

Konrad Schmid (Hrsg.)

Heilige Schriften in der Kritik

**XVII. Europäischer Kongress für Theologie
(5.–8. September 2021 in Zürich)**



**VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE**

HEILIGE SCHRIFTEN IN DER KRITIK

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTh)

Band 68

Die Reihe wird verantwortet vom Erweiterten Vorstand
der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie:

Konrad Schmid (*Vorsitzender*), Friederike Nüssel (*Stellvertretende Vorsitzende*), Daniel Cyranka (*Schatzmeister*), Christine Gerber (*Schriftführerin*)

in Verbindung mit den Fachgruppenvorsitzenden

Corinna Körting (*Altes Testament*), Angela Standhartinger (*Neues Testament*), Andreas Müller (*Kirchengeschichte*), Dirk Evers (*Systematische Theologie*), Michael Domsgen (*Praktische Theologie*) sowie Claudia Jahnel (*Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*)

Konrad Schmid (Hrsg.)

HEILIGE SCHRIFTEN IN DER KRITIK

XVII. EUROPÄISCHER KONGRESS FÜR THEOLOGIE
(5.-8. SEPTEMBER 2021 IN ZÜRICH)



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Samuel Arnet, Ittigen bei Bern
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-07227-9 // eISBN (PDF) 978-3-374-07228-6
www.eva-leipzig.de

Inhaltsverzeichnis

Konrad Schmid

Einleitung	11
------------------	----

A. Hauptvorträge

Jörg Lauster

Licht und Staunen

Das uneingelöste Versprechen der historischen Kritik heiliger Schrift	19
---	----

I. Schriftkritik und religiöse Kultur

Albrecht Beutel

Aufgeklärte Bibel – biblische Aufklärung

Analyse und Gebrauch der Heiligen Schrift im »Zeitalter der Kritik«	37
---	----

René Bloch

Jüdische Bibelkritik in Antike und Mittelalter

Von Philon von Alexandrien bis Spinoza	63
--	----

Martina Kumlehn

Zwischen kritischer Rekonstruktion und existenzieller Refiguration

Biblische Traditionen in religiösen Bildungsprozessen im Spannungsfeld von Hermeneutik, Exegese und Narratologie	77
--	----

II. Schriftkritik im interkulturellen Vergleich

Claudia Jähnel

»Das Biest aus dem Süden«

Schriftkritik als kultureller Aushandlungsprozess	95
---	----

Predrag Dragutinović

- Schrifthermeneutik im Kontext der Orthodoxie des 21. Jahrhunderts
Entwicklungen und Aussichten 113

Sonia Kwok Wong

- Signifying the Empire against the Empire
Doing Historical Criticism with Postcolonial Theories 125

III. Schriftkritik als theologisches Problem

Manuel Vogel

- Wie in einem Spiegel?
Reflexionen zum Analogieprinzip 145

Andreas Schüle

- Von der Kritik zur Hermeneutik
Die Beschreibung von »Wirkpotenzialen« als Aufgabe der Exegese
des Alten Testaments 163

Christiane Tietz

- »Theologische Genügsamkeit« (Hans-Georg Gadamer)
Historische Kritik und Verstehen der Schrift 185

B. Fachgruppenvorträge

I. Altes Testament

Sonja Ammann

- Das Schicksal des Volkes
Transformationsprozesse alttestamentlicher Geschichtserzählungen
am Beispiel der babylonischen Eroberung Jerusalems 207

Jan Dietrich

- Grenzen ziehen, Begriffe bestimmen und kritische Fragen stellen
Zum Umgang mit Traditionen in späten alttestamentlichen Texten 219

Harald Samuel

- Schriftwerdung
Kritische Anmerkungen zum Verhältnis von Text-, Literar-
und Sprachgeschichte 237

<i>Joachim J. Krause</i>	
Amos und das Erdbeben	
Das prophetische Wort bewährt sich in seiner Auslegung	251

II. Neues Testament

<i>Paul-Gerhard Klumbies</i>	
Texte mit Gottesbezug	
Der Gegenstand neutestamentlicher Exegese	275
<i>Jörg Frey</i>	
Was heisst es, einen Kommentar zu schreiben?	
Reflexionen im autobiographischen Horizont	287
<i>Silke Petersen</i>	
Audiatur et altera pars	
Hermeneutik und Perspektivenwechsel	307
<i>Mark A. Seifrid</i>	
Noch eine Kritik der historischen Kritik	
Erwägungen zur neueren anglo-amerikanischen Hermeneutik	321

III. Kirchengeschichte

<i>Holger Strutwolf</i>	
Kelsos und Origenes	
Die Anfänge der Schriftkritik	333
<i>Roland M. Lehmann</i>	
Ist die Bibel nach der Moral oder die Moral nach der Bibel auszulegen?	
Die Bibelhermeneutik Immanuel Kants	351
<i>Gisa Bauer</i>	
Die Kritik an der Schriftkritik	
Präevangelikale und evangelikale Positionen zur Schrifthermeneutik	367

IV. Systematische Theologie

<i>Johannes Zachhuber</i>	
Bibelexegese als Problem der Systematischen Theologie	
Historische Kritik und Hermeneutik	383

Folkart Wittekind

Tradition – Autorität – Wahrheit

Zur religiösen Funktion der (heiligen) Schrift 399

Gregor Etzelmüller

Biblisch-theologischer Realismus

Vom Zutrauen der Systematischen Theologie zu den
biblischen Überlieferungen 415

Frederike van Oorschot

Die Schrift als »Interface«

Medientheoretische Überlegungen für eine Schrifttheologie
im digitalen Wandel 431

V. Praktische Theologie

Birgit Weyel

De/Sakralisierung

Textgebrauch und Lebensdeutung anlässlich von Bestattungen 447

Harald Schroeter-Wittke

Die Schrift entHeiligen

Praktisch-theologische Überlegungen zum Bibelgebrauch
als Transformation des Heiligen 457

Karlo Meyer

Heilige Schrift(en)? Da geht noch mehr!

Eine Problemanzeige zur Weitung religionsdidaktischer Horizonte 473

Wolfgang Beck

Im Risiko des Uneindeutigen

Zur Rolle historisch-kritischer Bibellektüre für risikoaffine
ekklesiogenetische Suchprozesse 491

VI. Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie

Rüdiger Braun

Kritik und Krisis

Anverwandlungen moderner Schrifthermeneutik
in der zeitgenössischen Koranexegese 503

<i>Thorsten Wettich</i>	
Kanon oder nicht?	
Religiöse und kulturelle Aspekte der Verschriftlichung	
der heiligen Texte des Yezidentums	529

C. Vorträge der interdisziplinären Fachgruppentreffen

I. Altes Testament und Systematische Theologie

<i>Friedhelm Hartenstein</i>	
Orientierung und Irritation	
Zur ethischen Relevanz des Alten Testaments im Licht von Exegese	
und Hermeneutik	547

<i>Christine Schliesser</i>	
Orientierung und Irritation im Kontext Öffentlicher Theologie	
Response auf Friedhelm Hartenstein	563

<i>Ulrich H.J. Körtner</i>	
Die Liebe ist erfinderisch	
Autorität, Hermeneutik und Kritik alttestamentlicher Ethik	
im Kontext Systematischer Theologie	569

<i>Rainer Kessler</i>	
Reflektierte Aufnahme des Alten Testaments ohne	
Abgrenzungzwang und Überlegenheitsgestus	
Response auf Ulrich H.J. Körtner	587

II. Neues Testament und Praktische Theologie

<i>Ursula Ulrike Kaiser</i>	
Exegese und Homiletik	
Wege zum Text, im Text – und über ihn hinaus	595

<i>Wilfried Engemann</i>	
Wege zum Text, im Text, mit dem Text – und aus ihm heraus	
Zwölf literaturwissenschaftlich-hermeneutische Thesen	
zum homiletischen Umgang mit biblischen Texten	605

<i>Gudrun Guttenberger und Tanja Gojny</i>	
Wild im Wald: Heger und Jäger	
Neutestamentliche Wissenschaft und Religionspädagogik	
im Gespräch über das Neue Testament	615
III. Kirchengeschichte und Religionswissenschaft/ Intertkulturelle Theologie	
<i>Yan Suarsana</i>	
Aristokratie der Buchreligionen?	
Heilige Schriften aus religionswissenschaftlicher Perspektive	643
<i>Frieder Ludwig</i>	
Bibelübersetzungen, Bibelauslegungen und Bibelkritik im kolonialen Kontext	
Forschungsansätze und Fallbeispiele	659
<i>Klaus Koschorke</i>	
Bibelrezeption und religiöse Emanzipation	
Zur Genese missionsunabhängiger Bewegungen im christlichen Asien und Afrika des 19. und 20. Jahrhunderts – eine Skizze	673
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	687
Bibelstellenregister	691
Gesamtregister	693

Einleitung

Im Rahmen der universitären christlichen Theologie ist die historisch-kritische Interpretation der Bibel fest etabliert. Es besteht ein allgemeiner Konsens, dass die Bibel wie jedes andere Buch auch auszulegen ist und dass ihre Texte historische, kulturelle, politische und soziale Prägungen aufweisen, die sich ihren jeweiligen Entstehungszeiten verdanken. Diese grundlegenden Überzeugungen wie auch die konkreten Resultate der biblischen Exegese spielen allerdings in den nichtbiblisch-wissenschaftlichen Disziplinen der Theologie eine untergeordnete Rolle. In den kirchlichen Vollzügen sind sie oft nur umrisshaft erkennbar. In amtskirchlichen Texten ist nicht selten eine Neigung zur Harmonisierung und zur Reduktion des Störpotentials historischer Befunde festzustellen, insbesondere im Bereich ethischer Themen. Umgekehrt ist in den biblischen Disziplinen der Status der Zugehörigkeit der historisch-kritischen Exegese zur Theologie sowie ihr Bezug zur kirchlichen und religiösen Praxis oft ungeklärt, und die Rezeption von aktuellen Forschungsergebnissen aus den nichtbiblischen Disziplinen der Theologie ist möglicherweise verbesserungsfähig.

Blickt man über die akademische Theologie der westlichen Welt hinaus in die unterschiedlichen Strömungen des globalen Christentums, so wird vollends deutlich, dass kritische Zugangsweisen zur Bibel in Theologie und Kirche keineswegs dominieren: Evangelikale Bibelauslegungen bestimmen viele christliche Gemeinschaften, auch befreiungstheologische oder postkoloniale Interpretationen der Bibel werden breit gepflegt. Während diese Vielfalt das Christentum prägt, sind aus der Sicht der Theologie die verschiedenen Zugangsweisen aber daran zu messen, ob sie willens sind, sich mit wissenschaftlicher Reflexion zumindest auseinanderzusetzen.

Das Aufkommen der historischen Bibelkritik in der frühen Neuzeit sicherte der Theologie – mit Ausnahmen – ihren Ort an der Universität, da sie außerwissenschaftliche Standards für die Interpretation der Bibel weder duldet noch forderte. Sie ermöglichte zudem ein argumentativ geklärtes Nebeneinander von Theologie und Naturwissenschaften. Die kosmologischen Aussagen der Bibel etwa sind zeitverhaftet: sie beschreiben den Stand der Wissenschaft ihrer Zeit und nicht den der Neuzeit. Doch gleichzeitig führte die historisch-kritische Interpretation der Bibel dramatisch vor Augen, dass Exegese und Systematische Theologie nicht auf die Etablierung eines einheitlichen Lehrgebäudes hinauslaufen. Ja, innerhalb der Exegese zerfiel die biblische Theologie alsbald in die alt- und die neutestamentliche

Theologie, die sich ihrerseits in die Theologien der verschiedenen Schriftkomplexe auflösten. Im Bereich der Systematischen Theologie führten im 20. Jahrhundert die kritischen Erkenntnisse aus den Bibelwissenschaften und die Vernunftkritik der Aufklärung an den traditionellen Dogmenbeständen zunächst zu einer anti-historistischen Wende und später zu einer Pluralisierung theologischer Ansätze, in denen in unterschiedlicher Weise auf die neuen Herausforderungen reagiert wird. Auch in der Praktischen Theologie lässt sich eine weitreichende Differenzierung ihrer Vollzüge und Reflexionen als Folge der kritischen Erkenntnis der Vielschichtigkeit und der Vielstimmigkeit der Bibel erkennen.

Innerhalb der christlichen Theologie stellt die historische Bibelkritik so ein durchaus spannungsvolles Element im Gesamtzusammenhang ihrer Disziplinen dar, das nie wirklich zu einer vollen Integration in das theologische Denken außerhalb der Bibelwissenschaften gefunden hat. Dieser Befund gilt in gesteigertem Maße für die kirchliche und religiöse Praxis. Die jüdischen und islamischen Theologien befinden sich in einer vergleichbaren, vielleicht sogar noch schwierigeren Situation: Breite Stränge des Judentums und des Islams sind nicht bereit, historische Kritik an ihren heiligen Schriften zuzulassen oder gar aktiv selbst zu fordern. Anstelle des in der akademischen christlichen Theologie etablierten Grundsatzes, dass die Auslegung der Heiligen Schrift nicht anders zu geschehen hat als diejenige anderer Literaturen auch, gilt in den traditionellen Strömungen des Judentums und des Islams das Gegenteil: Die Heilige Schrift sei eine Größe *sui generis* und dürfe nicht auf die Ebene »weltlicher« Texte heruntergezerrt werden. Allerdings stehen dieser Position auch Bestrebungen einer kritischen Wahrnehmung der Hebräischen Bibel, des Korans und weiterer als autoritativ angesehener Schriften gegenüber, die sich in unterschiedlichen institutionellen Kontexten zu entwickeln beginnen.

Wie steht es genau um den Stellenwert der historischen Bibelkritik innerhalb der Theologie und der Kirchen? Wie lassen sich entsprechende Rezeptionsdefizite beheben und Interferenzen verbessern? Lässt sich empirisch erfassen und beschreiben, inwiefern historisch-kritische Zugänge zur Bibel sich in den religiösen und theologischen Vollzügen des Christentums niedergeschlagen haben bzw. inwiefern sie wirkungslos geblieben sind? Wie lassen sich der Stellenwert und der Vollzug der Kritik an heiligen Schriften im interreligiösen Vergleich zwischen Judentum, Christentum und Islam und in ihren unterschiedlichen Strömungen näher bestimmen? Welche religiösen Kulturen und Verhaltensweisen ergeben sich aus kritischen oder nichtkritischen Wahrnehmungen heiliger Schriften? Welche Chancen bieten sich einer historisch besser informierten religiösen und kirchlichen Praxis? Eröffnen sich Möglichkeiten einer integralen Berücksichtigung eines aufgeklärten Umgangs mit heiligen Schriften nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum und im Islam?

Diesen Fragen wandte sich der XVII. Europäische Kongress für Theologie zu, der vom 5. bis 8. September 2021 unter dem Thema »Heilige Schriften in der Kritik« in Zürich stattfand und von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ausgerichtet wurde und dessen Beiträge in diesem Band dokumentiert sind. »Heilige

Schriften in der Kritik« ist ein genuin theologisches Thema, wenn man Theologie als Form kritischer Reflexion über Religion definiert. Im Zentrum der monotheistischen Weltreligionen stehen Schriften, die als heilig angesehen werden, und wenn man diese heiligen Schriften kritisch betrachtet, so betreibt man Theologie. Theologie geht nicht in Schriftkritik auf, sie ist mehr und anderes als das; aber Schriftkritik ist ein unabdingbarer Bestandteil akademischer Theologie, wie sich dies etwa jüngst in der Diskussion um die Frage der universitären Institutionalisierung islamischer Theologie in Deutschland, Österreich und der Schweiz gezeigt hat. Diese Debatten sind der christlichen Theologie alles andere als fremd. Sie werden in ihr einfach schon seit längerem geführt: Die christliche Theologie als Wissenschaft ist zwar so alt wie die Institution der Universität überhaupt, doch ebenso wie die Universität ihre Wissenschaft als *kritische* Wissenschaft zuallererst entwickeln musste, so galt dies auch für die Theologie. Eine besondere Rolle spielte dabei das Zeitalter der Aufklärung. Dazu äußern sich in diesem Band der Eröffnungsvortrag des Kongresses von Jörg Lauster (München) sowie der Beitrag von Albrecht Beutel (Münster) näher. Doch es wäre falsch zu meinen, dass die Kritik an den heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam erst mit der beginnenden Neuzeit an diese herangetragen wurde – sie ist in gewisser Hinsicht so alt wie diese Schriften selbst. Das hat etwa die Bibelwissenschaft mittlerweile als sichere Erkenntnis etablieren können: Die Bibel enthält zahlreiche innerbiblische Auslegungen, die sich auf vorgegebene, andere biblische Positionen kritisch beziehen und so Schriftkritik in der Schrift betreiben. Das ändert sich auch für die nachbiblische antike und mittelalterliche Bibelkommentierung nicht grundsätzlich, wie der Beitrag von René Bloch (Bern) zur jüdischen Bibelauslegung zeigt.

Man kann also die Entstehung der Bibelkritik schon in der pluralen und theologisch mehrstimmigen Selbstorganisation der Bibel selbst erkennen, die in über 1000 Jahren an verschiedenen Orten von verschiedenen Personen mit unterschiedlichen Positionen und Überzeugungen geschrieben worden ist. Selbstverständlich erhielt die Bibelkritik dann einen entscheidenden Schub durch die Begegnung mit der griechischen Philosophie und später vor allem mit dem Aufkommen des kritischen Bewusstseins in der frühen Neuzeit, für das die Reformation nicht allein verantwortlich war, woran sie aber einen entscheidenden Anteil hatte.

Umgekehrt ist es eine offene Frage, inwieweit denn die Bibelkritik und ihre Erkenntnisse ihren Weg überhaupt in die Religionsgemeinschaften und in die Kirchen gefunden haben. Ist die Bibelkritik ein wissenschaftliches Projekt geblieben? Die Frage und Notwendigkeit der hermeneutischen Erschließung und Weiterentwicklung kritischer Zugänge zur Bibel ist das Thema des Beitrags von Martina Kumlein (Rostock), die sich aus religionspädagogischer Perspektive dem Erbe der Bibelkritik nähert. Die Texte von Albrecht Beutel, René Bloch und Martina Kumlein sind unter der Überschrift »Schriftkritik und religiöse Kultur« (I.) zusammengestellt.

Die nächste Gruppe der Hauptvorträge wendet sich der »Schriftkritik im interkulturellen Vergleich« (II.) zu. Das Christentum ist die größte und am schnellsten wachsende Weltreligion, vor allem in der Subsahara in Afrika und in Ostasien,

und die Bibel ist mit Abstand das am weitesten verbreitete Buch der Weltliteratur. Claudia Jahnel (Bochum) wirft einen differenzierten Blick auf den globalen Süden und fragt, inwieweit die übliche Wahrnehmung eines mehrheitlich unkritischen Bibelverständnisses in diesen Ländern zutrifft. Aus serbisch-orthodoxer Perspektive diskutiert Predrag Dragutinović (Belgrad) mögliche Situierungen orthodoxer Bibelhermeneutik zwischen Kritik und Tradition. Sonia Kwok Wong (Hong Kong) kann zeigen, wie postkoloniale Zugänge nicht nur traditionelle, historisch-kritische Interpretationen biblischer Texte ergänzen oder ersetzen können, wie dies in den vergangenen Jahrzehnten oft gehandhabt und verstanden wurde, sondern dass sie ebenso geeignet sind, die historische Bibelkritik selbst weiterzuentwickeln, da zahlreiche Bibeltexte im historischen Kontext antiker Imperien entstanden sind und insofern selber kolonial oder post-kolonial geprägt sind. Eine letzte Gruppe von Hauptvorträgen dreht sich schließlich um das Thema »Schriftkritik als theologisches Problem« (III.). Manuel Vogel (Jena), Andreas Schüle (Leipzig) und Christiane Tietz (Zürich) behandeln aus unterschiedlichen Perspektiven die Frage, wie sich Schriftkritik und Schrifthermeneutik zueinander verhalten können oder sollen.

Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass es keine besondere Sakralhermeneutik für die Bibel geben kann. Gleichzeitig gehört es zu den Errungenschaften und auch den Erfordernissen der Theologie, dass sie beständig die Perspektive aufrechterhält, dass Texte aus der Vergangenheit – wie es die Texte der Bibel nun einmal sind – nicht einfach nur in ihren historischen Entstehungskontexten interpretiert oder sogar auf diese reduziert werden, sondern dass danach gefragt wird, was diese Texte inhaltlich sagen, was sie inhaltlich zu sagen haben. Die Leitperspektive dabei ist wahlgemerkt, dass die Bibeltexte nicht etwas zu sagen haben, weil sie in der Bibel stehen, sondern sie stehen in der Bibel, weil sie etwas zu sagen haben. Es ist hilfreich, daran zu erinnern, dass das erste und einzige Dekret der katholischen Kirche über den Kanon der Bibel erst 1545 gefällt wurde, 1400 Jahre nachdem die jüngsten biblischen Texte entstanden waren. Dass die Bibel zum erfolgreichsten Buch der Weltgeschichte wurde, ist nicht das Resultat ausgeklügelter Kirchenpolitik, sondern hat mit ihrem Inhalt zu tun und dem andauernden Willen ihrer Leserschaft, diesen Inhalt kritisch zu bedenken, zu hinterfragen und ihn sich dann anzueignen, wenn er ihr tatsächlich etwas sagt.

Die in Teil A. dieses Bandes abgedruckten Hauptvorträge des Kongresses werden in Teil B. ergänzt durch eine Reihe von Vorträgen in den Fachgruppen Altes Testament (I.), Neues Testament (II.), Kirchengeschichte (III.), Systematische Theologie (IV.), Praktische Theologie (V.) sowie Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie (VI.) und in Teil C. durch die Vorträge der interdisziplinären Fachgruppentreffen, die jeweils gemeinsam von den Fachgruppen Altes Testament und Systematische Theologie (I.), Neues Testament und Praktische Theologie (II.) sowie Kirchengeschichte und Religionswissenschaft/Interkulturelle Theologie (III.) durchgeführt worden sind.

Wir bedanken uns bei der Universität Zürich, die ihre Theologische Fakultät bei der Durchführung des XVII. Europäischen Kongresses für Theologie in mehr als selbstverständlicher Weise gefördert hat. Dann geht unser Dank an die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und an die Evangelisch-reformierte Kirchgemeinde der Stadt Zürich, dort besonders an die Altstadtkirchen St. Peter und Fraumünster und den Verein St. Peter, die uns bei der Veranstaltung der Hauptvorträge in ihren Räumlichkeiten ebenso unkompliziert und großzügig unterstützt haben. Weiter danken wir dem Schweizerischen Nationalfonds, dem Kanton und der Stadt Zürich, der Katholischen Kirche im Kanton Zürich und den Evangelisch-reformierten Landeskirchen der Kantone Aargau, Basel-Land sowie St. Gallen für ihre finanzielle Unterstützung. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät, zu nennen sind besonders Sonia Caflisch, Rosa Pittorino, Hansruedi Rutz und Mirjam Wyrsch, und die Geschäftsstelle der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, namentlich Rainer Leon Beck, hatten einen erheblichen Mehraufwand zu bewältigen und ermöglichen mit ihrem außerordentlichen Einsatz das Gelingen des Kongresses. Auch ihnen gebührt unser Dank.

Schließlich danken wir Samuel Arnet für die sorgfältige und umsichtige Herstellung der Druckvorlage dieses Bandes sowie der Evangelischen Verlagsanstalt unter der Leitung von Annette Weidhas für die verlegerische Betreuung.

Für den Vorstand der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Konrad Schmid
September 2022

A. Hauptvorträge

Licht und Staunen

Das uneingelöste Versprechen der historischen Kritik heiliger Schrift

Auf den Tag genau vor 182 Jahren läuteten am 5. September im nahen Pfäffikon die Glocken Sturm und riefen die Landbevölkerung auf, nach Zürich zu marschieren.¹ In den sich anschließenden Wirren musste der Rat der Stadt zurücktreten. Den Ereignissen war im Frühjahr 1839 die Berufung des Tübinger Theologen David Friedrich Strauß auf eine Professur an die Zürcher Universität vorausgegangen. Strauß' Berufung war es, was die frommen Kreise auf die Barrikaden brachte. Der Rat musste die Berufung rückgängig machen und zahlte – die Schweizer sind bekanntlich anständige Menschen – Strauß eine lebenslange Pension, allein, die Wogen ließen sich nicht mehr glätten. Es kam zum Züriputsch im Herbst 1839.

Die Erinnerung an die Ereignisse vor 182 Jahren macht klar, dass es auf der ganzen Welt keinen besseren Ort hätte geben können als die Stadt Zürich, um an das wichtige, aber dauerhaft delikate Verhältnis von heiligen Schriften und ihrer Kritik zu erinnern. Der Züriputsch hatte neben grundsätzlichen Faktoren wie dem Verhältnis von Liberalen zu Konservativen und dem Unterschied von Stadt und Land einen religiösen Konflikt zum Anlass, der unser Kongressthema direkt berührte. Strauß hatte 1835 ein berühmtes Buch mit dem Titel »Das Leben Jesu« veröffentlicht. Es ist ein Meilenstein der modernen historischen Kritik. Der Kirchenhistoriker Kurt Nowak nannte es das »wirkungsgeschichtlich bedeutendste theologische Werk des 19. Jahrhunderts.«² Strauß diagnostizierte in den Evangelien starke Kräfte der religiösen Konstruktion. Diese produktive Kraft der religiösen Vorstellung nannte er Mythos. Die Bezeichnung der Evangelien als Mythen schlug in der Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wie eine Bombe ein. David

¹ Vgl. MEINRAD SUTER, Züriputsch und Bruch der Verfassung, in: Staatsarchiv des Kantons Zürich (Hg.), Kleine Zürcher Verfassungsgeschichte, Zürich 2000, 51–54.

² KURT NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 107. Albert Schweitzer hat ihm in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung das vermutlich sprachlich schönste und inhaltlich faireste Urteil gesprochen. Als literarisches Werk zählte er es zum »vollendetsten, was die wissenschaftliche Weltliteratur kennt« (ALBERT SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen '1984 (Nachdruck der 7. Auflage), 115); insgesamt zu Strauß, seinem Leben Jesu und der sich anschließenden Debatte: 106–154.

Friedrich Strauß' Buch und die massiven Reaktionen, die es besonders hier in Zürich, aber auch sonst überall in der theologischen Welt seiner Zeit hervorrief, sind in der neueren protestantischen Theologie Europas eines der berühmtesten Beispiele für das nervöse Verhältnis zwischen heiligen Schriften und ihrer Kritik.

Die Berufungsverfahren von Theologieprofessorinnen und -professoren verlaufen heute in ruhigeren Bahnen und verursachen keine Volksaufstände mehr. Die Problemgeschichte des Verhältnisses von heiliger Schrift und Kritik setzt sich dennoch bis in unsere Tage fort. Ich will darum im Folgenden erstens diese Problemgeschichte der historischen Kritik als theologischer Methode in markanten systematischen Punkten rekonstruieren. In einem zweiten Durchgang will ich dann fragen, warum sich vor allem die protestantische Theologie dieser Problemgeschichte ausgesetzt hat. Es geht also darum: Was ist Kritik überhaupt und was ist mit Kritik als einem spezifisch westlich-modernen Umgang mit der eigenen Tradition gemeint? Drittens will ich dann einen Ausblick wagen, was es heute heißen könnte, Kritik der heiligen Schriften und Kritik der eigenen Tradition als ein theologisches Verfahren zu praktizieren.

1. Kritik der Kritik

Dass es zwischen heiligen Schriften und Kritik einen Konflikt gibt, hat bereits niemand geringeres als der Vater aller modernen Kritik, Immanuel Kant, beobachtet. In seiner Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* heißt es: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik.« Kant schreibt weiter: »Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen.«³ Religion teilt also Kant zufolge mit der Gesetzgebung das Schicksal, dass sie ihre Geltung eben nicht durch Kritik, sondern im Falle der Religion durch Heiligkeit sicherzustellen scheint.

Heilige Schriften sind in der Welt der Religionen ein vertrautes Phänomen. Mehrere Faktoren machen Texte heilig.⁴ Die Texte bezeichnen sich selbst als heilig oder sie werden in einem Kanonisierungsprozess von anderen Schriften abgegrenzt und in ihren Ursprüngen auf eine göttliche Verursachung – im Christentum ist das die Inspiration – zurückgeführt. Heilig werden Schriften auch genannt, wenn sie bei Menschen, die diese Texte rezipieren, die Begegnung mit der Sphäre des Göttlichen ermöglichen, lebensverändernde Kräfte freisetzen und darum auch liturgisch einen besonderen Umgang und hermeneutisch eine spezielle Interpretation erfordern. Kritik spielt dabei üblicherweise weder in der Absicherung der Geltungsansprüche noch im Umgang mit den Schriften selbst religiös eine Rolle. Offensichtlich steht die Kritik dem religiösen Umgang mit den heiligen Schriften

³ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* 1. Werkausgabe Band III. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1⁴2000, AXI (Anmerkung), Kursive im Original gesperrt.

⁴ Vgl. die Übersicht: ANDREAS MAUZ, Machtworte. Studien zur Poetik des »heiligen Textes« (HUTH 70), Tübingen 2016, 11–72.

sogar im Weg. Entweder sind die Texte heilig, dann bedarf es keiner Kritik, oder aber sie müssen der Kritik unterzogen werden, dann sind sie jedoch nicht heilig. Heilige Schriften und Kritik – das scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein.

Ganz so einfach können die Dinge jedoch nicht liegen. Wir wären heute nicht hier, jedenfalls nicht zu unserem Tagungsthema, wenn es nicht doch auch einen konstruktiven Zusammenhang zwischen der Heiligkeit der Schriften und ihrer Kritik gäbe. Ein gutes Beispiel ist hierfür die Textkritik, die bekanntlich als Mutter aller historischen Kritik gilt. Die Frage nach dem richtigen Text kann ebenso eine fromme Seele wie ein Zweifler stellen, und so war es dann auch in der Geschichte der frühen Textkritik. Sowohl Albrecht Bengel als auch Richard Simon waren mit Begeisterung Textkritiker, aber sie verfolgten damit gewiss nicht dasselbe Ziel. Der eine suchte das heilige Original, der andere Korruptionen in der Überlieferung. In dem Wechselspiel von Anziehung und Abstoßung liegt die Ursache der Problemkonstellation zwischen historischer Kritik und heiligen Schriften.

Was ich im Folgenden als Kritik der heiligen Schriften verstehe, konzentriert sich auf die diachronen Methoden der Exegese. Schriftkritik an sich ist ein weites Feld, das in seinen Ausmaßen einem steten Wandel unterliegt. Zu den exegetischen Verfahren wissenschaftlicher Theologie gehören heute auch synchrone Methoden, die an der Textoberfläche Strukturen und narrative Strategien untersuchen. Historisch heißt die diachrone Form der Kritik hingegen, weil sie Schriften in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet und damit immer auch das Verhältnis von Text und geschichtlicher Wirklichkeit kritisch und fragend im Blick hat. Stimmte es und stimmt für uns heute, was da steht? Das ist eine weit schärfere Frage, als sie synchrone Textbetrachtungen im Auge haben.

Die historische Kritik der heiligen Schriften fing insbesondere im Protestantismus der Aufklärung verheibungsvoll an.⁵ Als Programm der Bibelauslegung geht sie auf ein Triumvirat des 18. Jahrhunderts zurück: Johann Jakob Semler, Johann Philipp Gabler und Johann Gottfried Herder. Semler machte die historische Kritik zu einer theologischen Methode. Seine Ausgangsbeobachtung ist einfach. Nicht jedes Wort der Bibel dient zur innerlichen Erbauung,⁶ die Bibel ist darum nicht an sich und nicht in allen ihren Sätzen Wort Gottes: »Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden.«⁷ Seine *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon* ist darum vor allem dies: eine Befreiung der eigenen religiösen Überzeugung von den Lasten einer fernen und fremden Vergangenheit. Die Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion ist für den theoretischen Vater der historischen Kritik von immenser Wichtigkeit.⁸ Es ist unumgänglich,

⁵ Vgl. dazu detaillierter den Beitrag von Albrecht Beutel in diesem Band.

⁶ JOHANN SALOMO SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Hg. von Heinz Scheible, Gütersloh 1967, 47 (§11).

⁷ SEMLER, *Abhandlung* (Anm. 6), 60 (§15).

⁸ Vgl. zu diesem Aspekt MARTIN LAUBE, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der neuzeitlichen Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006, 241–254; vgl. auch HENNING GRAF REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung. Band IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001, 183.

dass die Glaubensgemeinschaften öffentlich einen Kanon heiliger Schriften in Ansehen halten. Was aus diesem Kanon aber zur innerlichen Überzeugung werden kann, oder klassisch religiös gesprochen, was Halt im Leben und Trost im Sterben bieten kann, steht auf einem anderen Blatt. All die wortgewaltigen wichtigen Diskussionen um öffentliche Theologie in unseren Tagen haben vergessen lassen, welch großartige Errungenschaft es einmal war, Religion als eine Privatsache zu verstehen. Religion ist eine innere Überzeugung, für die allein das Individuum einstehen kann. Diese Überzeugungskraft kann Religion nur erlangen, wenn man versteht, was man glaubt. Darum ist Semler nicht nur der Vater der historischen Kritik, er ist zugleich auch der Begründer der Einheit von Hermeneutik und Kritik. Denn Kritik ist ein Weg, um das Verstehen zu ermöglichen. Auch Gabler hat das emanzipatorische Potential der historischen Kritik stark gemacht. In seiner berühmten Altdorfer Antrittsrede hebt er hervor, dass die biblische Exegese von ihrer Überfremdung durch die Tradition, insbesondere durch die Dogmatik befreit werden muss. Herder schließlich rückte die literarische Gestalt der Texte ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Sie ergreifen und bewegen Menschen vor allem durch ihren poetischen oder narrativen Gehalt, nicht durch ihre lehrmäßigen Aussagen. Pointiert könnte man sagen: Herder empfahl, die Kategorie des fiktiven Mythos als religiöse Chance und nicht als Bezwiflung der Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte zu nehmen. Semler, Gabler und Herder verdienen einen Ehrenplatz in der Theologiegeschichte, weil sie mit starken Gründen die historische Kritik zu einer theologischen Methode machten. Kritik hilft, die Texte besser zu verstehen, Kritik befreit die Texte und ihre Rezipienten, Kritik schließlich nimmt die Texte in ihrer besonderen literarischen Gestalt ernst.

Die Wege der protestantischen Theologie liefen im 19. Jahrhundert verschlungen. Die Herausforderungen waren vielfältig. Sie lagen nicht allein im Denken der Aufklärung, sondern auch in den rasanten politischen, kulturellen und sozialen Veränderungen. Auf diese – wie Jürgen Osterhammel es prominent nannte – Verwandlung der Welt hat das Christentum vielfältig reagiert. Die innere Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Theologie ist ein Resultat der Moderne, sie reicht von liberalen, kulturoffenen Freunden der Moderne auf der einen bis hin zu dem Aufkommen des christlichen Fundamentalismus auf der anderen Seite. Die positiv-nelle Pluralisierung des Christlichen hat dann auch für das Verhältnis von Schrift und Tradition Konsequenzen. Vier Aspekte möchte ich erwähnen:

Erstens nahmen insbesondere protestantische Gelehrte im Gefolge von Semler, Gabler und Herder den kritischen Umgang mit den heiligen Schriften begeistert auf. Die historische Methode etablierte sich an den protestantischen Fakultäten im 19. Jahrhundert und begründete eine bestaunenswerte wissenschaftliche Erfolgsgeschichte. Sie differenzierte sich in einzelne Arbeitsschritte der Literar-, Redaktions-, Form-, Traditions- und Motivkritik, die mit scharfsichtigen Beobachtungen und immenser Disziplin im Umgang mit den Quellen Großartiges zutage förderte. In diesen historisch-kritischen Arbeiten ist der Grundstein für das gelegt, was wir heute über die Entstehung und Zusammenfügung der biblischen Bücher, ihre Quellen, ihre redaktionellen Überarbeitungen und ihren historischen Kontext

wissen. Es sind dies allesamt wissenschaftliche Leistungen ersten Ranges, denen die Theologie einen großen Reputationsgewinn an den Universitäten und in der akademischen Welt zu verdanken hatte. Begleitet wurden die exegetischen Fortschritte von Versuchen, die historische Kritik ausdrücklich als ein theologisches Verfahren weiter zu vertiefen. Schleiermacher führte Überlegungen Semlers, der einer seiner Lehrer war, weiter. Hermeneutik und Kritik gehören zusammen. Denn der wissenschaftlich kritische Umgang mit den biblischen Texten verbessert die Möglichkeiten, ihren Inhalt zu verstehen. Für theologische Hegelschüler wie Ferdinand Christian Baur war historische Kritik das notwendige Verfahren, um die Entfaltung des göttlichen Geistes in der Geschichte des Christentums aufweisen zu können. Und auch die Religionshistoriker des späten 19. Jahrhunderts sahen in der historischen Kritik ein legitimes Verfahren, um die Stimmungen und Erfahrungen des frühen Christentums erfassen zu können. Ein liberaler und darum edler Geist des 19. Jahrhunderts war Richard Rothe. Er bietet ein schönes Beispiel für eine gelungene Theologie der historischen Kritik. Als Aufgabe der historischen Kritik insbesondere des Neuen Testaments verstand er es, mit exegetischen Methoden ein Bild Jesu zu rekonstruieren und so den je Heutigen Person und Geist Christi näherzubringen. Die Schwierigkeiten, mit den Methoden der historischen Kritik die Persönlichkeit Jesu zu erfassen, standen Rothe durchaus vor Augen. Dennoch hielt er an der Bedeutung der historischen Kritik für die Theologie und auch für die Kirche fest:

Diesen Stand der Sache und die wirklichen Schwierigkeiten, auf welche die vorurtheilsfreie Kritik am meisten im A. T., aber auch im N. T. oft genug stößt, den sog. Laien zu verschweigen, wäre vor allem eine nicht zu entschuldigende Unredlichkeit und Lieblosigkeit, überdies auch eine augenscheinliche Unklugheit. Denn die Folge davon würde bei den zahllosen Kirchengenossen, die nun einmal von Zweifeln in Betreff der Bibel ergriffen sind, keine andere sein, als ein totales Misstrauen gegen ihre Glaubhaftigkeit und der Entschluss, sie völlig unberührt zu lassen und zur Seite zu schieben als ein Buch, in dem man nirgends sicheren Grund findet.⁹

Rothes Zuversicht, die intellektuelle Redlichkeit der historischen Kritik mit der individuellen Frömmigkeit in Einklang zu bringen, macht die Kritik zu mehr als nur einer theologischen Methode. Sie wird in Rothes Vision Teil eines Programms aufgeklärter Frömmigkeit. Er fand darin Nachahmer. In einem gegenwärtigen Forschungsprojekt untersuchen wir dank der Unterstützung der DFG in München die Zeitschrift *Christliche Welt*, die für den Protestantismus zumindest in der Zeit des deutschen Kaiserreichs bis zum Ersten Weltkrieg von Bedeutung war. Es ist eindrücklich zu sehen, wie viele Beitragende aus der akademischen Theologie die Erträge der historischen Kritik breitenwirksam einem großen und scheinbar interessierten Publikum nahebringen wollten. Sie verbanden individuelle Religiosität und wissenschaftliche Kritik.

⁹ RICHARD ROTHE, Heilige Schrift, in: ders., Zur Dogmatik, Gotha 1863, 121–356, 355.

Die andere Seite gab es jedoch auch – das ist der zweite Aspekt. Die Kritik stieß neben ihrer überwiegend positiven Aufnahme auch auf Skepsis, nicht nur bei frommen Gemütern, sondern sogar unter den Exegeten selbst. Ein besonders interessanter Fall ist Julius Wellhausen. Wellhausen ist mit seinen Forschungen zur Geschichte, Religionsgeschichte und Literaturgeschichte Israels bis heute eine der Lichtgestalten der alttestamentlichen Wissenschaft. Dieser Großmeister historischer Kritik war natürlich nicht gegen die Kritik, er meinte jedoch, für sich feststellen zu müssen, dass seine Einsichten nicht mit den Interessen einer Ausbildung des kirchlichen Nachwuchses zusammenpassen. Er bat darum, an die philosophische Fakultät versetzt zu werden.¹⁰ Dank der von Rudolf Smend herausgegebenen Edition der Briefe Wellhausens können wir die historisch-kritische Methode auch auf Wellhausen selbst anwenden und den Mythos etwas zurechtstutzen. Wellhausen musste, wie es ihm nun mal aus Berlin aufgetragen war, nach Jahren des Privatdozentendaseins eine Professur in Greifswald annehmen. Für einen historisch arbeitenden Mann wie ihn war das zu jener Zeit nicht der glücklichste Ort. Im Übrigen, wer von uns saß nicht selbst schon in Fakultätsratssitzungen, wo wir uns eine Versetzung in eine andere Fakultät oder gar auf den Mond gewünscht hätten. Man muss aus Wellhausens Versetzungsgesuch nicht zwingend die prinzipielle Unverträglichkeit der historischen Kritik mit der Theologie ableiten. Bemerkenswert ist, dass sein Fall aber genau so verstanden wurde. Für die Kritiker der historischen Kritik und ihrer vermeintlich verderblichen Auswirkungen in Theologie und Kirche war und ist Wellhausen ein gefundenes Fressen. Aber selbst kluge Männer wie Paul Tillich und in seinem Gefolge später der berühmte Religionssoziologe Peter L. Berger nahmen die *causa* Wellhausen zum Anlass, die historische Kritik heiliger Schriften zu einem unerhörten Sonderfall zu machen. Berger sprach bei den historisch-kritisch arbeitenden Exegeten an den theologischen Fakultäten des 19. Jahrhunderts von dem »geschichtlich bis dahin unerhörten Sonderfall von Gelehrten [...], die einerseits offiziell als Vertreter einer religiösen Tradition anerkannt waren, andererseits aber einen kognitiven Apparat von großer kritischer Schärfe gegen die heiligen Schriften eben dieser Tradition einsetzten.«¹¹ In dem Mythos Wellhausen bricht die theologische Urangst vor den destruktiven Kräften der historischen Kritik auf, die an den Ereignissen um David Friedrich Strauß so deutlich wurde. Die Sorge, dass die Kritik das Ansehen und den religiösen Wert der heiligen Schriften auflöse, ist darum aus der modernen Theologiegeschichte nicht wegzudenken.

Für die skeptische Stimmung gegenüber der Kritik innerhalb der Theologie spricht schließlich einer der berühmtesten Beiträge zum Thema. Ernst Troeltschs programmatischer Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* aus dem Jahr 1898 ist eine der klarsten theologischen Positionierungen für

¹⁰ Vgl dazu den Brief an den preußischen Kultusminister: JULIUS WELLHAUSEN, Briefe. Hg. von Rudolf Smend in Zusammenarbeit mit Peter Porzig und Reinhard Müller, Tübingen 2013, 98f. (Brief Nr. 121).

¹¹ PETER L. BERGER, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992, 70.

die historische Kritik. Eine Religion kann ihre Werturteile nicht isoliert fällen, sondern muss sie vor den argumentativen Standards ihrer Zeit verantworten, um Plausibilität und damit Geltung erlangen zu können. Troeltschs Gegenspieler, die Anhänger der von ihm so betitelten dogmatischen Methode, pochten jedoch auf die unmittelbare Selbstvergegenwärtigung dieser Geltungskraft im Bewusstsein der Glaubenden, ganz unabhängig von Argumenten und historischer Einsicht. Troeltschs Schrift ist nicht nur wegen seiner eigenen Positionierung interessant, auch die Haltung seiner Gegner ist aufschlussreich. In ihr tritt die Strategie der dogmatischen Selbstimmunisierung zutage. Die göttliche Offenbarung geschieht ihrem Wesen nach unverfügbar, sie ist darum auch unabhängig von allem, was historische Kritik erreichen kann.

Diese Haltung, mit der Troeltsch schon um 1900 rang, brach sich in der anti-historischen Revolution in der Theologie in den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts Bahn. Die von Troeltsch so betitelte dogmatische Methode gewinnt *drittens* in der Wort-Gottes-Theologie für wenigstens eine Generation die Oberhand. Die Wort-Gottes-Theologie hat das Interesse an der Bibel gewiss befördert und damit auch die Exegese aufgewertet. Aber, so ein berühmtes Wort Karl Barths, »das Tor der biblischen Texte« kann sich immer nur »von innen öffnen«.¹² Historische Kritik ist eine feine Sache, theologisch hängt sie jedoch in der Luft. Zu den größten Wundern der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert zählt darum, dass eine ganze Generation von Alttestamentlern und später auch Alttestamentlerinnen sowohl Julius Wellhausen als auch Karl Barth zu ihren geistigen Vätern erklärten. Nachdem man tagsüber munter literarkritisch alles in den biblischen Büchern sorgfältig auseinanderseziert hatte, so dass kein Satz neben dem anderen blieb, ruhte man nach Dienstschluss in der Gewissheit des Wortes Gottes. Theologisch konnte diese schiedlich-friedliche Trennung langfristig kein befriedigender Status für die historische Kritik sein. Es ist dies einer der Gründe, warum die theologische Ehe zwischen Barth und Bultmann nicht lange hielt, da Bultmann doch sehr viel mehr dem Erbe des 19. Jahrhunderts verpflichtet war. Und es überrascht auch nicht, dass Gerhard Ebeling nach dem Zweiten Weltkrieg die Wiederaufnahme der Zeitschrift für Theologie und Kirche mit einem ebenfalls programmatischen Aufsatz »Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche« eröffnete, in dem er einen Vermittlungsvorschlag zwischen den Anliegen der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts und der dialektischen Theologie unterbreitete.¹³

Ernst Troeltsch und Gerhard Ebeling bieten zwei bedenkenswerte Beispiele für insgesamt erstaunlich seltene Versuche, die historische Kritik programmatisch in

¹² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1945, 592.

¹³ Vgl. GERHARD EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie, in: ZThK 47 (1950), 1–46 (= DERS., Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 1–49); im Gefolge Schleiermachers rekurrierte Ebeling auf die hermeneutische Bedeutung der historischen Kritik, die zwar nicht die Selbstdurchsetzungskraft des göttlichen Wortes – darin folgte er ganz Luther und Barth – ersetzen, aber das Verstehen durch historische Plausibilisierung befördern und begleiten könne.

die Theologie zu integrieren. Dass dies insgesamt so selten geschah, ist ein höchst interessantes Indiz für ein möglicherweise gar nicht vorhandenes Problem. In der Tat scheint es so, dass die Exegese auch ohne eine Theologie der historischen Kritik bestens funktioniert. Die Theologie hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine rasante Ausdifferenzierung ihrer Disziplinen durchlaufen. Diese Spezialisierung liegt *viertens* im Trend der Entwicklung modernen Wissenschaften. Die historisch-kritische Exegese ist heute bestens in Forschungsverbünden mit anderen historisch, philologisch oder archäologisch arbeitenden Wissenschaften eingebunden. Dort, und nicht in den theologischen Disziplinen sitzen, so scheint es, die wissenschaftlich interessanten Gesprächspartner. Käme irgendwann einmal die Politik auf die Idee, die staatlichen Fakultäten für Theologie zu schließen, fänden die Exegetinnen und Exegeten und vermutlich auch unsere Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker sicher Unterschlupf in ihren Nachbarfächern. Mit einem ähnlich günstigen Schicksal dürften systematische Theologinnen und Theologen und auch praktische nicht rechnen. Wissenschaftlich ist die historische Kritik fest in den Geisteswissenschaften verankert. Gerhard Ebeling hatte in dem erwähnten Aufsatz treffend erkannt, dass die historische Methode eigentlich kein Problem der historischen, sondern der systematischen Theologie ist.

Ich kann als Fazit dieser Problemskizze festhalten: Die Kritik der heiligen Schriften hat in der neueren protestantischen Theologie ab dem 19. Jahrhundert sehr schnell und erfolgreich ein Zuhause gefunden. Allerdings – um im Bilde des Zuhauses zu bleiben – war es alles andere als klar, wie man mit der Kritik als neuer Mitbewohnerin im Haus der Theologie umgehen soll. Es gab von Anfang an großartige Versuche, sie zu integrieren, man begegnete ihr aber auch mit feindseliger und – so etwas gibt es ja bekanntlich auch – freundlicher Indifferenz. Die Kritik selbst wiederum richtete sich von dieser undurchsichtigen emotionalen Stimmungslage unbekümmert fest im Haus der Theologie ein und geht seither ihrer Arbeit an den Texten nach. Die historische Kritik der heiligen Schriften ist fest etabliert, sie ist wichtig, aber warum?

2. Warum und wozu treiben wir Kritik?

Warum und zu welchem Ziel betreiben wir Kritik? Kritik genießt kulturell einen hohen Stellenwert. Kritische Urteilskraft und umgekehrt Kritikfähigkeit sind zu hochgeschätzten Sekundärtugenden aufgestiegen, zur sozusagen zweiten Haut moderner Menschen im Westen. Kritik als Programm hat tiefe Wurzeln. Zu ihnen ist Friedrich Nietzsche in einem kurzen, aber sehr berühmten Aufsatz vorgedrungen: »In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der

Weltgeschichte.«¹⁴ Hochmütig und verlogen ist diese Geburt des Erkennens, weil sie darüber hinwegtäuscht, dass wir niemals mit Gewissheit sagen können, was wir, die erkennenden Tiere, von dieser Welt wirklich wissen können. Denn unsere Sprache, unser Denken basieren auf Konventionen, über die wir uns im Laufe langer Kulturprozesse verständigt haben, sie sagen nichts darüber, was wirklich ist. Das Pathos der Wahrheit ist, so Nietzsche, eine Lüge: »Die Wahrheiten«, so heißt es in einem berühmten Satz, »sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.«¹⁵

Man muss Nietzsche nicht zustimmen, aber man kann verstehen, warum ihm eine solche Bedeutung in der Moderne zuwuchs. Unüberbietbar klar artikuliert er das Weltgefühl, das aller Kritik zugrunde liegt. Ursache der Kritik ist die Irritation über die Ungewissheit unserer Weltzugänge. Kritik wurzelt in dem Bewusstsein, dass etwas auch ganz anders sein könnte, als wir meinen. Der Aufklärung kommt das Verdienst zu, den Stier bei den Hörnern gepackt zu haben. Ein Entrinnen gibt es nur, wenn wir die Verfahren unserer Weltzugänge selbst der Kritik unterziehen. Am konsequentesten hat dies Kant in seinen drei großen Kritiken getan, die aber selbst in ihrer Gesamtkomposition klar machen, dass Kritik mehr ist als Erkenntniskritik. Denn die Frage »Was kann ich wissen?« führt unauflöslich hinüber zu »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?«.¹⁶ Kritik ist nicht nur eine philosophische Anstrengung, sie wird, und darin liegt die große Bedeutung der Aufklärung, zu einer sozialen und kulturellen Haltung. Denn Kritik hinterfragt nicht nur Denkgewohnheiten, sondern auch die daraus resultierenden gesellschaftlichen Zustände.¹⁷ Vier Aspekte scheinen für den Zweck einer theologischen Bestimmung der Kritik bedenkenswert.

Kritik setzt *erstens* an bei einem Unbehagen. Etwas stimmt nicht, oder zumindest, etwas könnte nicht stimmen.¹⁸ Kritik bleibt jedoch bei dieser Irritation nicht stehen. Denn die Erfahrung, dass etwas nicht stimmt, ist notwendig wenigstens an eine Ahnung gebunden, wie etwas sein sollte. Kritik hat darum immer auch eine konstruktive Seite. Dieser Aspekt ist für die theologische Kritik heiliger Schriften wichtig. Schon Schleiermacher stellte klar heraus, dass die älteste Disziplin der Textkritik ja nicht einfach nur fragt, was falsch ist, sondern wie es richtig sein

¹⁴ FRIEDRICH NIETZSCHE, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, in: Kritische Studienausgabe I. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York 1999, 875.

¹⁵ Nietzsche, Wahrheit und Lüge, 881; vgl. auch GÜNTER FIGAL, Verstehen – Verdacht – Kritik, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik, Frankfurt 2009, 339–352, 343.

¹⁶ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft 2. Werkausgabe Band IV. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 142000, B833.

¹⁷ Es sind darum vor allem die Soziologie und die Sozialphilosophie, die sich heute damit beschäftigen, was das Wesen von Kritik ist. Der von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche herausgegebene Band »Was ist Kritik?« trägt wichtige Aspekte zusammen, vgl. Jaeggi/Wesche (Hg.), Kritik (Anm. 15).

¹⁸ Vgl. HARTMUT ROSA, Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik, in: Jaeggi/Wesche (Hg.), Kritik (Anm. 15), 23–54, 23.

könnte.¹⁹ Konjekturen sind daher auch Teil der Textkritik, und das gilt im übertragenen Sinn dann für die Kritik als theologisches Verfahren überhaupt.

Was richtig und was falsch ist, steht – das ist ja das Wesen aller Kritik – nicht für immer und ewig in den Himmel gemalt. Es bedarf darum *zweitens* eines Verfahrens, zu ermitteln, was richtig und was falsch ist, und dabei kommt es vor allem darauf an, die Kriterien und Maßstäbe der Kritik durchsichtig zu machen. Kants Vernunftkritik ist einer der imposantesten Versuche der Überprüfung der Kriterien der Kritik selbst.

Die Kriterienkontrolle ist *drittens* an den Austausch von Argumenten gebunden. Sie ist ein diskursives Verfahren, in dem die je eigene Auffassung der Rechtfertigung bedarf.²⁰ Sich auf die unmittelbar subjektive Gewissheit des eigenen Weltzugangs zurückzuziehen, ist eine misanthropische Kommunikationsverweigerung, die die Weltzugänge anderer Menschen prinzipiell abwertet. Die Spätausläufer der Frankfurter Schule haben die argumentative Diskursivität der Kritik zwar mit einem Pathos, aber doch mit gutem Grund betont. Zur Würde des Menschen gehört, so Rainer Forst, ein Recht auf Kritik. Gemeint ist damit, die Gründe des Handelns rechtfertigen und damit für sich und andere transparent machen zu können.²¹ Kritik erweist sich darin auch als ein Sozialverhalten, das prinzipiell damit rechnet, in meinen je eigenen Weltzugängen durch die Weltzugänge anderer Menschen bereichert werden zu können.

Zur Kritik gehört schließlich *viertens*, dass sie sich auch auf sich selbst richtet. Michel Foucault und im Anschluss an ihn Judith Butler haben diese Seite in den gleichnamigen Aufsätzen »Was ist Kritik?« deutlich herausgearbeitet. Die Beiträge sind im Übrigen auch ein Indiz dafür, dass das Auseinanderreißen von Moderne und Postmoderne bisweilen eine künstliche Übertreibung ist. Auf dem Feld der Kritik führen Foucault und Butler konsequent weiter, wozu die Kritik in der Aufklärung aufgebrochen war.²² Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Aufklärung und das mit ihr aufgekommene Verständnis von Kritik in manchem auf halbem Wege stehen geblieben ist. Butler macht mit Foucault Kritik zu einer Charakterhaltung, zu einer Tugend, die auf die Erosion der Gewissheiten reagiert, was Menschen wissen können und was nicht.²³ Mit dem Verweis auf die Vernunft kann die Kriterienfrage nicht so einfach gelöst werden, denn was soll das sein: »vernünftig?« Mit luzidem Scharfsinn entlarvt Butler, dass das, was als Vernunft deklariert wird, oftmals undurchsichtigen Konstellationen folgt, in denen Macht und Wissen eine unselige Verbindung eingehen. Daraus gehen normative Ansprüche hervor, die sich selbst der Kritik zu entziehen suchen. Michel Foucaults und Judith Butlers

¹⁹ Vgl. TILO WESCHE, Reflexion, Therapie, Darstellung, Formen der Kritik, in: Jaeggi/Wesche (Hg.), Kritik (Anm. 15), 193–220, 203.

²⁰ Vgl. ROSA, Zeitverhältnisse (Anm. 18), 27–31.

²¹ Vgl. RAINER FORST, Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen, in: Jaeggi/Wesche (Hg.), Kritik (Anm. 15), 150–164, 151.

²² Vgl. JUDITH BUTLER, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Jaeggi/Wesche, Kritik (Anm. 15), 221–246; Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992.

²³ Vgl. BUTLER, Kritik (Anm. 22), 225–227.

Fortführung fügt dem Projekt der Kritik etwas Wesentliches hinzu: Kritik kann nicht haltmachen vor dem je eigenen Standpunkt. Standortgebundenheit ist ein unabänderliches Faktum unserer Weltzugänge, und doch ist es kein Schicksal, dem wir hilflos ausgeliefert sind. Kritik gibt uns reflexive Möglichkeiten an die Hand, zu verstehen, warum wir sind, was wir sind und warum wir denken, wie wir denken. Schon die Einsicht in diese kontingente Standortgebundenheit hilft uns, diesen Standort unserer Weltauffassungen nicht absolutsetzen zu müssen. Einsicht in Standortgebundenheit befreit zur Pluralität mehrerer Weltauffassungen.

3. Die Kritik heiliger Schriften als theologisches Programm

Die kleine Skizze, was mit Kritik überhaupt gemeint ist, sollte daran erinnern, dass die Kritik heiliger Schriften Teil eines größeren Programms unserer Kultur ist. Jan Assmann hat in seinen Arbeiten zur kulturellen Erinnerungen deutlich herausgestellt, dass sich historische Kritik als ein Verfahren etabliert hat, um sich konstruktiv mit der Vergangenheit zu beschäftigen. Dies gilt für die westliche Kultur. Es ist sehr erfreulich, dass dieser Kongress auch zu einem Blick über diesen Tellerrand hinaus verhilft.²⁴ Die in der westlichen Theologie betriebene historische Kritik unterscheidet sich zunächst nicht von der Art, wie die Geschichts- und Kulturwissenschaften verfahren. Darum sind – ich komme noch einmal auf diesen Punkt zurück – die historischen und insbesondere die exegetischen Disziplinen der Theologie in der Wissenschaftskultur der Universitäten so gut verankert. Darum ist die historische Kritik aber auch mit einer Reihe von Problemen konfrontiert, die zunächst gar nichts mit der Theologie, sondern mit den gegenwärtigen Rahmenbedingungen der Geisteswissenschaften zu tun haben. Zum Erbe des modernen historischen Denkens gehört es auch, sich für die Vergangenheit als Vergangenheit ohne Aktualisierungsabsichten zu interessieren. Hier ist ein wissenschaftlicher Geist am Werk, der frei ist von Funktionszwängen und etwas um seiner selbst willen erforscht. Freie wissenschaftliche Absichtslosigkeit ist heute zu einer problematischen Kategorie geworden. Denn die Geisteswissenschaften erleben an den westlichen Universitäten gegenwärtig angespannte Zeiten. Die voranschreitende Ökonomisierung der Universitäten erzeugt einen enormen Verwertungsdruck. Wie viel historisches und philologisches Wissen, das nicht unmittelbar in Systemrelevanz übersetzt werden kann, brauchen wir, wie viel können wir uns leisten? Wie wollen wir mit den Berufsmöglichkeiten von jungen Menschen umgehen, die sich für diesen Weg entscheiden? Das sind Fragen, die wir in der Theologie nicht allein lösen können. Sie sind von gesellschaftlicher Relevanz und bedürfen

²⁴ Vgl. dazu die Beiträge von Claudia Jähnel, Predrag Dragutinović und Sonia Kwok Wong und in Teil C. die entsprechenden Vorträge der interdisziplinären Fachgruppentreffen unter »III. Kirchengeschichte und Religionswissenschaft/Interkulturelle Theologie«.