

WIEVIEL BIBELKRITIK BRAUCHT DER PROTESTANTISMUS?

Bilanz und Ausblick nach 500 Jahren Reformation und
250 Jahren historisch-kritischer Exegese

Konrad Schmid

ABSTRACT/ZUSAMMENFASSUNG

In academic Protestant theology the historical approach to biblical criticism is largely uncontested and has strong institutional support. This situation is due to the implicit expectation that interpreting the Bible in a historical-critical fashion leads to Reformation doctrine. But this centuries-old outlook can no longer be maintained. What the Bible says is more, less, and other than Protestantism. One of the accomplishments and ongoing tasks of modern Protestantism is that it respects the complexity of the Bible and fosters a historical consciousness for the teachings of the Reformation.

Die historische Bibelkritik ist in der akademischen protestantischen Theologie sachlich unumstritten und institutionell bestens verankert. Dieser Umstand verdankt sich der unausgesprochenen Erwartung, dass die historisch-kritische Auslegung der Bibel auf das reformatorische Lehrgebäude führt. Doch diese über Jahrhunderte gepflegte Haltung lässt sich nicht mehr aufrechterhalten. Die Bibel sagt mehr, weniger und anderes als der Protestantismus. Es gehört zu den Errungenschaften und bleibenden Aufgaben des neuzeitlichen Protestantismus, dass er den Eigensinn der Bibel respektiert und ein historisches Bewusstsein der reformatorischen Lehren pflegt.

Der Titel dieses Beitrags könnte eine gewisse Erwartungshaltung provozieren. Wenn ein Exeget die Frage stellt: Wieviel Bibelkritik braucht der Protestantismus? Dann wird sein Vorschlag wahrscheinlich lauten: Viel. Seine Bilanz wird wohl sein: Gegenwärtig gibt es zu wenig davon. Und der Ausblick könnte lauten: Der Protestantismus braucht mehr Bibelkritik.

Eine solche Erwartungshaltung wird im Folgenden zwar nicht völlig enttäuscht werden, aber es geht in diesem Beitrag um mehr und anderes als um solche Quantifizierungsfragen. Natürlich liegt der Verdacht auf der Hand, dass

hier aus bibelwissenschaftlicher Sicht *pro domo* argumentiert werde, aber es geht im Folgenden nicht um die Förderung der Bibelkritik, sondern es geht um die Kirche und die Bedeutung der Theologie, einer kritischen und reflektierten Theologie in ihr. Und mit der Kirche sind nicht in erster Linie die rasant wachsenden evangelischen Kirchen in Lateinamerika, Sub-Sahara-Afrika und Fernost gemeint, die aufgrund mangelnder Bibelkritik mitunter zu Wissenschaftsfeindlichkeit und einem vormodernen Moralismus neigen, sondern unsere eigene Theologie und unsere eigenen Kirchen hier in Mitteleuropa und ihr Verhältnis zur Bibelkritik.

Ausgehen möchte ich von einem dreifachen Befund, der die Situation der Bibelkritik zumindest in der westlichen Welt skizzenhaft charakterisieren soll.

Erstens: In der akademischen Theologie ist die Bibelkritik sehr gut etabliert. Protestantische theologische Fakultäten weisen in der Regel einen hohen Anteil an Lehrstühlen in der Exegese auf. An diesen Lehrstühlen wird nicht nur, aber auch und zumindest im deutschen Sprachraum mit einer gewissen Emphase philologisch und historisch gearbeitet. Traditionell ist diese Ausrichtung innerhalb der Theologie gut akzeptiert; ich erinnere nur an den Schlachtruf von Karl Barth:

Exegese, Exegese und noch einmal Exegese! [...] Lassen Sie die systematische Kunst, die einen auch rasend machen kann, ein wenig ruhen und halten Sie sich an das Wort, an die Schrift, die uns gegeben ist, und werden Sie vielleicht weniger systematisch als Schrifttheologen. Dann ist gewiß auch für die Systematik und Dogmatik gesorgt.¹

Dieses Diktum wird zwar keinen allumfänglichen Konsens in der gegenwärtigen Systematischen Theologie widerspiegeln, doch es illustriert die herkömmlich grundsätzlich positive Erwartungshaltung der anderen theologischen Disziplinen der Exegese gegenüber.

Zweitens: Dieser traditionelle Bonus der historisch-kritischen Exegese ist von ihr selbst in den letzten Jahrzehnten allerdings nicht nur gepflegt, sondern zum Teil auch verspielt worden. Dies lässt sich mit einem völlig überzogenen, aber eben auch nicht ganz unberechtigten Anwurf wie diesem von Friedrich Wilhelm Graf belegen:

Die Theologien leiden unter einem grotesken Übergewicht der exegetischen Disziplinen, die sich, angesichts der knappen Bestände an heiligen Texten, in ein für Außenstehende absurdes philologisches Spezialistentum verrannt haben.²

In der Tat: Nimmt man eine exegetische Monographie neueren Entstehungsdatum aus dem Regal, wird man in der Regel eher mit Technika als mit Inhalten konfrontiert, die von sich aus Brücken in die anderen theologischen Disziplinen

¹ BARTH 1935, 17.

² GRAF 2008, 8.

aufzeigen würden. Aus Sicht der Exegese muss man selbstkritisch sagen: Die Exegese hat nicht alles getan, um sich durch ihre Arbeit Respekt in den anderen Disziplinen der Theologie zu verschaffen und ihren Resultaten einen Weg in die Kirche zu bahnen.

Drittens: Wie auch immer man sich in der akademischen Theologie zur Bibelkritik stellt, so muss man im Blick auf die volkswirtschaftlichen Vollzüge wohl feststellen, dass sie dort ein marginales Schattendasein fristet.³ Zwar würden wohl nur wenige Pfarrerinnen und Pfarrer – zumindest in der westlichen Welt – von sich behaupten, auf die historische Bibelkritik nicht angewiesen zu sein oder sie gar von sich weisen, doch *de facto* ist ihr Einfluss in Predigt, Seelsorge und Unterricht gering. Es ginge wahrscheinlich oft auch ohne sie. Wenn man das Problem einmal zuspitzen will, so lässt sich in der Kirche oft ein strukturell doketischer Umgang mit der Bibel feststellen.⁴ Bibeltexte werden in Predigt, Seelsorge und Unterricht als Ausgangspunkte verwendet, von denen man sich dann aber schnell in die vermeintlich höheren Sphären der eigenen theologischen Systembildung aufschwingt, zu der die Bibeltexte selbst aber nichts mehr wirklich beitragen.

Nun kann man sogleich fragen: Braucht es denn die historische Bibelkritik, die wissenschaftliche Exegese wirklich für all diese konkreten kirchlichen Aufgaben? Reicht es nicht, dass die Pfarrerin und der Pfarrer mit einem gewissen exegetischen Grundwissen an ihr oder sein Werk herangeht und dann aber mit der Bibel so umgeht, wie es der Situation am besten entspricht?

Natürlich ist es richtig, dass die historische Bibelkritik nicht *als solche* und *ungebrochen* in Predigt, Seelsorge und Unterricht dargestellt werden kann, soll oder muss. Unterschiedliche Situationen erfordern unterschiedliche Gattungen, das weiß die Bibelkritik selbst nur zu gut. Sie hat dazu das Instrument der

³ Vgl. EBELING 1960, 47: »Die gewaltige Arbeit der historisch-kritischen Theologie im 19. Jahrhundert weithin überhaupt erst in ihrer eigentlichen theologischen Relevanz zu erschließen, ist eine Aufgabe, gegenüber der die Theologie des 19. Jahrhunderts zweifellos versagt hat und die nun in der allgemeinen Frontstellung gegen das 19. Jahrhundert völlig vergessen zu werden droht. Von der systematischen Theologie ist darum zu fordern, daß sie nicht nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung berücksichtigt – selbst das läßt sehr zu wünschen übrig –, sondern dass sie auch die Problemstellung der historisch-kritischen Methode voll und ganz in ihren Ansatz aufnimmt. Es ist die Not, die in der Theologiegeschichte der Neuzeit offen zutage liegt, daß es der protestantischen Dogmatik seit den Tagen der Aufklärung nicht gelungen ist, dieser Aufgabe wirklich standzuhalten.« (Vgl. auch 48: »Und schließlich ist von der Verkündigung der Kirche zu verlangen, daß sie die historisch-kritische Arbeit ernst nimmt.«).

⁴ Zur Anwendung der Docketismusbegrifflichkeit auf dieses Problem siehe EBELING 1960, 45: »Das sola fide zerstört allen heimlichen Offenbarungsdocketismus, der der Geschichtlichkeit der Offenbarung dadurch ausweicht, dass er sie zu einer Geschichte sui generis macht, von deren heiligem Raum die historisch-kritische Methode ängstlich ferngehalten werden muss.«

formgeschichtlichen Fragestellung entwickelt, die das von Hermann Gunkel entwickelte Konzept des ›Sitzes im Leben‹ beinhaltet.⁵ Die Bibelkritik hat ihren ›Sitz im Leben‹ nicht in Predigt, Seelsorge und Unterricht. Aber es darf umgekehrt auch nicht so sein, dass Predigt, Seelsorge und Unterricht mit ihrem Bibelgebrauch so organisiert werden, als ob es die Bibelkritik nicht gäbe. Eine allgemeine wissenschaftliche Grundierung reicht oft nicht aus, die Verlockungen eines strukturellen Doketismus sind groß.

Für eine *integrale* Berücksichtigung der Bibelkritik in kirchlichen Vollzügen gibt es zahlreiche Gründe: Zum einen solche, die mit der christlichen Theologie allgemein zusammenhängen und zum anderen solche, die sich spezifisch aus *reformatorischen* Grundüberzeugungen ergeben.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Verbindung des Christentums mit der Wahrheitsfrage und die Ausbildung von Theologie ein gewisses Alleinstellungsmerkmal im Rahmen der antiken Religionsgeschichte darstellt: Keine andere Religion hat in dieser privilegierten und intensiven Art und Weise wie das Christentum sich der Wahrheit verpflichtet und die Nähe zur Philosophie gesucht.⁶ Natürlich gibt es auch eine jüdische und islamische Religionsphilosophie, doch diese hat weder in den jeweiligen akademischen Systemen noch in den jeweiligen religiösen Vollzügen dieselbe Bedeutung wie die Theologie im Christentum.⁷ Doppelte Standards sind innerhalb des Christentums deshalb ein Problem – und dies wird ganz zu Recht so empfunden. Man kann nicht auf der einen Seite an der Universität Bibelkritik betreiben und auf der anderen Seite in der Kirche so sprechen, denken und handeln, als gäbe es sie nicht. Der Preis, den wir jetzt schon dafür zahlen, dass wir dies in unterschiedlichem Maß zulassen, besteht in einer fortschreitenden Selbstinfantilisierung und Selbstbanalisierung mancher unserer kirchlichen Vollzüge, die sich kirchensoziologisch darin niederschlagen, dass sich die Bildungsschichten im Christentum mehr und mehr von der Kirche abwenden.

Es ist vielleicht angebracht, an dieser Stelle an die Errungenschaften zu erinnern, die die Bibelkritik der modernen Theologie verschafft hat, bei allen Schwierigkeiten, die damit auch verbunden waren.⁸ Die Bibelkritik hat die Freigabe der Naturwissenschaft ermöglicht. Kein Christ und keine Christin müssen heute zur Auffassung gezwungen werden, die Welt sei nur 6000 Jahre alt und sie sei in sieben Tagen erschaffen worden. Das ist zwar die Position der Bibel, die auch nicht einfach eine Phantasie darstellt, sondern durchaus wissenschaft-

⁵ Vgl. WAGNER 1996, 117-129.

⁶ Vgl. grundlegend z.B. PANNENBERG 1959, 1-45; EBELING 1962, 754-769.

⁷ Vgl. z.B. LEVENSON 1991, 402-430; GESUNDHEIT 2005, 73-86; SOMMER 2009, 1-53; RUDOLPH 2004; RUDOLPH 2001, 259-262.

⁸ Vgl. dazu die zwar in die Jahre gekommene, aber nach wie vor beeindruckende Studie von KÖHLER 1942, die sich um die Bedeutung der Bibelkritik in der Theologie dreht. Zur Naturwissenschaft zusammenfassend SCHWARZ 2012.

lich geprägt ist. Aber die Bibel spiegelt eben die Wissenschaft *ihrer Zeit* wieder, nicht diejenige der unsrigen Zeit. Zudem war es die historische Bibelkritik, die diesen Unterschied herausgestellt hat: Gen 1 ist ein Text, der sich auf dem Stand der Wissenschaft vor 2500 Jahren befindet⁹ – und nicht auf dem heutigen.

Entsprechendes gilt auch für ethische Positionen der Bibel: Erst die historische Bibelkritik hat es ermöglicht, den Patriarchalismus, Nationalismus und Chauvinismus mancher Bibeltexte als zeitgebunden zu erkennen und sie nicht als Gebote mit biblischer Qualität zu perpetuieren.¹⁰ Die Bibel kennt und vertritt – zum Teil unkritisch – die Diskriminierung von Homosexuellen, Ausländern, Sklaven und Behinderten. Damit ist sie nicht allein in der antiken Welt, die es damals noch nicht oder nur ansatzweise besser wusste. Um mit diesen Positionen der Bibel theologisch verantwortet umzugehen, sind die Auslegungsgemeinschaften auf das Element der Sachkritik angewiesen und können sich nicht auf einen naiven Buchstabenglauben zurückziehen.

Über diese allgemeinen Gründe hinaus gibt es nun aber noch solche, die es vor allem für die *reformatorischen* Kirchen unmöglich machen, die historische Bibelkritik nur in einer Art Limbo zu kultivieren, ihr also in der Theologie und Kirche einen sicheren Ort zuzuweisen, von dem aus sie nicht stören kann.

Weshalb? Die reformatorischen Kirchen beziehen ihre Legitimation nach ihrem eigenen theologischen Selbstverständnis daraus, dass sie sich auf nichts anderes als die Schrift gründen und sich jederzeit von der Schrift korrigieren lassen. Die Schrift ist die »ein[z]ige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen« [BSLK 767, 15–17] und deshalb kann Johann Gerhard (1582–1637) auch schreiben: »theologie nostra [...] fere tota est grammatica« (»Unsere Theologie [...] ist fast ganz und gar Grammatik.«¹¹ Theologie ist Schriftauslegung und die Schriftauslegung bestimmt die Kirche. Gerhard Ebeling ging sogar so weit, die Kirchengeschichte insgesamt als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift zu bestimmen.¹²

Die Reformationskirchen haben also ein intimes Verhältnis zur Schrift und zwar – wie sie es selber darstellen und fordern – zur Schrift in einem besonderen Verständnis. Für die Reformatoren war die Schrift nicht in all ihren Auslegungsdimensionen gemäß dem vierfachen Schriftsinn maßgeblich, sondern in ihrem Literalsinn. Dieser Literalsinn liegt nicht einfach zu Tage, sondern muss kritisch erhoben werden.

Dies wäre Grund genug, der Bibelkritik in der Theologie und der Kirche einen angemessenen Platz einzuräumen, was – das will ich hier betonen – in bestimmtem Ausmaß auch durchaus der Fall ist.

⁹ Vgl. SCHMID 2015, 51–104.

¹⁰ Vgl. FISCHER 2011, 262–273.

¹¹ GERHARD 1865, 249.

¹² EBELING 1947.

Doch gerade in der reformatorischen Tradition ist ein grundlegendes Problem zu identifizieren, das zunächst oberflächlich mit der Ungleichzeitigkeit der Reformation und dem Aufkommen der Bibelkritik zusammenhängt, aber weitreichende Tiefendimensionen besitzt: Es gibt eine unausgesprochene Erwartung, dass die richtige und sachgemäße Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel im Resultat folgerichtig auf das reformatorische Lehrgebäude führt. Denn dieses gründet sich ja auf die Schrift und wenn man umgekehrt die Schrift richtig auslegt, gelangt man eben zu diesem Lehrgebäude. Doch dieser über Jahrhunderte hinweg gültige Zirkelschluss lässt sich heute so nicht mehr aufrechterhalten.

Die Reformation ist 500 Jahre alt, die Bibelkritik dagegen nur etwa halb so alt: Nimmt man etwa Johann Salomo Semlers *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* von 1775 als Startpunkt einer wissenschaftlichen Bibelexegese, so kommt man auf 242 Jahre, von denen ich mir erlaube, sie in meinem Untertitel auf 250 aufzurunden, aber es handelt sich ohnehin nur um eine Annäherung.

Nur macht es diese Ungleichzeitigkeit schon sehr unwahrscheinlich, dass der von den Reformatoren als wörtlich identifizierte Sinn der Bibel derselbe ist, wie der, den die historisch-kritische Exegese dafür hält.

Tatsächlich finden sich hier elementare Diskrepanzen, die – wie ich zeigen möchte – die reformatorische Theologie bis heute beeinflussen.

Besonders deutlich lässt sich dies am Alten Testament zeigen, das noch von Martin Luther fraglos und insgesamt als Christuszeugnis gelesen werden konnte.¹³ Nur so ist überhaupt zu verstehen, weshalb Luther sich in seinen Bibelauslegungen vornehmlich mit dem Alten Testament beschäftigte. Wenn Martin Luther an einer heutigen Theologischen Fakultät ein Lehrstuhl zugewiesen werden sollte, so wäre er wohl am ehesten Alttestamentler geworden.

Doch wie konnte Luther einerseits auf dem Literalsinn der Schrift beharren, andererseits das Alte Testament auf Christus hin lesen? Gerhard Ebeling, dem man keine Leichtfertigkeit in der Kritik an Luther nachsagen kann, hat in dieser Hinsicht bei Luther einen »hermeneutischen Synkretismus«¹⁴ diagnostiziert: Luther spricht in seinen Psalmenauslegungen von einem *sensus literalis duplex* der Bibel. Zu unterscheiden sei zwischen dem *sensus literalis historicus* und dem *sensus literalis propheticus*. Der *sensus literalis historicus* beziehe sich auf David

¹³ Vgl. dazu BEUTEL 1991 (2006), 236-253; siehe auch PANNENBERG 1979, 15; LAUSTER 2004, 11-12 (dort weitere Lit.); Leppin 2012, 687-710; sowie LEONHARDT/RÖSEL 2000, 300: »Dass Luther einerseits die Christusbezogenheit der gesamten Schrift lehrte und andererseits Wert auf eine am Literalsinn orientierte philologische Exegese legte, führte [...] zu einem unverbundenen Nebeneinander von philologisch-grammatischer Methodik zur Behandlung der Bibel als literarischem Dokument und der dogmatischen und erbaulichen Lehre von der Bibel als Wort Gottes.«

¹⁴ EBELING 1971, 58.

und der *sensus literalis propheticus* auf Christus.¹⁵ Damit kann Luther zwar das Alte Testament auf Christus hin auslegen, doch es liegt auf der Hand, dass mit der Lehre eines *sensus literalis duplex* der Literalsinn unterminiert wird und *de facto* um die allegorische Schriftauslegung erweitert wird. Wohlverstanden: Gegen eine christliche Lektüre des Alten Testaments in christlichen Kirchen und in der christlichen Theologie ist grundsätzlich nichts einzuwenden, wohl aber, wenn diese Lektüre als ein *sensus literalis* des Bibeltextes selbst ausgegeben und nicht als eine Rezeptionsperspektive der Bibel wahrgenommen wird.

Doch genau diese Vermischung ist auch nach Luther noch virulent geblieben, und sie hat auch das Aufkommen der historisch-kritischen Exegese überdauert. Ich möchte dies an der Interpretation der Bibel in ihren Zwischenüberschriften in der Lutherbibel illustrieren. In der Ausgabe von 1545¹⁶ finden sich noch keine Perikopenüberschriften, dafür aber Erläuterungen am Rand. Zu Gen 3,15 heißt es dort: »Christus verheißen«.

Nun weiß allerdings jeder Bibelleser, dass in Gen 3 weder eine Verheißung noch Christus erwähnt werden. Gen 3 enthält den Dialog der Schlange mit der Frau, den sogenannten Fall, die Strafsprüche Gottes, die alles andere als eine Verheißung und ein Trost sind sowie die Vertreibung aus dem Paradies.

Mit anderen Worten: Auf den wörtlichen Bibeltext kann sich diese Randerläuterung jedenfalls nicht berufen. Worauf dann aber? Nun, Luther hat hier die traditionelle Auslegung von Gen 3,15 (»Und Feindschaft setze ich zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Nachwuchs und ihrem Nachwuchs: Er wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm nach der Ferse schnappen.«) als sogenanntes Protevangelium aufgenommen.¹⁷ Seit Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert n.Chr. hat die kirchliche Auslegungsgeschichte in der Frau die Frau schlechthin, Maria, gesehen, und ihr Nachwuchs wurde als Christus identifiziert, der die Teufelsbrut vernichten wird. Deshalb kann Gen 3,15 bei Luther als Verheißung des Messias gelten.

Nun könnte man meinen, dass mit dem Aufkommen der historischen Bibelkritik, also spätestens seit 1775, sich diese Art der Bibelrezeption wandeln würde. Doch ein Blick in die späteren Lutherbibeln des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt ein anderes Bild.

In der Ausgabe von 1763 lautet die nunmehr eingeführte Zwischenüberschrift vor Gen 3: »Adam und Heva werden gestrafft, und mit der Verheißung des Messias wieder getröstet.«¹⁸

Das ist immerhin 86 Jahre nach dem Tode Spinozas und 10 Jahre nach der Publikation von Jean Astrucs grundlegendem Werk zur Pentateuchkritik, doch

¹⁵ EBELING 1971, 58.

¹⁶ BIBLIA 1545, o.S.

¹⁷ Vgl. dazu GERHARDS 2017, bes. 109-129.

¹⁸ Biblia 1763, 3.

der *sensus literalis propheticus* bestimmt nach wie vor die Perikopenüberschrift in der Lutherbibel.

Die Lutherbibel von 1840 gestaltet ihre Zwischenüberschrift zu Gen 3 dann so: »Der ersten Menschen Sündenfall und Verstoßung aus dem Paradies.«¹⁹ Sie beschränkt sich damit auf die Deskription dessen, was die Erzählung bietet. Ist damit die Konkordanz zur historisch-kritischen Exegese hergestellt? Das mag für diese eine Ausgabe richtig sein, doch schon 1870 heißt es dann wieder: »Adam und Eva sündigen. Ihre Strafe. Verheißung des Messias.«²⁰ Hier befinden wir uns in der Zeit von Wellhausens Prolegomena zur Geschichte Israels. Und noch 1900 lesen wir: »Sündenfall, Fluch und erste Verheißung.«²¹ Das ist gleichzeitig mit Gunkels Genesiskommentar und dem Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Schule. Erst in den Ausgaben der Lutherbibel von 1912, 1984 und auch 2017 lautet die Zwischenüberschrift nur noch: »Sündenfall«, was – dies aber nur am Rande bemerkt – auch nicht dem exegetischen Wortsinn entspricht, denn das Wort »Sünde« kommt in Gen 3 nicht vor, erst in der Brudermordgeschichte Gen 4. In Gen 3 wäre korrekterweise vom »Fall«, nicht vom »Sündenfall« zu sprechen.²²

Bei allem Wechsel der Formulierung der Zwischenüberschriften ist seit 1545 durchgehend der Gesperrt- bzw. Fettdruck der Passage in Gen 3,15 beibehalten worden. Er findet sich sogar noch in der Ausgabe von 2017: **»Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.«**²³

Man fragt sich, was ein herkömmlicher Bibelleser ohne auslegungsgeschichtliche Bildung mit dieser Hervorhebung anfangen soll, doch sie zeigt noch in der allerneuesten Revision der Bibel an, dass man auf das hermeneutische Konzept des *sensus literalis propheticus* nicht ganz verzichten wollte.

Noch stärker verankert ist die christologische Interpretation in den Psalmen. Ps 2,7 wird in der Lutherbibel 1545 durch die folgende Randglosse erläutert: »Das ist die neue Lere des Evangel[iums] von Christo Gottes Son.«²⁴ Davon sagt der zweite Psalm allerdings ausdrücklich nichts. Es handelt sich um einen Königpsalm, in dem Gott dem König in Jerusalem seinen Beistand gegen dessen Feinde verheißt. Entsprechend der altorientalischen Königsideologie wird der König dabei als Sohn Gottes bezeichnet, dies geschieht in Ps 2,7 mit der Adoptionsformel: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.« Diese Formel ist natürlich auch aus dem Neuen Testament bekannt, in ihrer Anwendung

¹⁹ Die Bibel 1840, 3.

²⁰ Die Bibel 1870, 3.

²¹ Die Bibel 1900, 3.

²² Vgl. KRÜGER 2009, 33-46.

²³ Die Bibel 2017, 3.

²⁴ Vgl. o. Anm. 16.

auf Jesus von Nazareth, der mit diesen Worten aus dem Himmel in Mk 1,10 zum Sohn Gottes erklärt wird. Die Lutherbibel hat nun Ps 2,7 mit Hilfe von Mk 1,10 interpretiert und identifiziert den Sohn Gottes explizit mit Christus. Psalm 2 wird so zur messianischen Verheißung. In der Ausgabe von 1858 bietet die Lutherbibel dann entsprechend als Zwischenüberschrift: »Weissagung von Christo, dem ewigen König, seinem Reich, und dessen Feinden«.²⁵

Die Ausgabe von 1886 ist demgegenüber wieder etwas vorsichtiger, hier heißt es nun: »Weissagung von dem Reich des Sohnes Gottes und dem Sieg über seine Feinde«.²⁶ Damit bleibt die Überschrift zwar beim Text von Psalm 2, hebt aber eine dort marginale Bezeichnung stark hervor und ermöglicht so nicht nur eine christologische Lektüre des Psalms, sondern legt sie auch nahe. Dasselbe gilt dann auch für die Folgefassungen der Lutherbibel, wie auch zuletzt für die Überschrift in der Ausgabe von 2017: »Gottes Sieg und die Herrschaft seines Sohnes«.²⁷

Der Blick zurück in die Lutherbibeln und auf die Zögerlichkeit der Rezeption der Bibelkritik in der Präsentation der Bibeltexte gegenüber den Lesern zeigt: Die Lutherbibel hat sich jedenfalls nicht zum obersten Ziel gesetzt, mit den Ergebnissen der historischen Bibelkritik konform zu gehen. Vielmehr scheint sie diejenigen Tendenzen im Bibeltext hervorzuheben, die das reformatorische Lehrgebäude stützen. Nach 250 Jahren historisch-kritischer Forschung ist aber deutlich geworden, dass die Bibel mehr und anderes sagt, als die Reformatoren in ihr wiedergefunden haben. Am deutlichsten hat sich dies wissenschaftsorganisatorisch in der Theologie darin gezeigt, dass sich im 17. und 18. Jahrhundert zunächst dogmatische und biblische Theologie getrennt haben, dann im 19. Jahrhundert alttestamentliche und neutestamentliche Theologie und im 20. Jahrhundert schließlich die Vielfältigkeit der Theologien in den verschiedenen Schriften der Bibel und darüber hinaus vor Augen getreten ist.²⁸ Bernhard Duhm konnte im Vorwort zu seinem Jesajakommentar noch explizit als Motiv für seine Arbeit angeben, die Bibel vor den »Razien der Dogmatiker aller Farben« in Schutz zu nehmen.²⁹

Was bedeuten die Erkenntnisse der Bibelkritik für die Kirche und Theologie und diese Diskrepanzen zwischen dem historischen Sinn der Bibel und ihren Transformationen in der Lutherbibel, wenn sie nicht einfach als störend oder irrelevant beiseite gehalten werden sollen?

Erstens: Das reformatorische Lehrgebäude ergibt sich nicht einfach aus der korrekten, heißt wörtlichen Interpretation der Schrift. Vielmehr ist es Produkt einer langzeitigen Rezeption der Schrift, die so legitim ist wie andere Schriftre-

²⁵ Die Bibel 1858, 557.

²⁶ Die Bibel 1886, 557.

²⁷ Die Bibel 2017, 533.

²⁸ Vgl. dazu SCHMID 2013.

²⁹ DUHM 1892, 3. Zu Duhm vgl. SMEND 1989, 114-128.

zeptionen auch. Die reformatorische Theologie - oder vielleicht besser: die reformatorischen Theologien sind historisch, kulturell, geographisch und philosophisch bestimmt, und es ist kein Schaden, wenn sie ihre historische Bedingtheit anerkennen und theologisch bedenken. Es liegt auf der Hand, dass dies eine ökumenisch relevante Einsicht darstellt. Die reformatorische Theologie ist im 16. Jahrhundert in Europa entstanden, und sie würde anders aussehen, wenn sie im 19. Jahrhundert in den USA oder im 6. Jahrhundert in Kleinasien entstanden wäre.

Zweitens: Die Anerkennung der historischen Bedingtheit der reformatorischen Theologie ist ein genuin reformatorisches Anliegen ihrer selbst. Die reformatorische Bekenntnisbildung und die reformatorische Schriftauslegung formulieren keine überzeitlich gültigen Sätze, das tut nicht einmal die Bibel. Die Reformationskirchen und ihre Theologien sind *semper reformandae*. Ja, sie würden ihren Reformationscharakter aufgeben, wenn sie sich heute auf die Positionen des 16. Jahrhunderts zurückziehen und beschränken würden. Die Reformatoren selbst würden sich mit Haut und Haar wehren, würde man sie als Säulenheilige verehren, die über der Schrift und ihrem Zeugnis stehen. Gustav Mahler wird das Zitat zugeschrieben: »Tradition ist Bewahrung des Feuers, nicht Anbetung der Asche.«³⁰ Das gilt auch für die Tradition reformatorischer Theologie. Sie muss mit der Zeit gehen, und mit der Zeit gehen heißt auch, die Entwicklung der Bibelkritik mitzumachen und mitzubedenken.

Drittens: Die reformatorische Theologie muss trotz mancher ihrer exegetischen Defizite, die wir beobachtet haben, nicht aufhören, sich als schriftbezogen und auf die Schrift allein gestützt zu verstehen. Nicht mehr möglich aber ist die Behauptung, die richtige Auslegung der Schrift führe *allein* auf die reformatorische Theologie. Die Schrift ist vielstimmig, und es gibt viele richtige Auslegungen zu ihr. Natürlich gibt es auch viele falsche Auslegungen, aber man muss sich der Asymmetrie des Verhältnisses von Schrift und reformatorischer Theologie bewusst sein: Die reformatorische Theologie kann, darf und muss sich auf die Schrift beziehen, aber nicht alles in der reformatorischen Theologie findet sich überall in der Schrift wieder. Deshalb ist - um bei den Beispielen meines Vortrags zu bleiben - nicht die christologische Lektüre des Alten Testaments als solche falsch, sondern ihre implizite Deklaration als Literalsinn der Bibel.

Viertens: So ungewohnt dies klingen mag: Die historische Einsicht in die Verschiedenheit zwischen den Theologien der Bibel und den Theologien der Reformatoren - bei allen Überschneidungen, die es selbstverständlich auch geben mag - erfordert es, dass auch der Protestantismus so etwas wie eine Tra-

³⁰ Das Zitat lässt sich allerdings bei Gustav Mahler nicht nachweisen, auch nicht bei anderen Autoren, denen es zugeschrieben worden ist (z.B. Thomas Morus, Benjamin Franklin, Friedrich dem Großen, Johannes XXIII., Ricarda Huch). Vielmehr dürfte es auf eine am 21. Januar 1910 im französischen Parlament vom Sozialisten Jean Jaurès gehaltene Rede zurückgehen (vgl. JAURÈS 2017).

ditionslehre ausbildet. Natürlich muss er die Tradition nicht – tridentinisch gesprochen – *pari pietatis affectu ac reverentia* (DS 1501) hochhalten, aber er muss sie anerkennen als einen historisch kontingenten *Weg*, der von der Bibel zur reformatorischen Theologie geführt hat.

Nun wäre es unlauter und unhöflich, wenn ich lediglich Forderungen von der Exegese an die weiteren theologischen Disziplinen und die Kirche stellen würde. Ich habe ja bereits am Anfang darauf hingewiesen, dass an der gegenwärtigen, nicht problemfreien Situation des Verhältnisses die Exegese selbst nicht ohne Schuld ist – im Gegenteil. Was hat die Exegese zu leisten, wie hat sie sich zu verändern, um dem Docketismus in der Theologie Einhalt zu gebieten?

Eine mögliche Verlockung könnte in der Forderung bestehen, dass die Exegese theologischer werden müsse. So attraktiv diese Forderung zunächst klingen mag, so ist doch Vorsicht geboten, sie so zu erheben.³¹ Der Ausdruck »theologische Exegese« könnte daran denken lassen, dass es neben der »historisch-kritischen Exegese« gewisse Sonderformen von »*theologischer Exegese*« gibt, die weniger historisch-kritisch, aber dafür theologischer sind. Das aber ist keine sinnvoll zu vertretende Position. Die Abgründe einer sogenannt »theologischen Exegese lassen sich am Beispiel der Kommentarreihe *Brazos Theological Commentary on the Bible* erläutern. Der Hauptherausgeber der Reihe, Russell R. Reno, beschreibt deren Programm wie folgt:

This series of biblical commentaries was born out of the conviction that dogma clarifies rather than obscures. The Brazos Theological Commentary on Scripture advances upon the assumption that the Nicene tradition, in all its diversity and controversy, provides the proper basis for the interpretation of the Bible as Christian scripture. [...] For this reason, the commentators for this series have not been chosen because of their historical or philological expertise. In the main, they are not biblical scholars in the conventional, modern sense of the term. Instead, the commentators were chosen because of their knowledge of and expertise in using the Christian doctrinal tradition. [...] »War is too important,« it has been said, »to leave to the Generals.«³²

Dem allerletzten Satz wird man noch zustimmen können, auch wenn darin natürlich ein Ressentiment der Systematiker gegenüber den Exegeten mitschwingt. Den vorausgehenden Aussagen ist allerdings mit Skepsis zu begegnen. Zumindest der Protestantismus hat sich immer auf den Standpunkt gestellt, dass die Schrift selbst und nicht die altkirchliche Traditionsbildung der grundlegende Maßstab ihrer Auslegung sein soll, und auch der Katholizismus ordnet ja die Tradition der Schrift nicht einfach vor, sondern hat seit dem Tridentinum zu sehr differenzierten Positionen ihrer Verhältnisbestimmung gefunden. Entsprechend kann eine theologische Auslegung der Schrift weder aus

³¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher SCHMID 2011, 63-78.

³² RENO 2017.

protestantischer noch aus katholischer Perspektive darin bestehen, die Bibel von ihrer Wirkungsgeschichte her zu überwölben und *ex post* auf diese hin zu vereindeutigen.

Wenn es also eine »theologische« Exegese im Sinne des *Brazos Theological Commentary on the Bible* nicht geben kann, wie kann dann die Exegese relevant werden für die Theologie?

Die darauf zu gebende Antwort ist wenig spektakulär: Die Exegese sollte von ihren eigenen Vollzügen nicht abrücken, aber sie sollte diese *besser*, das heißt vor allem inhaltsbezogener durchführen. Und dass dies nötig ist, lässt sich wiederum an Beispielen zeigen. Eines stammt aus dem Bereich der katholischen, eines aus dem Bereich der evangelischen Theologie – es handelt sich also nicht um ein konfessionspezifisches Problem.

Das eine Beispiel ist der Vorschlag von Christoph Dohmen, die Verse Gen 2,16f innerhalb der sogenannten Paradieserzählung Gen 2–3 für literarkritisch sekundär zu erklären. Das ist im Rahmen dieser Erzählung keine marginale Aussage, sondern diese Verse beinhalten nichts weniger als das die Geschichte vorantreibende Verbot Gottes, dass der Mensch vom Baum der Erkenntnis nicht essen darf.

Gen 2,16f: Und Jhwh Elohim gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen. Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von dem darfst du nicht essen, denn sobald du davon isst, musst du sterben.

Die Argumentation für den Vorschlag der literarkritischen Ausgrenzung dieser Verse lautet, die Todesdrohung werde in der Erzählung »nicht in der zu erwartenden Form eingelöst«. ³³ Obwohl die Menschen dann vom Baum der Erkenntnis essen, sterben sie nicht. Literarkritisches Kriterium ist hier also die Diskrepanz zwischen der Ankündigung, dass Gott den Menschen töten werde, sobald er vom Baum der Erkenntnis esse, und dem Nichteintreffen dieser Ankündigung. In der Tat ist das eine Spannung, die nach Lehrbuchmethode literarkritisch ausgewertet werden könnte. Theologisch gesehen aber stellt dieser Befund überhaupt kein Problem dar: Dass Gott eine angekündigte Strafe nicht ausführen muss, dass Gott auf Rache und Strafe verzichten kann, ist – gelinde gesagt – kein sinnloser Gedanke. Der Einbezug sachlich-theologischer Gesichtspunkte ist in diesem Beispiel geeignet, auch zu besseren historischen Urteilen zu gelangen.

Ein zweites Beispiel findet sich bei Reinhard G. Kratz in dessen literarkritischer Rekonstruktion der Grundschrift der Meerwundererzählung in Ex 14:

Reduziert man den Text auf das Allernötigste, handelt er von einer israelitischen Karawane, die sich auf dem Rückweg von Ägypten befindet (12,37; 13,20), plötzlich

³³ DOHMEN 1996, 158.

von Ägyptern überfallen und von Jhwh auf wunderbare Weise gerettet wird (14,10b. 19b. 20a-b. 24. 25b. 30a). Mose (nur V.13f) und das Meer (nur V. 21. 27. 30b) braucht es dabei nicht.³⁴

In Ex 14 sei also ein Bericht verarbeitet worden, der von der Rettung einer israelitischen Karawane berichtet – Mose und das Meer sind literarkritisch eliminierbar. Das Rationale für diese Rekonstruktion ist die Reduktion des Textes auf das »Allernötigste« – das ist das gewissermaßen auf die Spitze getriebene klassische Kriterium der Dubletten, das nun auch noch auf vorhandene oder vermeintliche Textredundanzen hin ausgeweitet wird. Die hier vorgeschlagene Rekonstruktion mag zutreffen oder nicht, beweisbar wird sie nie sein. Sie verdankt sich mehr einer formal radikalisierten Bibelkritik als einer sachorientierten Textwahrnehmung.

Gemessen an diesen Beispielen eignet Karl Barths bekanntem Votum »Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein«³⁵ aus dem Vorwort seines Römerbriefkommentars nach wie vor eine gewisse Aktualität: Die historisch-kritische Exegese macht sich historisch unglaubwürdig, wenn sie den theologischen Ernst der biblischen Texte verkennt, und die theologische Auslegung biblischer Texte verkommt strukturell zum Dokerismus, wenn sie den Eigensinn der Texte mittels orthodoxer Auslegungspraktiken überblendet.

So braucht also nicht nur der Protestantismus die Bibelkritik, sondern umgekehrt auch die Bibelkritik ihre kirchlichen und theologischen Kontexte. Die Bibelkritik bleibt als Anwältin des kritischen Wahrheitsbewusstseins ein Stachel im Fleisch von Theologie und Kirche, umgekehrt sind Theologie und Kirche ein Stachel im Fleisch der Bibelkritik, der sie – manchmal – vor dem Abgleiten in nichtssagende Technika bewahrt.³⁶

BIBLIOGRAFIE

BARTH, Karl: Der Römerbrief, Zürich ²1922.

BARTH, Karl: Das Evangelium in der Gegenwart, München 1935 (TEH 25).

BEUTEL, Albrecht: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991 (Studienausgabe 2006; HUT 27).

Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch, Wittemberg 1545.

Biblia. Das ist Die Heilige Schrift Altes und Neues Testaments, Nach der teutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Germantown 1763.

³⁴ KRATZ 2000, 292. Vgl. dazu SCHMID 2004, 314-328.

³⁵ BARTH 1922, XVIII.

³⁶ Vgl. dazu SCHMID 2017, 327-338.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Frankfurt a.M. 1840.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Nürnberg 1870.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Halle 1900.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung - Lutherbibel revidiert 2017: Standardausgabe. Mit Apokryphen, Stuttgart 2017.

DOHMEN, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, Stuttgart ²1996 (SBB 35).

DUHM, Bernhard: Das Buch Jesaja, Göttingen 1892 (HKAT III/1).

EBELING, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 1947.

EBELING, Gerhard: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: DERS.: Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 1-49.

EBELING, Gerhard: Theologie. I. Begriffsgeschichtlich, in: RGG³, Bd. VI, 1962, 754-769.

EBELING, Gerhard: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik (1951), in: DERS.: Lutherstudien I, Tübingen 1971, 1-68.

FISCHER, Johannes: Die Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik, ZEE 55 (2011), 262-273.

GERHARD, Johann: Loci Theologici (1610-1622), Tomus III, Berlin 1865.

GERHARDS, Meik: Protevangelium. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung, Stuttgart 2017 (SBS 237).

GESUNDHEIT, Shimon: Gibt es eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel?, in: JANOWSKI, Bernd (Hg.): Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005 (SBS 200), 73-86.

GRAF, Friedrich Wilhelm: Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise, in: FAZ 44 (21.02.2008), 8.

Jaurès, Jean: URL: http://falschzitate.blogspot.com/2017/06/tradition-ist-die-weitergabe-des-feuers_10.html (Stand: 2.11.2017).

KÖHLER, Ludwig: Warum sind wir freisinnig?, Zürich 1942.

KRATZ, Reinhard G.: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000 (UTB 2157).

KRÜGER, Thomas: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: DERS.: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Zürich 2009, 33-46 (AThANT 96).

LAUSTER, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004 (HUTh 46).

LEONHARDT, Rochus/RÖSEL, Martin: Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, ThZ 56 (2000), 298-324.

LEPPIN, Volker: Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther, in: BERLEJUNG, Angelika/HECKL, Raik (Hgg): Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag, Leipzig 2012 (ABG 39), 687-710.

LEVENSON, Jon D.: Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, EvTh 51 (1991), 402-430.

PANNENBERG, Wolfhart: Die Krise des Schriftprinzips, in: DERS.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 11-21.

PANNENBERG, Wolfhart: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959), 1-45 = DERS.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen (1967) ³1979, 296-346.

RENO, Russell: Brazos Theological Commentary on Scripture, in: JSR Forum, URL: <http://etext.lib.virginia.edu/journals/jsrforum/writings/RenBraz.html> (Stand: 2.11.2017).

RUDOLPH, Ulrich: Islamische Theologie, in: RGG⁴, Bd. IV, 2001, 259-262.

RUDOLPH, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2004.

SCHMID, Konrad: Zurück zu Wellhausen?, ThR 69 (2004), 314-328.

SCHMID, Konrad: Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften, JBTh 25 (2011), 63-78.

SCHMID, Konrad: Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft, Zürich 2013 (ThSt[B] N.F. 7).

SCHMID, Konrad: Von der Gegenwelt zur Lebenswelt. Evolutionäre Kosmologie und Theologie im Buch Genesis, in: FUHRER, Therese/ERLER, Michael u.a.: *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique. Huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue*, Genf 2015 (EnAC 61), 51-104.

SCHMID, Konrad: Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie, *EvTh* 77 (2017), 327-338.

SCHWARZ, Hans: *400 Jahre Streit um die Wahrheit - Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012.

SMEND, Rudolf: *Deutsche Alttestamentler aus drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.

SOMMER, Benjamin: *Dialogical Biblical Theology. A Jewish Approach to Reading Scripture Theologically*, in: PERDUE, Leo G. u.a. (Hgg.): *Biblical Theology. Introduction and Conversation*, Nashville 2009, 1-53.

WAGNER, Andreas: Gattung und »Sitz im Leben«. Zur Bedeutung der formgeschichtlichen Arbeit Hermann Gunkels (1862-1932) für das Verstehen der sprachlichen Größe »Text«, in: MICHAELIS, Susanne/TOPHINKE, Doris (Hgg.): *Texte - Konstitution, Verarbeitung, Typik*, München u. a. 1996 (Edition Linguistik 13), 117-129.