
Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat

Auf dem Weg zu einem „Schriftverständnis“
zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte

Kim Strübind

„Man wird erst ganz wahr, wenn man den Schritt aus den Grenzen dieser Selbstbelügnungsanstalt herausgemacht hat.“ *David Friedrich Strauss*

(Begründer der historischen Kritik, der in diesem Jahr seinen 200. Geburtstag feiert.)

„Die wissenschaftliche Exegese hat die Aufgabe, den jüdischen und den christlichen Glauben vor dem religiösen Fundamentalismus zu bewahren, der sich auf die Bibel wie auf einen papierenen Fetisch beruft. [...] Die Bibel ist kein absolutes, sondern ein historisches Buch. Wenn sie das Absolute offenbart, dann in der Verhüllung des Relativen. Deshalb verschließt sie sich einseitiger Inanspruchnahme, aber ist offen für viele, auch konkurrierende Deutungen. Der Streit um das Alte Testament kann und darf niemals enden.“ Das Zitat stammt von dem Münchner Alttestamentler Christoph Levin aus einem mittlerweile in mehrere Sprachen übersetzten Büchlein,¹ das den Versuch unternimmt, den Stand der religionsgeschichtlichen Forschung zum Alten Testament einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Sätze wie diese können aber auch für das Neue Testament Gültigkeit beanspruchen, denn der Streit um die Auslegung der Bibel ist der Motor der Kirchen- und Theologiegeschichte, weil die Einheit des Bibelkanons die Vielfalt der Konfessionen begründet (Ernst Käsemann). Der Bibel ist zumindest eine Mitschuld an der unüberschaubar gewordenen Vielzahl unterschiedlicher Kirchen zuzusprechen.

Dies ist in einem sehr präzisen Sinne zu verstehen. Das Problem der Bibel besteht nicht etwa nur darin, dass sie den unterschiedlichen Auslegungsmethoden der Exegeten und ihren jeweiligen „Vorverständnissen“ gleichsam schutzlos ausgesetzt wäre, die jene von außen an die Bibeltexte herantragen. Das mag sicherlich eine Rolle spielen, erklärt jedoch nicht das Nebeneinander so vieler unterschiedlicher Kirchen und ihrer Zugänge zum Buch der Bücher. Es ist die Bibel selbst, deren disparate und widersprüchliche Texte kein einheitliches Bild der Glaubensgeschichte Israels und des frühen Christentums zulassen. Dabei ist es das große Verdienst der religionsgeschichtli-

¹ *Ch. Levin, Das Alte Testament, München 32006, 124.*

chen Forschung, die Glaubensgeschichte Israels, des Frühjudentums und der ersten Christen sowie die Entstehung ihrer Überlieferungen nachgezeichnet und an vielen Stellen überhaupt erst verständlich gemacht zu haben.

Dass die Religionsgeschichte bei ihren Rekonstruktionsversuchen der biblischen Literatur- und Glaubensgeschichte zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen ist und ihre Erkenntnisse – wie alle historischen Erkenntnisse – gelegentlich revidiert werden müssen, sollte dabei nicht beklagt werden, weil Bußfertigkeit im Umgang mit großen Texten allemal besser ist als fromme Borniertheit. Dies gilt für alle Wissenschaften, die sich nach Karl Popper bekanntlich dadurch auszeichnen, dass ihre Ergebnisse „falsifizierbar“, also aufgrund fortschreitender Erkenntnisse durch sachgemäßere Verstehensmodelle ersetzt werden können. Zu solch heilsamer exegetischer Selbstkritik, die die Bibel auch für sich selbst in Anspruch nimmt, indem sie sich immer wieder korrigiert und ihre Erkenntnisse revidiert, ist gerade die fundamentalistische Bibelauslegung nicht in der Lage, weshalb sie einen prinzipiell unwissenschaftlichen Standpunkt vertritt. Das ist ihr größter Nachteil: Nicht nur, dass sie sich beharrlich mit zweifelhaften, ja mitunter verzweifelten Versuchen einem historischen Verständnis der Bibeltexte widersetzt und zu harmonisieren versucht, was nicht harmonisierbar ist. Das Problem des Fundamentalismus besteht vor allem darin, dass er seinem Wesen nach eine Theorie intellektueller Verstocktheit ist und dem Aberglauben näher steht als der Theologie. Der Fundamentalismus ist, wenn es um die Bibel geht, unbelehrbar, dialogunfähig und scheidet schon deshalb als ernsthafter Gesprächspartner für den alle paar Jahre in unseren Kreisen aufbrechenden Streit um das Schriftverständnis aus. Ich habe solche intellektuelle Verstocktheit Anfang der 80er Jahre als Student in meinem ersten und einzigen Semester an der so genannten „Freien Theologischen Akademie“ in Gießen kennen gelernt und bin seither – nach menschlichem Ermessen auf Lebenszeit – von ihren Versuchen kuriert. Nirgendwo habe ich einen solchen Geist der Unfreiheit und der intellektuellen Unredlichkeit erlebt wie an dieser fundamentalistischen Kaderschmiede, die eine angeblich „bibeltreue“, in Wahrheit aber das Wesen der Bibel pervertierende „theologische“ Ausbildung vermittelt.

Dessen heutiger Rektor, Helge Stadelmann, wartete in einer „Bibliologie“ genannten Vorlesung gegenüber uns Erstsemestern mit einer antimodernistischen Kulturkritik auf, die an der historisch-kritischen Forschung der Bibel kein gutes Haar ließ und in mir Assoziationen zu Dostojewskis Großinquisitor hervorrief. Die Art und Weise der von Stadelmann und seinen Gesinnungsgenossen vorgetragenen „Kritik an der Kritik“ (die gewiss erlaubt ist), das Verteilen von Ketzerhüten gegenüber Theologen, die kein anderes Verbrechen begangen hatten, als sich ihres Verstandes zu bedienen, und nicht zuletzt die Absurdität der von Stadelmann innig propagierten „Chicagoer Erklärung“, die die Bibel zum wörtlich inspirierten unfehlbaren Buch auch aller Naturwissenschaften erklärt, waren für mich wie ein Blick in die Hölle geistlicher Gängelung und intellektueller Verstümmelung jener in Wahrheit ganz unfreien „Freien Theologischen Akademie“.

Die „Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit und Inspiration der Schrift“ von 1978 behauptet, „[...] dass die Schrift als Ganzes und alle ihre Teile bis zu den Worten des Urtextes von Gott durch göttliche Inspiration gegeben wurden“ (Art. VI). Daher sind auch alle Morde und Grausamkeiten, die in der Bibel in Gottes Namen vollbracht wurden, rechtens und entsprachen seinem Willen. Ferner bekennen sich die Verfasser dazu, „[...] dass die Schrift unfehlbar ist, da sie durch göttliche Inspiration vermittelt wurde, so dass sie, da sie weit davon entfernt ist, uns irrezuführen, wahr und zuverlässig in allen von ihr angesprochenen Fragen ist“ (Art. XI). Und ferner: „Wir verwerfen die Auffassung, dass sich die biblische Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit auf geistliche, religiöse oder die Erlösung betreffende Themen beschränke und Aussagen im Bereich der Geschichte und Naturwissenschaft davon ausgenommen seien. Wir verwerfen ferner die Ansicht, dass wissenschaftliche Hypothesen über die Erdgeschichte mit Recht dazu benutzt werden dürften, die Lehre der Schrift über Schöpfung und Sintflut umzustoßen“ (Art. XII). Verworfen wird auch „[...] die Berechtigung jeder Behandlung des Textes und jeder Suche nach hinter dem Text liegenden Quellen, die dazu führen, dass seine Lehren relativiert, für ungeschichtlich gehalten oder verworfen oder seine Angaben zur Autorschaft abgelehnt werden“ (Art. XVIII).

Damit verabschiedet sich diese für den Bibelfundamentalismus aufschlussreiche, theologisch jedoch wertlose Erklärung wortreich von allem, was intellektuell redlich ist und die erklärungsbedürftige Genese der Bibel in ein plausibles und nachvollziehbares Licht rückt. Stattdessen wird das Wort „Inspiration“ zum geheimnisvollen und schillernden Schlüsselbegriff, der alle Irrtümer von vornherein ausschließt, jede Logik aushebelt und die Bibel zur geistfreien Zone eines abergläubischen Schriftfetischismus erklärt. Dabei wird die göttliche „Inspiration“ der Bibel zu Unrecht auf die Abfassungsverhältnisse ihrer Texte bezogen. Auch bleibt offen, auf welches Stadium der Genese eines Bibeltextes sich die göttliche Inspiration denn beziehen soll: auf die mündlichen Vorstufen mancher Texte (Erzählungen), ihr nachweisliches literarisches Wachstum im Lauf der Textgeschichte, auf den hebräisch-masoretischen oder den griechischen Septuaginta-Text des Alten Testament, der eine Übersetzung von ganz unterschiedlicher Textqualität aufweist. Und welcher Bibelkanon soll eigentlich für die Inspiriertheit der Schrift maßgeblich sein? Der hebräisch-masoretische Text oder die altgriechische Bibelübersetzung der Septuaginta mit den apokryphen Schriften, die Fundamentalisten ablehnen, die aber für Paulus und das Neue Testament die maßgebliche Bibelausgabe darstellte? Das Neue Testament zitiert das Alte Testament nämlich nicht aus einem hebräischen Urtext, sondern fast durchgängig aus der nach und nach aus ganz unterschiedlichen hebräischen Vorlagen übersetzten griechischen Septuaginta, zu der aber die Apokryphen gehörten. Wo immer man auch anfängt, konkreter und ernsthaft über das fundamentalistische Verständnis biblischer Inspiration nachzudenken, wird der ganze Unfug dieser Theorie nur um so deutlicher und absurder, die keinen anderen Zweck hat, als sich gegen kritische Anfragen

von vornherein zu immunisieren und sich in ein ideologisches Nirwana zu verabschieden. Eine Art Wahabismus des Christentums.

Was ist unter Inspiration zu verstehen? In der für fundamentalistische Auffassungen wie der Chicagoer Erklärung gerne herangezogenen Belegstelle 2 Tim 3,16 heißt es wörtlich: „Denn jede vom Geist erfüllte Schrift ist nützlich zur Lehre, zur Überführung [von Sünde] und zur Besserung, zur Erziehung in Gerechtigkeit.“ Was Fundamentalisten „Inspiration“ nennen (von Gottes Geist erfüllt/durchweht), bezieht sich hier aber gerade nicht auf die Zeit und die Umstände der *Abfassung* des Textes, sondern auf dessen *Wirkung*. Inspiration ereignet sich also für den 2. Timotheusbrief, sobald die Texte der Bibel Menschen im Sinne der Aussagen von 2 Tim 3,16 „ansprechen“ und sie des Glaubens an Jesus Christus vergewissern. Damit ist die Inspiration von der „Textarchäologie“ eines angeblich von Gott eingegebenen Urtextes auf die konkreten und aktuellen Erfahrungen mit der Bibel verlagert. Bibeltexte sollen daher unser Leben im Spiegel des Gerichts und der Gnade Gottes offenbar machen und uns zur Einsicht in unsere Bedürftigkeit vor Gott führen, auf die das Evangelium von Jesus Christus antwortet. *Das* ist die Wirkungsweise des Geistes in der Schrift, und das ist es auch, was den Begriff „Inspiration“ sinnvoll erscheinen lässt.

Helge Stadelmanns „Bibliologie“ und ihre Grundlage, die Chicagoer Erklärung zur „Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen“, sind dagegen nichts anderes als ein übler ideologischer Schwindel, der versucht, die Anschauung der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts für sakrosankt zu erklären und den christlichen Glauben der Unmündigkeit einer kognitiven Gesetzmäßigkeit unterwerfen möchte, die er und seine Gesinnungsgenossen für „bibeltreu“ halten. Dieser antiintellektuelle Aufstand gegen die Moderne löst in Wahrheit keines der Probleme, die die Bibel – und niemand sonst – ihren Auslegern bereitet. Weder Jesus noch Paulus haben im Sinne der Chicagoer Erklärung „biblizistisch“ gedacht und müssten für alle christlichen „Bibel-Zeloten“ als schlimme Bibelkritiker von Format unter Ketzerverdacht fallen.

Der fundamentalistische Betrug an der *wirklichen* Bibel, die durch das geistlose Konstrukt eines rationalistischen Schriftverständnisses ersetzt wird („papierener Papst“), ist kein gangbarer Weg für eine verantwortliche christliche Hermeneutik, weder für die Gegenwart noch für die Zukunft. Denn trotz mancher von Stadelmann und anderer Fundamentalisten für die vermeintliche „Unfehlbarkeit“ aller biblischen Aussagen herangezogenen Belegstellen widerspricht diese „bibeltreue“ Ideologie zutiefst dem Wesen und dem Charakter des Buches der Bücher. Die Bibel als vielstimmiges kanonisches Großdokument weist sich nämlich durch eine weitaus größere Bescheidenheit und eine bemerkenswerte Selbstkritik aus, die Fundamentalisten eigentlich an den Rand der Verzweiflung bringen müsste, würden sie der inneren hermeneutischen Logik des Kanons und seiner Texte tatsächlich folgen.

Die Bibel kann, was Fundamentalisten notorisch nicht können, nämlich sich in ihren Aussagen über Gott und die Welt korrigieren, und zeigt dabei eine bemerkenswerte dialogische Freiheit, die ihre Leserinnen und Leser

zur Fortsetzung des hier dokumentierten Gesprächs zwischen Gott und Mensch einlädt. Denkverbote sind gerade keine hervorstechende Eigenschaft des Bibelkanons. Die Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit der biblischen Zeugen lädt vielmehr zum eigenen Nach- und Weiterdenken ein, weil alle Erkenntnis, eben auch die der Bibel, Stückwerk ist (1 Kor 13, 9). Insofern ist die Bibel ein zutiefst *relativierendes* Zeugnis der Geschichte Gottes mit den Menschen (und vor allem umgekehrt!), und gerade darin besitzt sie, im Unterschied zu den allereifrigsten Verteidigern ihrer „Unfehlbarkeit“, wahre literarische und spirituelle Größe. Würde man der Bibel tatsächlich eine „Unfehlbarkeit in allen Dingen“ zugestehen wollen, wäre dies ein blasphemischer Akt. Denn den Vater Jesu Christi für alles Morden und jede Bosheit verantwortlich zu machen, die in seinem Namen in der Bibel geschahen, hieße einen Psychopathen mit Persönlichkeitsspaltung zu verehren, der zwischen seinem ungezügelter Mord- und Rachedurst einerseits, der auch vor Frauen, Kindern und Tieren keinen Halt macht, und seiner selbstvergessenen Liebe andererseits hin- und hergeworfen ist. Erst im Laufe der Menschheitsgeschichte hätte dieser Gott dann lernen müssen, seine Rachsucht zu zügeln, um über theologische Desaster wie etwa die Sintflut und andere Hiobsbotschaften etwas über sich selbst zu erfahren. Göttliche Ambivalenzen dieser Art ergäben sich zwangsläufig, wenn man denn alle Aussagen der Bibel über Gott beim Wort nähme.

Wie unsinnig die Behauptung einer „Unfehlbarkeit der Bibel in allen ihren Aussagen“ ist, drängt sich vielfach auf. Gerade die Religionsgeschichte hat durch eine zweihundertjährige präzise Untersuchung der Bibel und ihrer kulturellen Hintergründe Licht in das Dunkel vieler Texte gebracht, wobei von einer „Irrtumslosigkeit“ der Bibel nicht viel übrig geblieben ist. Heraus kam, dass der Kanon vielmehr ein Sammelwerk ganz unterschiedlicher Deutungen Gottes darstellt, dessen Schriften untereinander in einem diskursiven inneren Dialog stehen. Dieser innerkanonische Dialog, der sich auch innerhalb einzelner Bücher und Texte zeigt, reflektiert die konkreten und daher immer auch begrenzten Erfahrungen und theologischen Horizonte spezifischer historischer Trägerkreise und ihrer religiösen, politischen und sozialen Lebenskontexte.

Die geschichtlichen Erinnerungen, die sich als das „kulturelle Gedächtnis“ Israels in einem komplexen Überlieferungsprozess zu den alttestamentlichen Geschichtswerken verdichteten, entpuppten sich gerade nicht als Berichte über „historische Ereignisse“, zumal die hebräische Kultur gar keinen kategorialen Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart kennt. Beide Zeitstufen liegen im Hebräischen auf derselben Verstehens- und Reflexionsebene, weshalb die Vergangenheit immer aus der Perspektive der Gegenwart rekonstruiert wird.² So sind etwa die im Zusammenhang der „Landnahme“ durch die Israeliten vollzogenen Vernichtungsorgien an

² Vgl. K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, in: ThGespr 18 (1994), 2–14.

den Kanaanäern (Jos 1–11) – gottlob – gar nicht geschehen. Vielmehr handelt es sich um eschatologische Programmtexte (den sog. „Rachepsalmen“ nicht unähnlich), mit deren Hilfe das exilisch-nachexilische Judentum seine Erfahrungen bitterer Unterdrückung durch fremdländische Mächte kompensierte, indem es seine Hoffnungen auf Jahwes vergeltendes Handeln in eine idealisierte Vergangenheit zurückprojizierte. Solche Texte waren als eine Art Blaupause für die Zukunft gedacht.

Das gilt für die gesamte Frühgeschichte Israels, die aus der Sicht ihrer Verfasser eigentlich eine Zukunftsvision darstellt. Die besonders innerhalb der letzten zwanzig Jahre entdeckten Zeugnisse der Archäologie haben ein aussagekräftiges Netz an Indizien und Belegen dafür erbracht, dass es weder eine kriegerische „Landnahme“ noch überhaupt ein aus dem „Ausland“ eingewandertes Volk von zwölf geeinten Stämmen namens Israel gegeben hat, das mit der alttestamentlichen Überlieferung vereinbar wäre. Zwar kann ein nichtsesshafter Ursprung kleinerer Bevölkerungsanteile der im Land Kanaan ansässigen Israeliten als wahrscheinlich gelten, dieser hat aber nichts mit den herkömmlichen Vorstellungen von einem angeblichen frühisraelitischen „Nomadentum“ zu tun. So sind die ehemals klassischen Thesen Albrecht Alts über den „periodischen Weidewechsel“ von (Halb-) Nomaden, hinter denen er die Frühisraeliten vermutete, oder Martin Noths Theorie der „Amphiktyonie“ als Paradigma einer 12-Stämme-Koalition nicht länger haltbar und müssen einer differenzierteren Betrachtung der ethnischen Verhältnisse in der vorstaatlichen Zeit weichen. Israel hatte aller Wahrscheinlichkeit nach weder eine „nomadische“ noch eine von der kanaanisches Stadtkultur unterscheidbare Vergangenheit. Es ist auch nie ein einheitliches Volk gewesen und wurde erst in der frühen Königszeit aus innerkanaanäischen Gruppen und einer kleineren, wohl aus Ägypten zugewanderten „jahwistischen“ Moseschar unter der Personalunion Davids und Salomos für wenige Jahre zu einer kurzlebigen Gemeinschaft amalgamiert, bis es wieder in seine ursprünglichen politischen Gebilde im Norden und im Süden zerfiel. Die Geschichte Gesamtisraels beginnt streng genommen mit David und endet wenige Jahrzehnte später mit der Herrschaft Salomos. Die Vorstellung von einem geeinten Reich, das auf eine gemeinsame Vergangenheit von miteinander verbundenen und zusammen eingewanderten zwölf Stämmen zurückblickt, stellt eine in nachexilischer Zeit konstruierte Projektion dar, die die später idealisierte davidische Zeit (die allerdings alles andere als ideal war) nachträglich zu einem normativen eschatologischen Bild für ein noch nicht verwirklichtes, aber erhofftes Israel konstruierte.

Auch die Überlieferungen der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, die kaum wirklich miteinander „verwandt“ waren oder auch nur denselben Gott verehrten, verweisen historisch nicht auf die Zeit vor der Staatsgründung. Es handelt sich vielmehr um Erzählungen, die das Bild einer aus Mesopotamien zurückkehrenden „Tempelgemeinde“ des ausgehenden 6. Jahrhunderts ohne König und staatliche Souveränität an den Ursprung der Geschichte Israels zurückverlegten. So wurden die „Vätererzählungen“

(Gen 12–50) zum Gründungsmythos (Ätiologie) einer königslosen und auf den Tempelkult fokussierten Zeit, mit deren Hilfe die nachexilischen Verhältnisse ätiologisch geschichtlich verankert wurden.

Dies bedeutet zugleich, dass von einer geschlossenen Eroberung Kanaans, wie es das Josuabuch darstellt, keine Rede sein kann. Dagegen spricht nicht nur die idealisierte Utopie des Josuabuchs, das unter dem Gesichtspunkt des nachexilischen Thora-Gehorsams verfasst wurde, der vor der Zeit Esras völlig undenkbar ist. Dagegen spricht auch die innerbiblische Überlieferung von der „Landnahme“ im Richterbuch, die im Widerspruch zur Darstellung im Josuabuch die vermeintlich gemeinsame Eroberung Kanaans in segmentäre Einzelaktionen und Privatkriege einzelner Stämme zerlegt, die sich zudem wechselseitig bekämpfen. Der archäologische Befund und die Besiedelungsgeschichte der späten Bronze- und frühen Eisenzeit sprechen ebenfalls gegen das Bild einer groß angelegten „Einwanderung“ und kriegerischen Eroberung für die in Frage kommende Zeit. Manche Orte wie Jericho und Ai (der Name bedeutet „Ruine“!) waren längst zerstört und unbewohnt, als die Israeliten sie militärisch erobert haben sollen. Zeigen die ausgegrabenen Reste von Orten doch einmal Hinweise auf kriegerische Zerstörungen, findet sich keine einzige Spur, die auf „nomadische Eindringlinge“ hinweist. Dafür stößt man auf Belege, die die angeblichen „Einwanderer“ und ihre Dörfer als unbefestigte kanaanäische Siedlungen in den Gebirgsgegenden ausweisen. Eine imperialistische, nicht-autochthone und zudem im Siedlungsbau des Kulturlands unerfahrene Gesellschaft gründet keine Kanaanäersiedlungen und erobert auch keine längst verfallenen Ruinen! Die Mauern von Jericho konnten darüber hinaus gar nicht einstürzen, weil es in dieser Stadt gar keine Mauern gab, die das „Musikkorps“ der israelitischen Armee zum Einsturz hätte bringen können (Jos 6). Die präzisen Differenzen zwischen dem biblischen und dem archäologischen Befund haben die jüdischen Archäologen Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman in dem weithin bekannten Buch „Keine Posaunen vor Jericho“ in einer allgemein verständlichen Form dargelegt und die Anfänge der alttestamentlichen Geschichtsschreibung in die Zeit Josias verlegt³ (die großen alttestamentlichen Geschichtswerke sind sogar noch später anzusetzen).

Auch der salomonische Tempel von Jerusalem war nichts anderes als eine – sofern die übertrieben klingenden biblischen Angaben überhaupt historisch zutreffend sind – überdimensionierte, aber ansonsten exakte Kopie eines weit verbreiteten kanaanäisch-syrischen Tempeltyps, in dem der Gott Baal zu Hause war. Es kann noch nicht einmal als gesichert gelten, dass der salomonische Tempel wirklich dem Gott Jahwe geweiht war. Vieles spricht dagegen, etwa die durchgängig El- oder Baal-haltigen Namen in Israel während der frühen Königszeit, was sich erst in der Zeit Josias zugunsten Jahwe-haltiger Namen veränderte. Die Berufung zweier Hoherpriester in

³ I. Finkelstein/N. A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2004.

Jerusalem, von denen der eine (Zadok) die kanaanäische Stadtreigion der vormaligen Jebusiter repräsentierte („Zadok“ ist der Name einer kanaanäischen Gottheit), verweist jedenfalls auf ein schiefflich-friedliches Nebeneinander von Jahwe und anderen Gottheiten selbst zur Zeit des angeblichen „Jahwe-Lieblings“ David.

Der Herausgeberkreis der renommierten evangelischen „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ lud Ende Januar 2008 zu einer öffentlichen Tagung in das Internationale Begegnungszentrum der Wissenschaft nach München ein, um sich mit der Frage nach der Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie zu befassen. Das prominent besetzte Symposium wurde durch einen Vortrag des Alttestamentlers Hermann Spieckermann (Göttingen) eröffnet, der „das neue Bild der Religionsgeschichte Israels“ in einem Forschungsüberblick skizzierte, wobei er die jüngst entdeckten Inschriften und Amulette aus der Königszeit in seine Deutung einbezog und die magischen Praktiken als wesentlichen Faktor der vorexilischen Religionsgeschichte Israels bezeichnete. Mit Hilfe neuerer Funde ließen sich nicht nur die Differenzen zwischen der „höfischen Theologie“ und den landesweit praktizierten Dorf- und Familienkulten im vorexilischen Israel belegen, sondern auch, dass Israels Nationalgott Jahwe bis in die Zeit des babylonischen Exils selbstverständlich neben den kanaanäischen Gottheiten wie Baal und El (und einer Reihe anderer Götter) verehrt worden sei. Die alttestamentlichen Attribute Jahwes sind mit denen des Baal deckungsgleich, wie die ugaritischen Texte belegen. Seit längerer Zeit weiß man auch, dass Jahwe ursprünglich nicht immer „solo“ war. Eine Begleiterin namens Aschera wird mehrfach als seine göttliche Gemahlin genannt („Jahwe und seine Aschera“), was auch erst in nachexilischer Zeit als anstößig empfunden wurde. Wie Spieckermann anhand alttestamentlicher Namen und ihrer Parallelen in der Umwelt aufzeigte, muss in der Zeit der Könige auch mit einem verbreiteten Ahnenkult gerechnet werden, dem sprachlich Abraham und die Segensverheißung in Gen 12, 1–3 zugeordnet werden könnten.

Zu Spannungen zwischen Jahwe und den anderen Göttern kam es erst durch das Auftreten einzelner Propheten in vorexilischer Zeit, die als Neuerung die Alleinverehrung Jahwes forderten, ohne freilich die Existenz anderer Götter damit grundlegend in Frage zu stellen. Jahwe, der spätere Bundesgott Israels, war voraussichtlich ja selbst einmal Teil einer „Götterversammlung“ (Pantheon) gewesen, die zumindest Jahwe, El und Baal umfasste, wie manche Psalmen noch zeigen (z. B. Ps 82). Der Monotheismus, so Spieckermann, hat darum eine „moderat polytheistische Vorgeschichte“. Und jede Religionsgeschichte Israels ist nach Meinung des Göttinger Alttestamentlers unvollständig, wenn sie nicht auch ein Kapitel über Magie enthalte.

Woher stammen dann die zahlreichen Texte, die magische Praktiken und die Verehrung anderer Götter neben Jahwe verbieten? Diese Texte sind, wie ihre sprachliche und theologische Diktion zeigt, vergleichsweise jung und setzen alle die Katastrophe des Exils voraus. Erst in nachexilischer Zeit, als man nach der Ursache für den Untergang von Land, Tempel und

Königtum im bis dahin verbreiteten Polytheismus suchte, entstand schließlich jenes „monotheistische“ Geschichtsbild der Frühzeit, das wir heute in den überlieferten Texten vorfinden. Es handelt sich bei den biblischen Geschichtswerken daher um das Paradox einer „Erinnerung an die Zukunft“ (Christoph Levin). Denn Israel hat erst in Babylon zu einer eigenständigen und konturierten religiösen Identität gefunden und verehrte erst ab diesem Zeitpunkt Jahwe als alleinigen Gott. Jahwe, der ursprünglich wohl ein midianitischer Kriegs- und Wettergott war, wurden nun auch die Eigenschaften aller anderen und einst neben Jahwe verehrten Götter, zugeschrieben.

„Der Exegese ist die religiöse Einzigartigkeit Israels abhanden gekommen“, resümierte der Münchner Alttestamentler Christoph Levin auf derselben Tagung in seinem Vortrag: „Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie“. Die Israeliten seien der kanaänischen Kultur keineswegs „begegnet“, sondern ein genuiner Teil von ihr. Freilich hält Levin diesen Schluss insofern für unproblematisch, als die Einzigartigkeit Israels theologisch bedeutungslos sei, da Israels Religion stellvertretend für alle Religionen stehe. Das einzig Besondere an der vorexilischen Religion Israels sei in der Tatsache zu suchen, dass ein und derselbe Gott Jahwe zeitgleich in Juda und im Nordreich Israel verehrt wurde, was dazu führte, dass die kultische Legitimität beider Staaten auf diese Weise strittig blieb. Einen vergleichbaren Streit um einen Nationalgott gibt es in altorientalischen Religionen sonst nicht. Auf diesem Hintergrund ergibt sich für den berühmten Bekenntnistext Dtn 6, 4 („Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer“) ein sehr spezifischer Sinn. Wie die eigenartige Formulierung des hebräischen Wortlauts zeigt, geht es dabei nicht um ein monotheistisches Grundbekenntnis, sondern nach Levins Ansicht um die Aufhebung des innerjahwistischen Schismas zwischen Nord und Süd.

Inschriftlich ist belegt, dass es in der Zeit vor dem Exil einen „Jahwe von Samaria“, einen „Jahwe von Jerusalem“ sowie einen „Jahwe von Teman“ (Gegend in Edom) gab, die womöglich neben anderen Göttern gleichen Namens an unterschiedlichen Orten verehrt wurden. Nach dem Untergang des Nordreichs und dem Zuzug von Flüchtlingen in das von der assyrischen Eroberung zunächst verschonte Königreich Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. ist, nach Levin, im verbliebenen Südreich Juda die programmatische Forderung erhoben worden, dass „Jahwe einer“ ist. Der „Jahwe von Samaria“ sei nach Dtn 6,4 jetzt als derselbe Gott anzusehen, der zeitgleich auch als „Jahwe von Jerusalem“ (und „Jahwe von Teman“ etc.) verehrt wurde. Der Text hat daher wahrscheinlich die politische und kultische Spaltung zwischen beiden Bevölkerungsteilen nach dem Ende des Nordreichs Israel überwinden wollen, die sich aus der Spannung ergab, dass im Kriegsfall der „Jahwe Samarias“ gegen den „Jahwe Jerusalems“ kämpfte. Jahwe konnte schwerlich auf beiden Seiten kämpfen und damit im Streit mit sich selbst liegen. Daher erklärt sich auch die scharfe Polemik aus Juda gegen Israel in den Könige- und Chronikbüchern.

Der Berliner Alttestamentler Matthias Köckert befasste sich in seinem Vortrag mit der Herkunft des Bilderverbots im Deuteronomium und belegte in seiner Auslegung von Dtn 4, dass dieser Text nicht nur aus nachexilischer

Zeit stammt, sondern zwingend voraussetzt, dass im Jerusalemer Tempel ursprünglich ein Kultbild Jahwes gestanden haben muss, das sichtbar über den Cheruben im Allerheiligsten thronte.⁴ Wie der textliche Zusammenhang deutlich macht, wird in Dtn 4 das babylonische Exil als Strafe für die vermutlich auf Salomo zurückgehende Errichtung dieses Kultbilds Jahwes verstanden. Dies stellt eine ganz eigenständige theologische Deutung der Ursache für die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 v. Chr. dar. Damit lässt sich auch der Fund eines wohl Jahwe geweihten Tempels in Arad verbinden, der eine Miniaturausgabe des Jerusalemer Tempels darstellt und in dessen Allerheiligstem man einen „heiligen Stein“ (Massebe) gefunden hat, der die dort verehrte Gottheit (Jahwe?) in der frühen oder mittleren Königszeit repräsentierte.⁵ Mit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 586 v. Chr. ist dann mit der Bundeslade wohl auch das Kultbild Jahwes zerstört worden, weshalb keine Überreste erhalten sind. Auch die bildlose Verehrung Jahwes, die der Dekalog fordert (Ex 20, 4; Dtn 5, 8), erweist sich damit im Unterschied zur biblischen Darstellung als ein spätes, unter dem Eindruck des Exils und des Versuchs seiner Bewältigung entstandenes Postulat, das einem „Traditionsabbruch“ folgte. Das Kultbild Jahwes, das in nachexilischer Zeit nicht einfach erneuert werden konnte (das durfte im Alten Orient nur auf göttliches Geheiß geschehen), wurde im Deuteronomium durch die Thora ersetzt.

Auch im Neuen Testament haben sich einige Sichtweisen verändert, wobei bereits seit langem bekannt ist, dass viele neutestamentliche Schriften einen anderen Ursprung haben, als es die kirchliche Überlieferung lange Zeit annahm. Keines der Evangelien geht auf einen Apostel zurück, und sechs der dreizehn Paulusbriefe stammen gar nicht von Paulus selbst, sondern von späteren „Schülern“. Seit einigen Jahren haben sich unter dem Stichwort „New Perspectives on Paul“ neue Fragestellungen herauskristallisiert, worauf die Neutestamentler Samuel Vollenweider (Zürich) und Christoph Landmesser (Tübingen) hinwiesen.

So wird derzeit vor allem von amerikanischen Forschern (u. a. James Dunn und Paul Sanders)⁶ die zentrale Rolle der „Rechtfertigung des Sünders“ für die paulinische Theologie bestritten. Luthers Rechtfertigungslehre beruft sich nach deren Meinung zu Unrecht auf Paulus, weil Letzterer im Unterschied zu Luther gar nicht unter dem Gesetz „gelitten“ habe und auch keinen gnädigen Gott suchte. Zudem gibt es im antiken sowie im talmudischen Judentum keinen einzigen Beleg dafür, dass Juden „durch das Gesetz

⁴ Köckert hielt diesen Vortrag interessanterweise einige Wochen später noch einmal in der Fachhochschule Elstal. Vgl. den Bericht von Michael Rohde im „Infobrief des Theologischen Seminars“ vom März 2008, 4.

⁵ „Götterbilder“ repräsentieren die jeweilige Gottheit und bilden sie nicht etwa ab. Solche Götterbilder sind auch nicht mit der Gottheit identisch, sondern lediglich Träger ihrer numinosen Macht. Insofern geht die Polemik Deuterojesajas gegen die „von Hand gemachten Götzen“ der Heiden an der Sache vorbei und stellt eine Polemik des Missverständnisses dar (vgl. Jes 44, 9 ff.).

⁶ Vgl. J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (WUNT 185), Tübingen 2007.

gerecht werden wollten“, dafür aber zahlreiche Texte, die belegen, dass das Judentum eine solche Ansicht selbst kritisierte. Die paulinischen Vorbehalte gegen das Gesetz hätten sich vielmehr aus der Missionspraxis ergeben. Denn das jüdische Gesetz stellte in der Antike eine sichtbare und das ganze Leben bestimmende Trennmauer zwischen Juden und Heiden dar, die Paulus bei seiner Heidenmission im Weg stand. Die paulinische Kritik am Umgang mit dem Gesetz zeige, dass Paulus zu begründen versuche, weshalb die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden unter den Bedingungen des Evangeliums hinfällig geworden sei. Dann wäre seine angebliche Polemik gegen das „Gesetz“ und sein Beharren auf der Rechtfertigung aus Gnade und im Glauben an Christus in Wahrheit eine Polemik gegen die durch das Gesetz vollzogene *Trennung* in eine jüdische und eine nichtjüdische (christliche) Welt, die der Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Heiden abträglich war (analog dazu Eph 2, 11–21!).

Die Geschichte Israels hier – der Apostel Paulus dort: Das Bild der biblischen Religionsgeschichte ist derzeit starken Anfragen und Veränderungen ausgesetzt. Welche Konsequenzen haben diese Erkenntnisse für den Umgang mit der Bibel? Können wir der Bibel „trauen“? Ja, gewiss, aber die Religionsgeschichte zeigt auch, dass die Texte der Bibel alles andere als unfehlbar sind und auf eine Weiterführung des ihnen inhärenten Auslegungsprozesses drängen, der an der willkürlich gezogenen Kanongrenze keinen Halt machen darf. Denn die Aussagen und theologischen Deutungen biblischer Traditionen haben sich bereits innerhalb der biblischen Überlieferungsgeschichte maßgeblich verändert. Die Bibel ist daher kein Lehrbuch, das eine Summe von religiös unfehlbaren Richtigkeiten enthält. Sie erweist sich bei näherem Hinsehen als ein sich kontinuierlich entwickelndes, letztlich un abgeschlossenes und einladendes Gespräch über den Glauben, dessen kanonische Genese sich zumindest in groben Zügen nachzeichnen und in seinen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen beschreiben lässt.

Die Bibel ist also nicht nur das „nahe Buch“, das wir aus der persönlichen Bibellese kennen und schätzen. Sie ist zugleich das „fremde Buch“, deren Lebenswelt und Geschichte sich nicht durch simplifizierende Behauptungen („das ist biblisch“) oder fundamentalistische Vereinfachungen (die in Wahrheit nichts einfacher machen) erklären lässt. Neben die persönliche Bibellektüre, für die es keiner weiteren Theorien bedarf, muss daher die gelehrte Exegese treten, nicht zuletzt um Schwer- oder Unverständliches zu deuten. Sie kann dazu beitragen, die persönliche Bibellese vor Verengungen und problematischen Vorstellungen über Gott und die Welt zu bewahren. So hat die Religionsgeschichte eine die Gewissen entlastende Funktion, indem sie religiöse Vorstellungen der Bibel kontextualisiert und damit auch relativiert. Ohne solche notwendigen Relativierungen wird der Glaube für Ideologien aller Art empfänglich sein. Indem die Religionsgeschichte die biblischen Texte an ihrem Entstehungsort aufsucht und sich akribisch mit den Bedingungen ihres Verständnisses auseinandersetzt, ist sie in einem sehr präzisen Sinn „bibeltreu“ zu nennen und kann dieses Prädikat weit mehr als

jede fundamentalistische Verzeichnung für sich beanspruchen. Durch deren Missbrauch wird die dialogische Weisheit der Texte in ein rationalistisches System unfehlbarer Wahrheiten ohne Sinn und Verstand verkehrt.

Darum dürfen wir als Theologinnen und Theologen die Bibel nicht allein den theologischen Laien überlassen, deren manchmal schlichte Schrifterkenntnis einer Ideologisierung der Bibel Tür und Tor öffnen und in die Tyranis der Unkundigen münden kann. Das Urchristentum hat seine Lehre auch nicht „demokratisiert“, sondern die Verantwortung dafür Aposteln, Propheten und Lehrern übertragen, was eine frühe Spezialisierung in den Gemeinden voraussetzt. Die häufig auf unterschiedliche Schriftverständnisse zurückgehenden Gemeindespaltungen und Trennungen gerade in unserer Freikirche, die keine normierenden Bekenntnisschriften als Letzt-sicherung kennt, sind ein warnender Hinweis auf die nahe liegenden sektiererischen Auswüchse einer Laienkirche.

Dies ist ohne Überheblichkeit und auf dem Hintergrund gesagt, dass die Exegese – wie alle anderen Bereiche der Theologie auch – neben der persönlichen Erbauung eine professionell zu betreibende „handwerkliche“ und damit eben auch eine notwendige wissenschaftliche Seite hat, die wie andere Wissenschaften auch gelernt sein will (und muss), um in Lehrfragen urteilen zu können. Für solche Fragen kann man sich nicht, wie bei der persönlichen Bibellese, auf die Unmittelbarkeit des Geistes berufen. „Die Wahrheit ist nicht das, was eine Mehrheit für richtig hält. Eine Mehrheit kann eine Regierung wählen, aber nicht darüber entscheiden, was wahr ist.“⁷ Eine professionell durchgeführte religionsgeschichtliche Arbeit an der Bibel erweist der Kirche einen wichtigen Dienst, indem sie diese vor einer Selbstimmunisierung durch ihre Traditionen bewahrt, wie gerade die Reformation herausgestellt hat. Wie notwendig dies ist, lässt sich durch die Kirchengeschichte schlüssig belegen, die eine „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ ist (G. Ebeling).

Die Religionsgeschichte vermag zu erklären, wie Bibeltexte entstanden sind und worauf sich ihre Aussagen einst bezogen. Auch zeigt sie, dass das Alte Testament insgesamt kein historisches Dokument über die Geschichte Israels, sondern das Nationalepos des nachexilischen Judentums darstellt, das seine Vergangenheit unter dem Eindruck gegenwärtiger Verhältnisse mit immer neuen Deutungen versah. Dies entspricht der Darstellung der Evangelien, die in der Geschichte Jesu vor allem ein kirchliches Paradigma für die Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft sahen. Wenn die Wahrheit der Bibel häufiger zur Fiktion als zu historischen Fakten greift, so verbindet sie das mit aller guten Literatur, die auf Gleichnisse, Utopien und Träume nicht verzichten kann, um unser Herz zu erreichen.

Und doch ist die Religionsgeschichte keineswegs der Weisheit letzter Schluss (was sie auch nie behauptet hat), vielmehr erst ihr Anfang. Christoph Levin machte in jener Münchner Tagung zur „biblischen Hermeneutik“ auch

⁷ T. Terzani, *Noch eine Runde auf dem Karussell. Vom Leben und Sterben*, München 2007, 457.

auf die Grenzen der wissenschaftlichen Exegese aufmerksam. Zwar vermag sie vor Fehldeutungen des Glaubens schützen, kann aber selbst keinen Glauben stiften. Dies aber ist das Grundanliegen der biblischen Texte. Die Religionsgeschichte darf nach Levin nicht zu einer neuen Lehrinstanz werden, weil dies nur „ein historisch geläuterter Biblizismus“ wäre. Glaube ist dagegen „die Erfahrung des Wortes selbst“, jenseits des historischen Hintergrunds, aber auch nicht ohne ihn, weil solcher Glaube sonst in intellektueller Verstocktheit und fundamentalistischer Sterilität erstarren würde. Hier hilft die Religionsgeschichte, die wirkliche Bibel wahrzunehmen, deren Vertrautheit nicht ohne die Erkenntnis ihrer Fremdheit gewonnen werden kann. Ihr Ziel muss es sein, eine Verkündigung zu ermöglichen, die sich durch intellektuelle Redlichkeit auszeichnet. Gegen den malignen fundamentalistischen Wahn einer „Bibliologie“ (Stadelmann) setze ich eine auf Einsicht und Urteilsvermögen beruhende „Bibliosophie“, die die Vernunft und den Heiligen Geist nicht als einander misstrauisch beäugende Gegner versteht und jedem sein Recht belässt.

Die Auslegungs- und Interpretationsgeschichte, die sich bereits innerhalb der Bibeltexte zeigt, ist nie abgeschlossen. „Das überlieferte Wort stiftet neues Wort“ (Levin) – wie wahr! Die Religionsgeschichte zeigt allen, die sich am religiösen Diskurs der Bibel beteiligen, jene Fortschritte im Verstehen, die sich durch die Autoren der Bibel entfalteten. Die Kenntnis der historischen Hintergründe ist zwar nicht unabdingbar, um in den Texten die Stimme des Heiligen Geistes zu hören, aber doch hilfreich. Ermöglicht sie uns doch, die widersprüchlichen Signale, die von der Bibel ausgehen, historisch einzuordnen und die bisweilen bizarren Züge des Gottes Israels in ein historisch-genetisches Bild zu rücken, dessen letztes Kriterium Jesus Christus ist und keine illusionären Unfehlbarkeitstheorien.

Das ist Evangelium für jene, die wie ich mit dem angeblich grausamen Vernichtungswillen Jahwes und seiner gelegentlich anzutreffenden despotischen Willkür im Alten Testament ihre Schwierigkeiten haben. Solche Traditionen hat die Bibel zwar archivarisch aufbewahrt, zugleich aber kritisiert und korrigiert und sie für uns Christen in jenen Gott münden lassen, der im Messias Jesus von Nazareth seine Menschenfreundlichkeit und damit sein Wesen offenbarte. Diese Ambivalenzen der Deutungen Gottes sind ohne Bibelkritik, zu der die Bibel ihre Leserinnen und Leser nachdrücklich einlädt und herausfordert, nicht verstehbar. Und was man nicht versteht, das kann man bekanntlich auch nicht glauben. Es gibt kein „System“, nach dem sich die Bibel auslegen lässt, weil sich der Heilige Geist auch von den Allerfrömmsten nicht bevormunden lässt.

Wer von der Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen überzeugt ist, hat es schwer, zur *wirklichen* Bibel vorzustoßen, die von ideologischen Idiosynkrasien aller Art befreit und keine Verteidiger, sondern mitdenkende Leserinnen und Leser sucht. Für Fundamentalisten ist die Bibel nicht geschrieben, sondern für Menschen, die sich nach Immanuel Kant nicht scheuen, „sich ihres Verstandes ohne Hilfe (oder besser: Bevormundung) anderer zu bedienen“. Wohlan denn!