicae et dogmaticae finibus“ (a.a.O. 190f.).

²¹ Vgl. dazu Smend 107. 114f.; Sandys-Wunsch / Eldredge 146-147; Stuckenbruck 142-149.

Interesse gilt, unter das „genus historicum“ gerechnet und von dem „genus didacticum“ der Dogmatik unterschieden. Das eine, die durch Interpretation und Vergleich gewonnenen historischen Tatsachen und Vorstellungen, heißt in der Altdorfer Rede die „reine biblische Theologie“ (*pura nec alienis mixta theologia biblica*) oder „System der biblischen Theologie“ (*systema theologiae biblicae*),²² das andere, die Aussonderung der allgemeinen Vorstellungen, auf denen die Dogmatik aufbauen soll, die „biblische Theologie im engeren Sinne des Wortes“ (*theologia biblica, ex significatione quidem vocis pressiori*).²³ Gabler hat die Terminologie später dahingehend geändert, daß er das erste, die „rein“ historischen Wahrheiten, die „wahre biblische Theologie“, und das zweite, die von ersterem „chemisch geschiedenen“ allgemeinen Vernunftwahrheiten, die „reine biblische Theologie“ nennt.²⁴

Doch mit der Änderung der Terminologie ist es nicht getan. Denn auch wenn man über die terminologischen Unstimmigkeiten hinwegsieht, ist doch nicht zu verkennen, daß mit der künstlichen Teilung der biblischen Theologie ein Graben überbrückt wird, der sich beim besten Willen nicht überbrücken, sondern allenfalls überspringen läßt. Man hat zu Recht von einer „Mittelstellung“ der „reinen“ biblischen Theologie (oder „biblischen Theologie im engeren Sinne“) zwischen Exegese und Dogmatik gesprochen.²⁵ Nichts kennzeichnet das Dilemma, in dem sich die Theologie seit der Aufklärung befindet, besser als dieses „Medium“, das nicht einfach nur zwischen dem Damals und dem Heute, sondern zwischen dem Menschlichen (damals wie heute) und dem für alle Zeiten gültigen Göttlichen

²² Schriften II, 190.

²³ A. a. O. 192f.

²⁴ Vgl. JThL 4, 1802, 399-407 (in einer Rezension von C. F. Ammons Arbeit über den Johannesprolog), hier bes. 402-404 Anm.: „*Reine* biblische Theologie ist wirklich ein zweideutiger Ausdruck“ (402). Er bezeichnet einerseits die „nach reinen Religionsbegriffen unsers Zeitalters“ von den Zeitideen der Bibel abgesonderten „biblischen Grundbegriffe“ als Grundlage eines „*reinen Christenthums*“ (402f.), andererseits die biblischen Begriffe „gerade so ..., wie sie *damals* gedacht wurden, mit *allen* den jenem Zeitalter eigenthümlichen *Modificationen*“ (403). „Dieß ist eigentlich die *wahre* biblische Theologie; diese stellt *historisch* den wahren Sinn der biblischen Schriftsteller dar, ohne weitere Untersuchung ihrer Wahrheit, kurz ohne alles Raisonement. Die *reine* biblische Theologie hingegen sondert durch *philosophische Kritik* die *wahren Grundideen* von den *Modificationen* des Zeitalters ab, und liefert durch diese *philosophische* Operation eine *Grundlage zur reinen christlichen Religionslehre*. Jene, welche immer das *erste Geschäft* seyn muß, gehört bloß in das *historische* Religionsgebiet; diese hingegen, welche nach Vollendung des ersten historischen Geschäftes eine *chemische Scheidung* vornimmt, nach festen Grundsätzen einer reinen Moral, als des Principis aller Religion, gehört in das *philosophische* Religionsgebiet“ (403f.).

²⁵ Smend 106f. Im Blick auf die von ihm vertretene Richtung der Theologie spricht Gabler selbst davon, „daß auch in einem *Medium* Consequenz seyn könne“ (NThJ 6, 1801, 41).

vermitteln soll. Die „reine biblische Theologie“ soll die Norm ersetzen, die der Exegese wie der Dogmatik abhandengekommen ist, und so beide Disziplinen zusammenhalten. Worin aber die normative Mitte besteht, ist eine Frage, auf die weder die Exegese noch die Dogmatik und folglich niemand so recht eine überzeugende Antwort weiß.

Auch Gabler gibt, von den im Geist seiner Zeit gehaltenen, nach seiner Diktion also didaktisch-philosophischen Bekenntnissen zur menschlichen Vernunft abgesehen,²⁶ kaum Auskunft darüber, was er sich unter der „reinen biblischen Theologie“ genau vorstellt. Klar ist nur, daß es sich nicht um die historische Seite der Bibel handelt. Gabler hat der historisch-kritischen Exegese zwar einen eigenen Ort unter den theologischen Disziplinen zugewiesen, doch kommt ihr, gerade indem sie das ihr eigene, historische Geschäft betreibt, keine positive, sondern allenfalls eine negative theologische Bedeutung zu. Die göttliche Wahrheit liegt für Gabler nicht in, sondern jenseits der Geschichte. Was bleibt, ist die Erkenntnis, daß die göttliche Wahrheit im biblischen Text und nur in ihm zu finden, mit ihm aber nicht identisch ist. „Offenbarung“ und „Offenbarungsurkunde“ müssen unterschieden werden.²⁷ Auch wenn wir die Kriterien Gablers zur Unterscheidung nicht mehr teilen, so wäre es der Theologie gelegentlich doch zu wünschen, daß sie und insbesondere die exegetischen Fächer sich des von ihm auf den Punkt gebrachten Problems bewußt wären, um nicht (wieder) in einen naiven oder, was viel schlimmer ist, historisch-kritisch legitimierten Biblizismus zu verfallen.

²⁶ Vgl. z.B. Schriften II, 193: „Efflagitat autem aevi nostri ratio, ut tum dogmatum divinarum consensum cum decretis rationis humanae accurate doceamus“; oder JAThL 1, 1805, 675f. = Schriften I, 697f. in der Ankündigung von Prolegomena und Ausarbeitung einer biblischen Theologie, hier wie überall in Abgrenzung gegen die Extreme: „Ich bin fest überzeugt, durch die Vernunft selbst die christliche Religion als eine göttliche Offenbarung begründen zu können, die durch sich göttliches Ansehen hat, und als solche mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt. ... So kann gewiß ein festes System der christlichen Religion aufgeführt werden, das mit der Vernunft auf das genaueste harmonirt, folglich auch darauf in allen Punkten reducirt werden kann, wenn es gleich als System einer positiven Religion nicht daraus, sondern aus den christlichen Urkunden wirklich deducirt wird! ... Wenigstens scheint es hohe Zeit zu seyn, zu enthüllen, ob die Theologie, als solche, sich noch halten lasse, oder ob sie sich bey jedem Denkenden nothwendig in Rationalismus auflösen müsse? Denn in der bisherigen elenden Gestalt, wo sie entweder als Orthodoxie verspottet wurde, oder als Heterodoxie inconsequent erschieen, doch auf alle Fälle aus membris male disiectis bestand, kann sie nicht länger bleiben.“

²⁷ JAThL 2, 1806, 53f. = Schriften I, 705 u. ä.

2. Mythos und Geschichte

Zur Unterscheidung von Offenbarung und Offenbarungsurkunde bedient sich Gabler des Begriffs des Mythos. Dieser Begriff, den wir heute in der allgemeinen Religionsgeschichte gebrauchen, führt näher an unsere Zeit heran, löst aber, auf die Bibel bezogen, bei nicht wenigen noch immer Aversionen aus. Als sein Gegenüber gilt gemeinhin die Geschichte, auf der viele den biblischen Glauben zu bauen gewohnt sind. Doch bis dahin war es ein weiter Weg.

Der Mythosbegriff ist von dem Göttinger Altertumswissenschaftler Johann Gottlob Heyne (1729-1812) entliehen, der ihn zur Erklärung der Literatur des griechischen Altertums in die Forschung eingeführt hat.²⁸ In die Bibelwissenschaft wurde er von Eichhorn, dem Schüler Heynes, übernommen, der ihn auf die Literatur des jüdischen Altertums übertrug. Inter- oder Transdisziplinarität war damals noch keine hochschulpolitisch verordnete Mode. Sie ergab sich schlicht dadurch, daß man die alten Sprachen lernte und entsprechend breit studierte. Wo es hin- führt, wenn man ohne Kenntnis der alten Sprachen und Quellen die Disziplinen überschreitet, kann man einer der zahlreichen Anmerkungen Gablers zu den Rezensionen in dem von ihm herausgegebenen Journal entnehmen: „Warum denn *das* Mythos? Vielleicht weil man auch sagt *das* Epos? Seit wann gehört aber $\mu\theta\omicron\varsigma$, wie $\epsilon\pi\omicron\varsigma$, in die *dritte* Declination? Es ist wirklich kein gutes Omen, daß die Mythen in neuern Zeiten generis omnis geworden sind. Der Mythe muß man ohnehin nach dem Griechischen ($\delta\ \mu\theta\omicron\varsigma$) sagen. Aber einige neuere Schriftsteller haben den Mythos in *die* Mythe verwandelt; und jetzt sagt man gar *das* Mythos. Lasse man doch dem Mythos sein natürliches *männliches* Geschlecht.“²⁹

Gabler wurde nicht erst von Heyne in Göttingen, sondern schon in seiner Jenaer Studienzeit von Eichhorn mit der „mythischen Erklärungsart“ bekannt gemacht. In den Jahren 1790-1793 brachte er die 1775 verfaßte und 1779 anonym erschienene Urgeschichte Eichhorns mit dessen ausdrücklicher Billigung neu heraus. In ausführlichen Einleitungen und Anmerkungen rechtfertigt Gabler die hier zum ersten Mal auf die Bibel angewandte Methode und weist ihre Überlegenheit über andere Erklärungsarten, namentlich die historisch-buchstäbliche, die gemischte (teils historisch-buchstäbliche, teils rationalistische) und die allegorische, nach.³⁰

²⁸ Hartlich / Sachs 11-19, zur Übertragung auf das Alte Testament ebd. 21ff.; Merk 54ff.

²⁹ JThL 2, 1801, 99 Anm.

³⁰ So in Urgeschichte II/1 (zur Einteilung der Auslegungsarten S. 26f.); vgl. auch I/1, 11ff. 20ff. 42ff. 101ff. und dazu Hartlich / Sachs 22-24. 38-47. Die Anwendung der Methode findet sich gleichzeitig in NThJ 2, 1799, 225-241 („Ueber das Mythische in der frühern Lebensperiode Mosis“).

Die Anwendung des Mythosbegriffs auf die Bibel bedeutete zunächst, diese wie jedes andere literarische Werk der Antike aus sich und ihrer Zeit zu verstehen.³¹ Wie die Begründung der biblischen Theologie richtete sich auch diese „Hauptforderung“ Gablers sowohl gegen den „strengen Supernaturalismus“ wie gegen den „bloßen Rationalismus“ und hatte die Überwindung des Gegensatzes durch den Rekurs auf etwas Drittes zum Ziel, hier auf das Selbstverständnis der biblischen Schriften, das sich, ihrer Zeit und „dem Kindesalter“ des menschlichen Geistes entsprechend, im Mythos Ausdruck verschafft.

Doch was ist ein Mythos? Der Definition von Heyne zufolge „sind Mythen nicht Fabeln und Märchen, sondern alte Sagen; und Mythologie ist nicht Fabellehre, sondern an und für sich die älteste Geschichte und älteste Philosophie,³² der Inbegriff der alten Volks und Stammsagen, in der rohen sinnlichen Sprache des Alterthums; sie liefert uns also die ältesten Vorstellungsarten und Meinungen der Völker.“³³ Das will sagen: Mythen sind keine historischen Fakten, mit denen sich eine Geschichte Israels schreiben ließe,³⁴ aber auch nicht nur (gutgemeinte oder böswillige) Fiktionen, die man als solche zu entlarven hätte. Sie sind gewissermaßen beides in einem und gehören genau damit, ganz gegen unsere Auffassung, dem Bereich der Geschichte und nicht etwa dem der allgemeinen Religionsideen an. Sie sind die Art und Weise, in der das Altertum Geschichtsschreibung, Philosophie und Dichtung betrieb. Dementsprechend lassen sie sich in die drei Arten des historischen, philosophischen und poetischen Mythos unterteilen, je nachdem, ob

³¹ Die „Hauptforderung an den Ausleger“ lautet: „Man versetze sich ganz in die Denkart und Sprache des Zeitalters der Geschichte, und erkläre diese nicht nach unsern philosophischen Vorstellungen von der Natur Gottes, seinen Eigenschaften und Wirkungen. Man bedenke, daß man Geschichte des Kindesalters, und räsonnirende Erzählung und Dichtung aus dem Kindesalter vor sich hat; folglich auch mehr sinnliche Vorstellung und Sprache, mehr Gemälde und Dichtung, als nackte Geschichte, und abstracte Vorstellung und Sprache erwarten darf.“ (Urgeschichte I, 4-5).

³² Die Fußnote bestätigt Hartlich / Sachs 12f. und zitiert den berühmten Satz von Heyne: „A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit.“

³³ Urgeschichte II/1, 261-262.

³⁴ Vgl. JThL 2, 1801, 217 Anm.: „Unser Zeitalter verlangt eigentliche *Geschichte* der alten Völker; aber eine Ausföhrung der alten hebräischen *Sagen in jüdischem Geiste* kann eben so wenig eine Geschichte der Hebräer heißen, als eine Zusammenstellung der alten griechischen Sagen den Namen der Geschichte der Griechen verdient.“; ferner JAThL 2, 1806, 327-341 („Ueber die Mängel der bisherigen Bearbeitung der Geschichte der hebräischen Nation, und wie diese in Zukunft zu verbessern seyn“). Zur Genese der „christlichen“ Mythen vgl. JThL 1, 1801, 202 = Schriften I, 587: „Sie waren demnach, ohngeachtet ihrer Redlichkeit, keine unbefangenen Zuschauer: sie sahen, was sie sehen wollten, und sie erzählten, wie es ihnen vorgekommen war.“; JThL 1, 1801, 397: „Man schloß da aus vorausgesetzten Begriffen und vorgefaßten Urtheilen: ‚Es muß wohl so geschehen seyn‘; und so entsprang der *Glaube*, ohne historische Data: ‚Es ist wirklich so geschehen.““.

dem Mythos ein historisches Faktum, eine „Speculation“ des Verfassers oder die Absicht der dichterischen Gestaltung zugrunde liegt bzw. den Inhalt beherrscht.³⁵

Kennzeichnend für die Geschichtlichkeit des Mythos und entscheidend für das richtige Verständnis der Bibel ist – wiederum nach Heyne – die Wandelbarkeit des Mythos in der (mündlichen und schriftlichen) Überlieferung. Die Mythen oder „alten Sagen“ sind „unter verschiedenen Gestalten auf uns gekommen, wenige in ihrer ursprünglichen Form, mehrere in dem Gewande, das ihnen die verschiedenen Zeitalter umwarfen, oder das ihnen Geschichtsschreiber und Dichter von jeder Art anlegten.“³⁶ Sie haben im Laufe der Zeit verschiedene „Modificationen“ erfahren, wurden, wie wir sagen, überarbeitet, verändert und fortgeschrieben, wodurch neben den „alten Sagen“ auch „neue Fabeln“, d.h. bloße Erfindungen, Eingang in die Bibel fanden und die Mythisierung immer mehr zunahm.³⁷ Bei der Urgeschichte denkt man natürlich sofort an die von Eichhorn und Gabler vertretene Urkundenhypothese. Sie ist das Modell, nach dem die Überlieferung der Mythen und schließlich auch die Redaktion durch „Dichter“ und „eigentlich mythologische Schriftsteller“ beschrieben ist, die alles für bare Münze nahmen und durchein-

³⁵ Die einschlägigen Ausführungen dazu finden sich in Urgeschichte II/1, 481-494; eine Präzisierung dazu in Urgeschichte II/2, XXXff.; vgl. auch JThL 1, 1801, 263-265 Anm.; 396ff. Die drei Klassen der Mythen klingen schon in der Altdorfer Rede an, s.o. Anm. 18.

³⁶ Urgeschichte II/1, 262.

³⁷ A.a.O. 482-484: „Diese uralten Mythen, oder Volkssagen, welche die älteste Geschichte und Philosophie enthalten, haben aber durch die Länge der Zeit, durch Dichterfiction und Künstlergenie, ja selbst durch philosophische Speculation mancherley Modificationen, erdichtete Zusätze, Erweiterungen, künstliche Combinationen und gefällige Verzierungen nach dem Geschmacke jedes Zeitalters erhalten. Und aus eben diesen Quellen flossen auch ganz neue Fabeln, welche, wegen der Aehnlichkeit des Inhalts und des Vortrags mit den ältern Mythen, selbst Mythen hießen, wenn sie gleich späteres Produkt menschlicher Dichtung, und keine alten Volkssagen waren.“; ebenso die christlichen Mythen in JATHL 2, 1806, 49f. = Schriften I, 703f.: „Damals gab es zwar eine schriftlich aufgezeichnete Geschichte, aber doch nicht von Jesu, besonders von seinen ersten Lebensumständen, seiner Geburt und seinen Jugendjahren; sondern davon gab es *nur mündlich fortgepflanzte Sagen*, und da diese natürlich ins Wunderbare gemalt wurden, *eigentliche Mythen*, die mit mancherley jüdischen Ideen des Zeitalters versetzt wurden. Ueber Manches hatte man gar keine Tradition; man muthmaßte also bloß; man machte desto mehr Schlüsse, je weniger man Geschichte hatte; und diese historischen Conjecturen und Räsonnements in jüdisch-christlichem Geschmacke nahmen, wie alle philosophirenden Mythen, die Gestalt und den Charakter einer *Geschichte* an. So entstand eine neue, *philosophirende* Art von Mythen über die christliche Urgeschichte, indeß jene mündlich fortgepflanzten und durch den Zeitgeist vergrößerten (Schriften I. und ins Wunderbare übergehenden) Sagen *historische* Mythen wurden.“ Sie alle zeichnen sich „hauptsächlich durch unverkennbare Spuren jüdischer Ideen und Vorurtheile, folglich durch absolute *factische Unrichtigkeit*“ aus.

anderbrachten.³⁸ Doch das Prinzip ist überall dasselbe, zur Empörung vieler auch im Neuen Testament.³⁹ Bultmanns Programm und die Debatte um die Entmythologisierung des Neuen Testaments haben hier ihren Ursprung.

Um Entmythologisierung ging es – im Gefolge von Heyne⁴⁰ – auch schon Gabler. Ist die mythische Auffassung die richtige, besteht die Aufgabe der Exegese zum einen darin, die biblischen Erzählungen nach den verschiedenen Arten der Mythen zu klassifizieren und ihr (relatives) Alter zu bestimmen. Es ist die Aufgabe der „höheren Kritik“, die Gabler auf das anbrechende 19. Jahrhundert zukommen sah.⁴¹ Darüber hinaus geht es aber vor allem darum, in den so klassifizierten Mythen den Hauptgedanken von der mythischen Einkleidung, die Sache von der Form, das Faktum vom Philosophem, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Unveränderliche vom Veränderlichen, das Immergültige vom Lokalen und Temporellen, das Allgemeine vom Besonderen, das Universelle vom Partikularen usw., kurz: das Göttliche vom Menschlichen zu scheiden. „Durch mythische Behandlungsart aber wird das reine Factum von späteren Zusätzen und bloßem Raisonement abgesondert, und die wahre Offenbarung erscheint alsdann in höherer Klarheit.“⁴² Entmythologisierung bedeutet danach eigentlich Enthistorisie-

³⁸ Urgeschichte II/1, 491f: „Mit der Zeit verlor sich der Sinn dieser Mythen und die wahre Würdigung derselben; und alle diese historischen, poetischen und philosophischen Mythen von so verschiedener Art wurden unter einander gemengt, als lauter historische behandelt, und nach einem ganz unrichtigen Gesichtspunkte zu einem Ganzen mit einander verbunden.“

³⁹ Vgl. JThL 1, 1801 203 = Schriften I, 587: „Viele Erzählungen tragen auch das Gepräge späterer, historischer oder philosophischer, *christlicher Mythen* an sich, wo alles noch mehr ins Wunderbare gemalt wurde.“; ebd. 396ff.; JAThL 2, 1806, 43-53 = Schriften I, 698-706 („Ist es erlaubt, in der Bibel und sogar im Neuen Testament Mythen anzunehmen?“). Zur Beurteilung der Historizität s.o. Anm. 34. 37.

⁴⁰ Vgl. Hartlich / Sachs 19.

⁴¹ JThL 1, 1801, 257 Anm. (in einer Rezension einer praktischen Einleitung in das Alte Testament): „Es kommt doch auch bey solchen Untersuchungen, wenn sie gründlich und befriedigend seyn sollen, auf die Zeiten an, *wann* und *wodurch* sich gewisse moralische Begriffe *zuerst* unter einem Volke *entwickelt* haben, und *wann* und *durch welche Veranlassung, in welcher Verbindung* mit gewissen religiösen Dogmen sie *erweitert* worden sind. Hier giebt es für das 19te Jahrhundert noch viel zu sichten und zu untersuchen.“; ebd. 260 Anm.: „Bekommt aber nicht alles in der Genesis weit mehr Licht und mehr Haltung, wenn man durch die höhere Kritik nicht nur die verschiedenen Urkunden trennt, sondern auch die späteren Interpolationen von dem Urtexte abzusondern sucht? Wie kann man solche tiefer gehende kritische Untersuchungen, die dem menschlichen Forschungsgeiste Ehre machen, *überflüssig* nennen?“ Vgl. JThL 6, 1803, 292-294 = Schriften I, 315f. und zu den Fragen und Aufgaben der „höheren Kritik“ auch NThJ 5, 1800, 389 Anm.; 6, 1801, 227f. = Schriften I, 203.

⁴² JAThL 2, 1806, 53 = Schriften I, 706.

rung, das Abstreifen von allem geschichtlich Bedingten zur Erlangung des ewig Gültigen.

Spätestens hier wird deutlich, daß die Entmythologisierung im Dienste der Theologie steht und die beiden Aufgaben der mythischen Erklärungsart, die „höhere“ (historische) Kritik und die theologische (oder philosophische) Kritik, den beiden biblischen Theologien, der „wahren“ und der „reinen“ biblischen Theologie, entsprechen.⁴³ Anders als bei der Teilung der biblischen Theologie ist leicht einzusehen, daß für die Mythenkritik die Vernunft die entscheidende Autorität zu sein hat. Doch auf die göttliche Wahrheit führt sie hier sowenig wie dort. Wiederum bleibt nur die Erkenntnis, daß man „Offenbarung und Offenbarungsurkunde, mittelbare und unmittelbare Offenbarung, die Offenbarungswahrheiten selbst und ihre Auslegung unter den verschiedenen Religionsparteien, das Wesentliche und das Außerwesentliche des Christenthums, u.s.w.“⁴⁴ unterscheiden muß, und daß in der Offenbarungsurkunde, fällt die Vernunft als „die höchste Instanz und die höchste Richterin“ und als „Hülfe“ zur Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem⁴⁵ weg, die göttliche Offenbarung nicht anders als in der „mythischen“ Einkleidung zu haben ist.

Die Einsicht, daß die Offenbarung nicht ohne den Mythos zu haben ist, geht nun freilich über Gabler und die „mythische Schule“ hinaus. Sie verdanken wir einem, der in Jena studiert und sogar bei Gabler gehört, sich aber nicht mit ihm, sondern vor allem mit dessen Lehrer Eichhorn auseinandergesetzt hat: Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849).⁴⁶ Mit ihm beginnt erst eigentlich das

⁴³ Vgl. oben Anm. 24 sowie unten unter 3. Auslegen und Erklären.

⁴⁴ NThJ 6, 1801, 40 Anm..

⁴⁵ JThL 5, 1803, 13. 14f.: „Ich gebe gern zu, daß die Vernunft die höchste Instanz und die höchste Richterin in Glaubenssachen sey; denn sie muß ja sogar die Gründe für eine wahre Offenbarung und die Kriterien derselben hergeben; ohne sie können wir nicht einmal wissen, ob wir eine wahre oder falsche Offenbarung haben; sie ist es, die das Göttliche und das Menschliche in einer Offenbarungsurkunde scheiden muß, um uns eine reine und bleibende christliche Religionslehre zu verschaffen. Allein der *historische* Protestantismus erkennt außer der Vernunft auch die Autorität der heil. Schrift an. Dadurch geschieht aber der Vernunft kein Eintrag; der Protestant hat nur jetzt für eine und dieselbe Lehre eine *doppelte* Autorität – der Vernunft und der heil. Schrift. ... Unterscheide man nur Offenbarung und Offenbarungsurkunde, und scheide man in letzterer – mit Hülfe der Vernunft – das Menschliche von dem Göttlichen (der wahren Offenbarung).“ Vgl. auch NThJ 4, 1800, 463 Anm.; 467f. Anm. zur „dritten Klasse der neueren Theologen“, denen sich Gabler zurechnet, u.ö.

⁴⁶ Vgl. zum Folgenden Hartlich / Sachs 91-120; Smend 117ff.; auch ders., De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischen Systemen im 19. Jahrhundert 1958), Studien 3, 145ff.; ders., Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, Basel 1958.

Zeitalter der „höheren“ Kritik, die zwischen Mythos und Geschichte zu unterscheiden lehrt.

Wie die „mythische Schule“ hat auch de Wette die Aufgabe der Bibelerklärung in einer historischen und einer philosophischen Kritik gesehen. Doch entschiedener als seine Vorgänger hat er nicht erst beim zweiten Schritt, der philosophisch-theologischen Erklärung, sondern schon beim ersten, der historischen Erklärung, die Wahrheitsfrage gestellt. Vehement bestritt de Wette⁴⁷ die Möglichkeit, die historische Faktizität des biblischen Mythos zu erweisen, und führte in bis dahin nicht gekannter Konsequenz durch, was vorher mehr postuliert als praktiziert wurde: die sogenannte negative Kritik.⁴⁸ Das negative Ergebnis bedeutet positiv, daß die biblischen Quellen insgesamt als Mythos (und „Symbol“) aufzufassen sind, wobei Mythos nicht zeitbedingte Einkleidung, sondern unmittelbare und universale Äußerung des religiösen Gefühls heißt. Will aber die Bibel gar nichts anderes als Mythos sein, entfällt nicht nur die Klassifizierung in verschiedene Arten von Mythen, sondern auch die Notwendigkeit, durch Aussonderung der mythischen Einkleidung die reine historische oder philosophische Wahrheit herauszufiltern. Dem Mythos liegt zwar eine absolute (philosophische) Wahrheit, die Idee des einen Gottes, zugrunde, doch ist er die, wenn auch unzulängliche, so doch allein mögliche, bildliche Ausdrucksform dieser Wahrheit, wie de Wette⁴⁹ unter Anleihen bei dem Philosophen Jacob Friedrich Fries (1773-1843) ausführt.

Indem de Wette die Frage der historischen Wahrheit stellte, hat er die Gablersche Differenzierung des Mythos in Mythos und Geschichte zugunsten der Alternative aufgehoben. Veranlaßt durch das Ergebnis der negativen Kritik, wandte er sich im weiteren nicht der Geschichte, sondern dem Mythos zu und gab der philosophischen Wahrheit den Vorzug vor der historischen. Es war jedoch nur eine Frage der Zeit, wann das Pendel umschlagen und die historische Wahrheit vorgezogen würde.

Den entscheidenden Schritt hat Julius Wellhausen (1844-1918) getan. De Wettes negative Kritik verband er mit der literarkritischen Differenzierung innerhalb der biblischen Schriften, gewissermaßen der höheren Kritik der „mythischen Erklärungsart“. Auf diese Weise kehrte er das Verhältnis um und setzte an die Stelle der philosophischen die historische Wahrheit. An Philosophie war Wellhausen nicht sonderlich interessiert, und so kümmerte er sich weder um die allgemeinen Vernunftwahrheiten Gablers noch um de Wettes philosophisches Konstrukt von Idee, Mythos und Symbol, und auch nicht um das Hegelsche

⁴⁷ In „Beiträge zur Einführung in das AT“, 2 Bde., Berlin 1806-1807.

⁴⁸ Vgl. Gabler in NThJ 5, 1800, 411 über die höhere Kritik, „die doch ihrer Natur nach *mehr negativ als positiv* zu Werke gehen darf.“

⁴⁹ In seiner „Biblischen Dogmatik“ von 1813 und späteren Werken.

System in Wilhelm Vatkes „Biblischer Theologie“ von 1835, aus der er ansonsten „das meiste und das beste gelernt zu haben“ bekennt. Was für Wellhausen zählt, ist allein die Geschichte der biblischen Überlieferung und der darin enthaltenen religiösen Ideen,⁵⁰ auf der wiederum die historische Rekonstruktion der Geschichte Israels basiert.⁵¹

Eine „Biblische Theologie“ hat Wellhausen nie in Angriff genommen. Im Buchdeckel einer Ausgabe von Hitzigs Jesajakommentar haben sich vielmehr Titelentwürfe zu einer „Kritik der s. g. Atl. Theologie als wissenschaftlicher Disciplin“ gefunden.⁵² Man sollte daraus, trotz seines Austritts aus der Theologischen Fakultät, nicht sofort schließen, daß Wellhausen keinen Sinn für die Theologie gehabt habe. Er war, ohne viel Aufhebens davon zu machen, vielleicht mehr Theologe als manch einer, der eine Theologie geschrieben hat. Und so entspringt die Begrenzung der biblischen Theologie „als wissenschaftlicher Disciplin“ auf die historische und religionsgeschichtliche Seite der Bibel nicht nur dem Geist der Zeit, dem Historismus, sondern ist, jedenfalls wirkungsgeschichtlich betrachtet, auch von eminenten theologischer Bedeutung gewesen.

Der Frage ist Gerhard Ebeling in seinem programmatischen Aufsatz „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“ nachgegangen, den er im ersten von ihm herausgegebenen Jahrgang der ZThK von 1950 veröffentlicht hat. Darin kommt Ebeling zu dem Schluß, daß die strikt historisch orientierte Bibelwissenschaft, gerade indem sie die historische Quelle in ihrer Historizität und d.h. in ihrer Abständigkeit zur Gegenwart erklärt, „die notwendige Voraussetzung für die Reinheit der Begegnung mit dem Text“ ist, „damit aber auch für die Möglichkeit, sich von ihm etwas sagen zu lassen“.⁵³ Die „theologische Tragweite der historischen Arbeit“ erschließt sich „nicht an der historisch-kritischen Arbeit vorbei oder in unzusammenhängender Ergänzung zu ihr, sondern in ihrem Vollzug selbst“.⁵⁴ Nur so hört der theologische Gebrauch der Bibel auf, „eine willkürliche, naive Eintragung in die Quelle zu sein, vielmehr kann es nun zu einer echt geschichtlichen, personalen Begegnung und Auseinanderset-

⁵⁰ Untersucht in „Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments“ (1876/77, ³1899) und „Prolegomena zur Geschichte Israels“ (erschienen als „Geschichte Israels I“ 1878, ⁶1905), hier 14 das Urteil über Vatke.

⁵¹ „Israelitische und jüdische Geschichte“ (1894, ⁷1914). Vgl. auch „Abriss der Geschichte Israels und Judas“ (Skizzen und Vorarbeiten 1, 1884, 3-102); „Geschichte Israels“ (1880) und „Israelitisch-jüdische Religion“ (1905), beide nachgedruckt in: Ders., Grundrisse zum Alten Testament, hg. von R. Smend, TB 27, 1965.

⁵² Vgl. R. Smend, Theologie im Alten Testament (1982), in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 75-88.

⁵³ Ebeling 34.

⁵⁴ A. a. O. 43f.

zung kommen, wobei sich der Interpret dessen bewußt bleibt, daß die vollzogene Vergegenwärtigung Transformation des Historischen ist, bei der nach wie vor der historische Abstand gesehen wird und Korrektiv des geschichtlichen Verstehens bleibt“.⁵⁵ Mit alledem ist die historisch-kritische Methode „das unentbehrliche Mittel, um die Kirche an die in der *iustificatio impii* wurzelnde Freiheit zu erinnern“.⁵⁶ Möchten sich doch nur die Exegeten selbst immer an diese von ihnen zu vertretende Freiheit erinnern.

3. Auslegen und Erklären

Die „in der *iustificatio impii* wurzelnde Freiheit“ besteht nicht zuletzt in der Freiheit zur Auslegung der Bibel. Es war wiederum Ebeling, der diesen Gesichtspunkt in die Debatte um das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte eingeführt und klargestellt hat, daß „die hier sachgemäße Unterscheidung nicht die von Inhalt und Form ..., sondern die von Wort und Auslegung“ ist. „Damit ist das Problem, wie die Kirche im Wandel der Geschichte existiert und doch in absoluter Bindung an seinen einmaligen historischen Ursprung, dauernd sich verändernd und doch sich selbst identisch bleibend, ins Licht der hermeneutischen Frage gerückt. ... Denn in der Kategorie der Auslegung ist die Geschichtlichkeit der Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens strukturell erfaßt.“⁵⁷

Die von Ebeling ins Spiel gebrachte „Kategorie der Auslegung“ erinnert an einen nicht weniger programmatischen Aufsatz von Gabler: „Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung, erläutert durch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu“.⁵⁸ In ihm unterscheidet Gabler zwischen „Wortklärung“ und „Sacherklärung“ und nennt das eine „Auslegen“, das andere „Erklären“. Der Wortklärung oder Auslegung weist er die „Erforschung des Sinns“, d.h. die philologische Interpretation des Wortlauts, als Aufgabe zu, der Sacherklärung oder einfach Erklärung „die Aufklärung der Sache selbst“.⁵⁹ Mit letzterem ist die höhere Kritik (oder Hermeneutik) gemeint,⁶⁰ die

⁵⁵ A.a.O. 34.

⁵⁶ A.a.O. 45.

⁵⁷ A.a.O. 23.

⁵⁸ NThJ 6, 1801, 224-242 = Schriften I, 201-214, mit Nachtrag in JThL 2, 1801, 309-341. Dazu Smend, 112f. 115; Merk 69ff.

⁵⁹ NThJ 6, 1801, 227f. = Schriften I, 203: „Allein damit ist in unsern Tagen noch sehr wenig gewonnen, wenn man nur den grammatischen Sinn einer biblischen Stelle kennt. Nun kommt erst die Reihe an die *historische* und *philosophische Kritik*, welche einen solchen biblischen Abschnitt ihrer scharfen Prüfung unterwirft. Dieß gehört in das Gebiet der *Sacherklärung*, so wie die Auffindung des grammatischen Sinnes in das Gebiet der *Wortklärung*. Beides

neben den grammatischen vor allem „manchfaltige historisch- und philosophisch-kritische Operationen“ umfaßt.⁶¹ Es ist die Art der Kritik, die Gabler von Heyne und Eichhorn übernommen hat, die „mythische Erklärungsart“.

Die Unterscheidung von Auslegen und Erklären ist als Differenzierung der historischen Kritik zu verstehen. Das ist uns heute ganz geläufig und wird in den exegetischen Proseminaren eingeübt: Textkritik, Formkritik, Traditions- und Tendenzkritik, Literar- und Redaktionskritik, Einordnung in die Zeitgeschichte und theologische Interpretation. Gegenüber diesem ausgereiften Kanon der historisch-kritischen Methode wirkt die Zweiteilung in Wort- und Sacherklärung oder in Auslegen und Erklären vergleichsweise simpel, doch bildet sie die Grundlage. Sie durchbricht die „Ernestische Regel, daß es bey der Erklärung nicht eigentlich auf das, was wahr ist, sondern auf das, was gesagt und geschrieben ist, ankomme“.⁶² Zwischen der grammatisch-philologischen Interpretation und dem dogmatischen Gebrauch der Bibel installiert sie die historische Kritik und entspricht damit in gewisser Weise den beiden Schritten von *interpretatio* und *comparatio* in der Altdorfer Rede.⁶³

zusammen vollendet erst das Geschäft des Bibelerklärers. Man kann daher in der That einen gegründeten Unterschied zwischen *Auslegen* und *Erklären* machen: zu dem ersten gehört nur die *Erforschung des Sinnes*; zu dem letztern hingegen die *Aufklärung der Sache selbst*.“ Vgl. auch JATHL 6, 1811, 157f. 164. 172f.

⁶⁰ NThJ 6, 1801, 233 = Schriften I, 207: „Dieß ist der Weg, den der Bibelerklärer einschlagen muß; und so ergibt sich leicht, daß die neuern exegetischen Versuche darüber ... den Grundsätzen und *Forderungen* einer gesunden Hermeneutik – zwar nicht der gemeinen, die bey der Worterklärung stehen bleibt, – sondern einer *hohern*, die sich über die *Aufklärung* der biblischen Gegenstände selbst verbreitet, vollkommen entsprechen.“

⁶¹ Der einschlägige Passus lautet (NThJ 6, 1801, 228 = Schriften I, 203): „Unmöglich kann man sich jetzt damit begnügen, daß ein alter Schriftsteller eine Begebenheit erzählt und selbst für wahr gehalten hat. Man fragt und forscht mit Recht: Ist sie auch wahr? und wenn sie sich nicht so zugetragen haben *kann*, so forscht man weiter: Wie ist der Schriftsteller darauf gekommen? Liegt vielleicht etwas wahres zum Grunde? und was? und wie kam er zu den Zusätzen? Oder ist das Ganze nur Dichtung? absichtliche? – eines Betrügers oder Schwärmers (*Erdichtung*)? oder nur gutgemeinte *Dichtung*? philosophischer oder poetischer Mythe? – Alle diese Untersuchungen und manchfaltige historisch- und philosophisch-kritische Operationen gehören jetzt zu dem Geschäft eines Bibelerklärers, und nicht bloß die grammatischen und philologischen, oft sehr mechanischen, Operationen des *Bibelauslegers* in engerem Sinne; denn nur so werden alte Schriftsteller vollkommen *aufgeklärt*, wenn gleich zu ihrer *Auslegung* weit weniger gehört.“

⁶² NThJ 6, 1801, 242 = Schriften I, 213 (im Zitat von D. Junge); vgl. schon NThJ 5, 1800, 200: „Die Ernestisch-Koppe’sche Methode schreibt sich noch von den Zeiten her, wo es zum Beweise der Wahrheit eines Satzes für hinreichend gehalten wurde, wenn nur gezeigt werden konnte, daß er biblisch sey.“

⁶³ Vgl. oben Anm. 19 sowie NThJ 4, 1800, 389 Anm.; JATHL 6, 1811, 169f.

Dabei ergibt sich allerdings eine Schwierigkeit. Da die höhere Kritik, die *comparatio* der Altdorfer Rede, sowohl in den historischen Quellen mit historischen, philosophischen und poetischen Mythen und d.h. auch mit den „moralischen Begriffen“ und „religiösen Dogmen“ des jüdischen Altertums befaßt ist⁶⁴ als auch die notwendigen Voraussetzungen für den dogmatischen Gebrauch der Bibel in der Gegenwart schafft, gerät sie zwischen die Stühle von Exegese und Dogmatik.⁶⁵ In der Altdorfer Rede ist das Problem so gelöst, daß sich an *interpretatio* und *comparatio* „die biblische Theologie im engeren Sinne“ anschließt. Mit der Zweiteilung in „wahre“ und „reine“ biblische Theologie, Wort- und Sacherklärung, Auslegung und Erklärung, die sich schon früh anbahnt,⁶⁶ fällt die höhere historische Kritik (*comparatio*) bald mit der grammatisch-philologischen Kritik (*interpretatio*, „wahre“ biblische Theologie, Worterklärung, Auslegung), bald mit der theologisch-philosophischen Kritik („Theologie im engeren Sinne“, „reine“ biblische Theologie, Sacherklärung, Erklärung) zusammen. In jedem Fall gewinnt das „Räsonnement“ der philosophischen Kritik innerhalb der biblischen Theologie an Gewicht.

Das alles ist nicht nur ein Streit um Worte. Im Hintergrund steht das von Gabler heftig bekämpfte Mißverständnis, daß die biblische Theologie, die „ihrer Natur nach historisch“ ist, den Sinn der Bibel nicht voll ausschöpfe und der Ergänzung durch eine zusätzliche theologische, philosophische oder moralische Auslegung

⁶⁴ JThL 1, 1801, 257 Anm. (Zitat oben Anm. 41).

⁶⁵ Vgl. Smend, 115; Merk 50. 97ff.

⁶⁶ In NThJ 1, 1798, 109-135. 217-260 = Schriften I, 1-53 („Ueber den Engel, der nach Luc. XXII, 43. Jesum gestärkt haben soll“) führt Gabler einen Dreischritt von „Wortkritik“ (109ff. = 1ff.), „historischer Kritik“ (217ff. = 21ff.) und „philosophischer Kritik“ (240ff. = 38ff.) vor. Zur Zweiteilung vgl. NThJ 4, 1800, 478f.: „Allerdings müssen wir zwar die biblischen *Grundideen* ausheben, und das lokale, wohl auch individuelle, davon absondern, wenn wir in *unserer* Dogmatik davon Gebrauch machen wollen; aber diese Absonderung ist doch eigentlich mehr das Werk des christlichen *Religionsphilosophen*, als des christlichen *Interpreten*. Beide Operationen des Interpretieren und des Philosophieren müssen zwar in einer für unsre Zeiten brauchbaren biblischen Theologie mit einander verbunden werden; aber es bleiben doch immer *an sich verschiedene* Operationen. Nach dem *Sprachgebrauche* wenigstens kann die Operation des Religionsphilosophen nicht *Auslegung* heißen.“ NThJ 6, 1801, 371f.: „Die biblische Theologie ist ihrer Natur nach *historisch*; sie erforscht die verschiedenen Begriffe über die Religionslehren in den verschiedenen Zeitaltern der biblischen Bücher. ... Sie kann aber auch *räsonnirend* werden (und muß es am Ende der historischen Sinnforschung zum *dogmatischen Gebrauche* der Bibel in unsern Tagen seyn), wenn die Zeitideen von den wesentlichen Religionslehren geschieden werden: diese durch philosophisches und historisches Räsonnement gewonnenen *biblischen Grundideen* machen alsdann die *reine biblische Theologie* aus, welche allein bey einer *reinen* christlichen Religionstheorie in unsern Tagen zum Grunde liegen darf.“ Ferner NThJ 5, 1800, 200f.; JThL 4, 1802, 402-404 Anm. (oben Anm. 23); JATHL 4, 1809, 233f. Anm.

bedürfe. Das aber höhlt den reformatorischen Grundsatz des einen Schriftsinns aus und birgt die schon in der Altdorfer Rede beklagte und in der allegorischen Schriftauslegung, insbesondere der Kants,⁶⁷ ausgemachte Gefahr der Verselbständigung der kirchlichen Dogmatik in sich. Aus diesem Grund wird die dogmatische Frage mehr und mehr in die biblische Theologie integriert. Nach dem Exegeten ist zwar nicht sogleich der Dogmatiker, aber der „denkende Theolog“ gefordert, der „mit seiner Untersuchung da noch nicht zu Ende (ist), wo der Exeget im Reinen ist“.⁶⁸ Jeder „hat sein eignes Gebiete“,⁶⁹ doch ist das Verhältnis unumkehrbar: Der Exeget arbeitet dem „denkenden Theologen“ vor, und beide arbeiten dem Dogmatiker vor. Ohne exegetische „Auslegung“ keine theologische „Erklärung“, und ohne Auslegung und Erklärung keine dogmatische „Anwendung“.

Das hermeneutische System Gablers hat zweifellos etwas Schematisches, um nicht zu sagen Gekünsteltes an sich und geht, wie wir sahen, auch nicht ganz auf. Sein Versuch, die Exegese von der Dogmatik zu befreien und gleichzeitig die Dogmatik an die Exegese zu binden, beruht auf der Illusion, daß sich das Menschliche und das Göttliche nach Maßgabe der Vernunft säuberlich trennen ließen, methodisch wie sachlich.⁷⁰ Nach der Entdeckung der Geschichte und den darauf gründenden Fortschritten der Bibelwissenschaft im 19. Jahrhundert ist das nicht mehr möglich. Dennoch scheinen mir die von Gabler aufgestellten Kategorien von „Auslegen“ und „Erklären“ auch unter den heutigen Bedingungen am besten geeignet, die theologische Bedeutung der historischen Bibelkritik zu erfassen, wenn auch in einem anderen Sinne, als er sie gebraucht hat.

Bereits Ebeling stellt über die „Kategorie der Auslegung“ einen inneren Zusammenhang zwischen der Historizität der biblischen Quelle und der historisch-kritischen Methode her. Die Methode trägt dem Abstand zwischen dem Text und seinem Ausleger Rechnung und ermöglicht, wie er sagt,⁷¹ eine „echt geschichtliche, personale Begegnung mit dem Text“. Nun ist, und auch das muß man in Rechnung stellen, der Begriff der Geschichte heute seinerseits umstritten. Die aktuelle Diskussion um Fakten und Fiktion in der Geschichtswissenschaft⁷² hat

⁶⁷ Hartlich / Sachs 42ff.; Merk 58ff.

⁶⁸ JATHL 6, 1811, 175; vgl. ebd. 166f. 174ff. 178ff.

⁶⁹ A. a. O. 176; vgl. auch JATHL 5, 1810, 359-363.

⁷⁰ Wie dürftig das Ergebnis ist, zeigt sich zuletzt an der Behandlung der Versuchungsgeschichte Jesu in NThJ 6, 1801, 224-242 = Schriften I, 201-214.

⁷¹ Ebeling, ZThK 47, 43, vgl. ebd. 34.

⁷² Vgl. C. Lorenz, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Beiträge zur Geschichtskultur 13, Köln u. a. 1997 (holländisches Original 1987, ³1994).

auch in der Bibelwissenschaft schon Wirkung gezeigt.⁷³ Zwar wird die Diskussion vielfach zu einseitig geführt, doch hat sie zu Recht ins Bewußtsein gerufen, daß Geschichte mehr ist als nur das kausale Zusammenspiel von Fakten und daß Geschichte und Geschichtsschreibung nicht dasselbe sind, heute sowenig wie in der Antike. Das Verhältnis ist dem von Offenbarung und Offenbarungsurkunde vergleichbar. Auch die geschichtliche Wahrheit ist, wie die göttliche, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zugänglich, und das gilt für die alten Texte, in unserem Falle die Bibel, nicht weniger als für die darauf bezogene, durch die Jahrhunderte bis heute anhaltende Auslegung.

Schon die biblischen Texte selbst sind nichts anderes als „Auslegung“ der historischen wie der göttlichen Wahrheit. Wie die neuere literar- und redaktionskritische Forschung gezeigt hat, vollzieht sich die Auslegung in einem innerbiblischen Rezeptionsprozeß, nämlich im literarischen Wachstum der biblischen Bücher durch Fortschreibung, Zitat und Kommentar. Es ist ein Vorgang, der in den Schriften des Alten Testaments beginnt, sich im Neuen Testament als Auslegung des Alten fortsetzt und an dem wir sowohl mit der wissenschaftlichen als auch mit der theologischen Auslegung und Vergegenwärtigung der Bibel teilnehmen. Dabei spielt das historische Faktum eine untergeordnete Rolle. Entscheidend ist die Wahrnehmung der Geschichte im Lichte Gottes, das in der Konfrontation mit dem überlieferten Text auf die Gegenwart fällt. Nicht von ungefähr spricht Ebeling von einer „Begegnung mit dem Text“, nicht etwa mit dem Offenbarungsgeschehen selbst oder dem historischen Faktum. Damit soll keineswegs, wie es hier und da geschieht, die Faktizität aller in der Bibel geschilderten Begebenheiten oder Sachverhalte bestritten und der reinen Literaturwissenschaft das Wort geredet werden. Es ist und bleibt die Aufgabe der historischen Kritik, Fakten und Fiktion, oder anders ausgedrückt: historisches Geschehen und theologische Deutung in der Bibel zu eruieren und zu differenzieren. Doch theologisch erheblich oder gar verbindlich ist, für sich genommen, keines von beiden. Die historische Wahrheit ist meistens ziemlich banal, und die nachträgliche theologische Deutung in der Bibel hat damit und mit uns heute in der Regel ziemlich wenig zu tun.

Wenn demzufolge die Fakten selbst ihre Eindeutigkeit verlieren oder ganz verschwinden und die historisch-kritische Methode nicht einmal auf die historische Wahrheit stößt, auf die der Glaube bauen könnte, worin liegt dann die theologi-

⁷³ Vgl. N. P. Lemche, Is it still Possible to Write a History of Ancient Israel?, SJOT 8, 1994, 163-188, und dazu J. van Oorschot, Geschichte als Erinnerung und Wissenschaft – ein Beitrag zu ihrem Verhältnis, in: R. Lux (Hg.), Erzählte Geschichte, BThS 40, Neukirchen-Vluyn 2000, 1-27; H. M. Barstad, „Fact“ versus „Fiction“ and Other Issues in the History Debate and their Relevance for the Study of the Old Testament, in: C. Bultmann u. a. (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, FS R. Smend, Göttingen 2002, 433-447.

sche Bedeutung der historischen Bibelkritik? Nach dem Gesagten ist die Antwort leicht zu erraten: in dem Auslegungsvorgang als solchem. Zu einer „echt geschichtlichen Begegnung mit dem Text“ gehört die „in der iustificatio impii wurzelnde Freiheit“, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen. Und die Wahrheit ist: Sowohl die historische als auch die göttliche Wahrheit ist nur mittelbar, nämlich in der theologischen Deutung überliefert. Diese in ihrer vielfältigen innerbiblischen Verzweigung und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen und als solche zur Geltung zu bringen, ist der Beitrag, den die Bibelwissenschaft für Theologie und Kirche leistet, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Was die Bibelwissenschaft vor Augen führt, ist die Bezeugung einer Wahrheit durch Menschen, die nicht nur, wie in der Antike weithin üblich, mit ihren Göttern gelebt, sondern ihr Leben und das Schicksal des Volkes Israel, im Neuen Testament das persönliche Schicksal Jesu, im Lichte Gottes theologisch reflektiert und interpretiert haben. Ihre Erfahrungen haben diese Menschen durchs Leben, die Weitergabe ihrer Erfahrung in der Bibel hat Generationen durch Jahrhunderte getragen. Dies ist die Basis, auf der Theologie und Kirche stehen. Auch wenn der historische Abstand mit den Jahrhunderten immer größer wird und die Erfahrungen andere sind, lohnt es sich allemal, auf das anfängliche Zeugnis zu hören und es in Ansehung der eigenen Gegenwart zu bedenken. Was daran historisch ist und was nicht, darüber hat die Bibelwissenschaft von Fall zu Fall zu befinden und im übrigen das Zeugnis selbst als historisches Phänomen zu würdigen. Ob darin göttliche Wahrheit liegt, darüber hat die Bibelwissenschaft allerdings nicht zu befinden. Darüber hat freilich auch nicht etwa die Dogmatik zu befinden, sondern allein der Glaube, der sich weder exegetisch noch dogmatisch verifizieren oder falsifizieren läßt. Er wird in das Zeugnis einstimmen und mit ihm Gott bekennen.

Wer so argumentiert, gebt sich nicht weniger, vielleicht sogar noch mehr als Gabler zwischen die Stühle. Auf der einen Seite setzt er sich, was die Exegese anbelangt, dem Vorwurf der Hyperkritik, des Dekonstruktivismus oder Modernismus, kurz des „bloßen Rationalismus“ aus. Auf der anderen Seite gerät er, was die Rolle des Glaubens anbelangt, in den Verdacht des „strengen Supernaturalismus“ und muß sich gefallen lassen, „daß mancher neuer Philosoph oder Theologe bedenklich über ihn den Kopf schüttelt, der ihm vielleicht mehr Aufklärung bisher zugetraut hat“.⁷⁴ Doch eben das ist das Wesen der historischen Bibelkritik, daß sie einerseits ohne jede Rücksicht auf die Autorität der Heiligen Schrift die Bibel historisch-kritisch analysiert wie jedes andere Buch der Antike, andererseits sich aber auch nicht einbildet, ein Urteil über die Autorität fällen zu können, die die so analysierten biblischen Schriften für den Glauben haben. Auch der Rezensent Gabler „bauet seinen festen Glauben an Jesum und seine Lehre nicht auf Wunder“,

⁷⁴ JThL 1, 1801, 200.

kann aber „nicht anders als nach seiner Ueberzeugung sprechen; und seine Ueberzeugung ist nun einmal ..., daß mit den aufgestellten Einwürfen [sc. der rationalistischen Wunderkritik] durchaus nichts gegen den Glauben an Wunder und Offenbarung gewonnen wird“.⁷⁵

In leichter Abwandlung der Gablerschen Definition des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik möchte ich das Ergebnis so zusammenfassen: Die historische Bibelkritik braucht Theologie und Kirche nicht, aber Theologie und Kirche brauchen die historische Bibelkritik. Im Rahmen der Theologie kommt dieser die Aufgabe zu, das Zeugnis des Glaubens als solches zu erforschen und die verschiedenen Möglichkeiten, Entwicklungen und Grenzen der theologischen Auslegung in der Bibel aufzudecken, sei es der vorchristlichen Auslegung im Alten Testament, sei es der christologischen Interpretation des Alten im Neuen Testament, die der ganzen Bibel einen neuen Sinn und der Christenheit eine Zukunft gibt. Die historische Kritik ist und bleibt „ihrer Natur nach mehr negativ als positiv“.⁷⁶ Doch gerade damit, und hier sehe ich die entscheidende Differenz zu Gabler, leistet sie einen positiven Beitrag für Theologie und Kirche. Sie bewahrt die Theologie und die Kirche davor, sich selbst an die Stelle der Offenbarung zu setzen, und weist auf den Glauben, der höher ist als alle Vernunft. Wer auf ihn baut, der „bedarf keiner Zeichen und Wunder, um sich zu überzeugen, daß Wahrheit Wahrheit sey“.⁷⁷

Johann Philipp Gabler

- , D. Johann Philipp Gablers kleinere theologische Schriften, herausgegeben von seinen Söhnen Theodor August Gabler und Johann Gottfried Gabler I, Ulm 1831.
- , D. Io. Phil. Gableri Opuscula Academica, ediderunt filii Theod. Aug. Gabler et Io. Godofr. Gabler, Kleinere theologische Schriften II, Ulm 1831.
- , Johann Gottfried Eichhorns Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von J. P. Gabler, Altdorf und Nürnberg I 1790, II/1 1792, II/2 1793.
- , Neuestes theologisches Journal (NThJ) 1-6, 1798-1801 (= Neues theologisches Journal 12-17).
- , Journal für theologische Literatur (JThL) 1-6, 1801-1803 (= Neuestes theologisches Journal 7ff.).
- , Journal für auserlesene theologische Literatur (JATHL) 1-6, 1805-1811.

⁷⁵ A.a.O.

⁷⁶ S. o. Anm. 48.

⁷⁷ JThL 1, 1801, 204.

Sekundärliteratur

- H.-J. Dohmeier, *Die Grundzüge der Theologie Johann Philipp Gablers*, Diss. Münster 1976.
- G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, ZThK 47, 1950, 1-46.
- C. Hartlich / W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien 2, Tübingen 1952.
- R. P. Knierim, *On Gabler*, in: Ders., *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1995, 495-556.
- O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, Marburger Theologische Studien 9, Marburg 1972.
- , *Art. Gabler, Johann Philipp (1753-1826)*, TRE 12, 1984, 1-3.
- J. G. H. Müller, *Schattenrisse der iletztlebenden Altdorfschen Professoren nebst einer kurzen Nachricht von Ihren Leben und Schriften*, Altdorf 1790, 17-34.
- J. Sandys-Wunsch / L. Eldredge, *J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of his Originality*, SJT 33, 1980, 133-158.
- R. Smend, *Johann Philipp Gablers Begründung der Biblischen Theologie (1962)*, in: Ders., *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien 3, Beiträge zur evangelischen Theologie 109*, München 1991, 104-116.
- , *Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts (1962)*, in: ebd. 117-127.
- M. Sæbø, *Johann Philipp Gablers Bedeutung für die Biblische Theologie. Zum 200-jährigen Jubiläum seiner Antrittsrede vom 30. März 1787*, ZAW 99, 1987, 1-16.
- , *Johann Philipp Gabler at the End of the Eighteenth Century: History and Theology*, in: Ders., *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament*, JSOT.S 191, 1998, 310-326.
- W. Schröter, *Erinnerungen an D. Johann Philipp Gabler*, Jena 1827.
- L. T. Stuckenbruck, *Johann Philipp Gabler and the Delineation of Biblical Theology*, SJT 52, 1999, 139-157.
- G. H. Wittenberg, *Johann Philipp Gabler and the consequences: In search of a new paradigm for Old Testament Theology*, OTSSA 8/1, 1995, 103-128.