Die ›Hermeneutik der Demut‹ aus bibelwissenschaftlicher Sicht

Anfragen aus der Praxis

von Armin Baum

Die Diskussion zum evangelikalen Schriftverständnis, die Heinzpeter Hempelmann und Thomas Schirrmacher seit einiger Zeit führen, ist ein Gespräch unter Systematikern. Bibelwissenschaftliche Aspekte spielen darin bisher eine untergeordnete Rolle. Jede hermeneutische Theorie muß sich aber in der Praxis bewähren. *Wie wirken sich bestimmte Thesen zum Schriftverständnis auf die konkrete wissenschaftliche Arbeit nicht nur in der eigentlichen Bibelauslegung, sondern auch in Disziplinen wie der (neutestamentlichen) Einleitungswissenschaft aus?* Vor allem solche Fragen möchte ich im folgenden an die »Hermeneutik der Demut« richten.

I. Ist es erlaubt, die Wahrheit der Bibel zu beurteilen?

Obwohl Hempelmann es - wie in früheren Beiträgen[1] - nach wie vor für unzulässig hält, die Bibel als Wort Gottes zu bezeichnen[2], spielt diese Forderung in seinem jüngsten Buch zum Thema keine große Rolle mehr. Der Kernsatz, die Bibel sei Gottes Wort, taucht in *Gemeinsame Liebe* immer wieder auf (20-21.28.33.42.69.95 u.ö.). Ebenso die Aussage, »dass die Bibel unfehlbar ist« (37; vgl. 28).

Das Argument, bestimmte Urteile über die Bibel seien dem Menschen untersagt, zielt in *Gemeinsame Liebe* in eine etwas andere Richtung. Es lautet nun vor allem, es sei grundsätzlich unzulässig, Aussagen der Bibel als fehlerhaft oder irrtumsbehaftet zu bezeichnen (48; vgl. 88-89). Dasselbe Verbot gilt für die Behauptung, eine Aussage der Bibel sei wahr. Die Hermeneutik der Demut verzichtet aus Prinzip »auf jedes Urteil über die Wahrheit und ... die Unwahrheit des Textes« (73). Denn wer Aussagen der Bibel als wahr oder falsch bezeichnet, stelle sich über die Bibel und nehme damit einen cartesianischen Standpunkt ein, der ihm nicht zustehe (27; vgl. 50.76). Darum ist es im Rahmen der Hermeneutik der Demut

---

[1] Heinzpeter Hempelmann, *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut*, Theologische Zeitfragen, Lahr: VLM, 2000, 74-76.

[2] Heinzpeter Hempelmann, *Gemeinsame Liebe. Wie Evangelikale die Autorität der Bibel bestimmen. Eine Antwort an Thomas Schirrmacher*, Theologische Zeitfragen, Liebenzell: VLM, 2001, 88-89. Dieses Buch zitiere ich im folgenden mit im Haupttext eingeklammerten Seitenzahlen.

zum Beispiel unzulässig, darüber zu urteilen, ob Paulus und Jakobus sich in der Rechtfertigungslehre widersprochen haben oder einig waren (70). In dieser Weigerung besteht nach eigenen Angaben der Hauptunterschied zwischen der Hermeneutik der Demut und der historisch-kritischen Theologie (37).

Bei der Lektüre der entsprechenden Abschnitte in *Gemeinsame Liebe* fällt sofort eine gewisse Inkonsequenz ins Auge. Wenn dem Menschen grundsätzlich jedes Urteil über die Bibel untersagt ist, warum ist dann das Urteil, die Bibel sei Gottes Wort und unfehlbar, hier und da doch erlaubt? Das ist nicht einzusehen, soll hier jedoch außer Betracht bleiben. Ich konzentriere mich auf die Probleme, die dieses Urteilsverbot aufwirft, sobald man es mit der Entstehungsgeschichte der Bibel konfrontiert.

A. Die Entstehung des Kanons

Aus der Kanongeschichte wissen wir, daß unser 27 Bücher umfassendes Neues Testament erstmals im Jahre 367 n.Chr. bei Athanasius bezeugt ist. Allgemein durchgesetzt hat sich der neutestamentliche Kanon, wie wir ihn kennen, erst im sechsten Jahrhundert. Über den Offenbarungscharakter des Vierevangelienkanons und der 13 Paulusbriefe war sich die Kirche zwar schon im zweiten Jahrhundert einig. Die kanonische Qualität von Schriften wie dem Hebräerbrief und der Johannesoffenbarung blieb jedoch Jahrhunderte lang umstritten. Und umgekehrt galten Bücher wie die Didache oder der Hirte des Hermas in manchen Kirchen weit über das zweite Jahrhundert hinaus als heilige Schriften.

Für unseren Zusammenhang wesentlich ist der in der neutestamentlichen Wissenschaft unumstrittene Sachverhalt, daß man sich in diesem Jahrhunderte währenden Abgrenzungsprozeß an bestimmten *Kanonkriterien* orientiert hat. Zunächst: Stammt die betreffende Schrift von dem Verfasser, dessen Namen sie trägt? Wenn der zweite Petrusbrief tatsächlich vom Apostel stammt, gehört er ins Neue Testament. Wenn der Laodicenerbrief nur vortäuscht, von Paulus verfaßt zu sein, kann er keine heilige Schrift sein[3] usw. Weiterhin: Ist der Inhalt einer umstrittenen Schrift orthodox, stimmt er inhaltlich mit den bisher kanonisierten Schriften überein? Weil der anonyme Hebräerbrief eine ganz und gar paulinische Theologie bietet, muß er in den Kanon hinein[4]. Weil die Paulusakten den Frauen das Recht zu taufen einräumen, das ihnen in den Pastoralbriefen (im-

[3] Canon Muratori Z. 63-68.

[4] Origenes bei Eusebius, *h.e.* VI 25,11-14.

plizit) versagt werde, müssen sie als rein menschliches Buch gelten[5]. Dies sind nur zwei der wichtigsten Kriterien, aufgrund derer die altkirchlichen Gemeinden und vor allem die Kirchenväter ihre Urteile über die Grenzen des neutestamentlichen Kanons fällten[6].

Haben die Christen der alten Kirche Jahrhunderte lang ihre Kompetenzen überschritten, indem sie die Wahrheit der Inhalte und der Verfasserangaben potentiell biblischer Schriften überprüften und darüber positive und negative Urteile abgaben? *Wenn der Christenheit »jedes Urteil über die Wahrheit und ... die Unwahrheit des Textes« untersagt wäre (73), dann wäre eine Unterscheidung zwischen kanonischen und anderen Büchern unmöglich (gewesen). Wir hätten heute keinen Kanon heiliger Schriften.* Die Hermeneutik der Demut muß sich fragen lassen, aus welchem Grund sie den in diesem komplexen historischen Prozeß (selbstverständlich unter der Leitung Gottes) gewachsenen Kanon als Wort Gottes akzeptieren kann, obwohl sie wesentliche Vorgänge seiner Entstehungsgeschichte als rationalistisch, cartesianisch oder gar bibelkritisch einstufen muß.

B. Luther und der Kanon

Auf dem Hintergrund der hier nur ganz knapp skizzierten Geschichte des neutestamentlichen Kanons wird man es im übrigen zu verstehen haben, daß auch *Martin Luther* die neutestamentlichen Bücher auf ihren historischen Ursprung und ihre Orthodoxie (sowie ihre Christuszentriertheit) hin überprüft hat. In seiner »Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae« aus dem Jahre 1522 stellte Luther fest, daß der Jakobusbrief »stracks wider S. Paulum und alle andre Schriften den Werken die Rechtfertigung gibt ... Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht«[7]. Der Hebräerbrief verfehlte in den Augen Luthers in den Kapiteln 6 und 10 bekanntlich ebenfalls das inhaltliche Kriterium der Orthodoxie[8]. Gemeinsam mit dem Judasbrief und der Johannesoffenbarung hat Luther diese beiden Schriften daher an das Ende des neutestamentlichen Kanons gerückt und auf eine Numerierung verzichtet: Schriften, die einen Fehler enthielten, konnten in den Augen Luthers kein Teil des Wortes Gottes sein. Damit stand

---

[5] Tertullian, *bapt.* 17,4-5.

[6] Ausführlichere Informationen zur Kanongeschichte bietet B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon, 1987, zu den Kanonkriterien K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, KBANT, Düsseldorf: Patmos, 1972.

[7] *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hg. H. Bornkamm, Furche-Bücherei 238, Hamburg: Furche, 1967, 177-178.

[8] Bornkamm, *Luthers Vorreden*, 176.

der Reformator fest in der Tradition des altkirchlichen Schriftverständnisses.

In der evangelikalen Bibelwissenschaft ist man sich weithin einig, daß Luthers Urteil über den Jakobusbrief falsch war. Das grundsätzliche Recht, nach der Wahrheit biblischer Schriften zu fragen und die kanonische Geltung eines als fehlerhaft eingestuften Buches in Frage zu stellen, sollte man dem Reformator nachträglich jedoch ebenso wenig absprechen wie den Kirchenvätern. Andernfalls beraubt man den Kanon der Argumente, denen er seine Entstehung verdankt. *Insofern sie jedes Urteil über die Wahrheit der Bibel verbietet, hat die Hermeneutik der Demut nicht nur die Kanontheologie der Kirchenväter gegen sich, sondern auch das darauf gründende Schriftverständnis Luthers.*

C. Wahre und falsche Propheten

Die Weigerung der Hermeneutik der Demut, Urteile über die Bibel abzugeben bzw. zuzulassen, steht aber nicht nur im Konflikt mit der nachbiblischen Praxis der (alten) Kirche, sondern auch mit der Bibel selbst. Schon im Alten Testament werden eine Reihe von Kriterien genannt, die die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie, zwischen Gottes Wort und menschlicher Pseudo-Offenbarung, ermöglichen sollten.

Von einer prophetischen Aussage verlangte man in Israel als notwendige Bedingung, daß ihre Gültigkeit *auf übernatürliche Weise belegt* wurde. Als Kriterium formuliert findet sich dieses Prinzip in Dtn 18,21-22: »Was immer der Prophet im Namen des Herrn redet, und das Wort geschieht nicht und trifft nicht ein, so ist das das Wort, das der Herr nicht geredet hat. In Gottlosigkeit hat jener Prophet geredet, ihr braucht ihn nicht zu schonen«. Während hier als Legitimationsmittel das Eintreffen des prophetischen Wortes genannt wird (übernatürliches Wissen), ist in Dtn 13,2-3 davon die Rede, daß der Prophet die Wahrheit seiner Worte durch Zeichen und Wunder (übernatürliche Kraft) legitimieren konnte: »Wenn in deiner Mitte ein Prophet aufsteht ... und er gibt dir ein Zeichen oder ein Wunder, und das Zeichen oder das Wunder trifft ein, von dem er zu dir geredet hat, indem er sagte: ›Laßt uns anderen Göttern ... dienen‹, dann sollst du nicht auf die Wortes dieses Propheten hören«.

Verbunden mit dem Wunderkriterium war die Frage nach dem *Inhalt der prophetischen Botschaft*. Stimmte dieser nicht mit der bisher empfangenen Offenbarung Israels überein, mußte die betreffende Prophetie verworfen werden[9]. Das Volk Gottes war demnach bereits in alttestamentlicher Zeit

[9] Dtn 13,3-4; Jer 23,9-40; 1 Joh 4,1-4 u.ö.

ausdrücklich dazu angehalten, über die Wahrheit prophetischer Aussagen zu urteilen. Und Jesus selbst ist an diesem Maßstab gemessen worden[10]. Auch Paulus hat die Leser des Galaterbriefs ausdrücklich dazu aufgefordert, seine aktuelle Theologie mit seiner früheren Evangeliumsverkündigung zu vergleichen. Sollte dieses Urteil negativ ausfallen, stehe er unter dem Fluch Gottes (Gal 1,8). Von einem Verbot, sich über das Wort Gottes und seine Boten ein Urteil zu bilden, findet sich in der Bibel keine Spur. *Die Forderung der Hermeneutik der Demut, aus Prinzip »auf jedes Urteil über die Wahrheit und ... die Unwahrheit des Textes« zu verzichten (73), hat nicht nur die Entstehungsgeschichte des Kanons gegen sich, sie geht auch über das hinaus, was die Bibel selbst über den Umgang mit Propheten und ihren Worten (sowie ihren Schriften) sagt.*

II. Ist es möglich, die Wahrheit der Bibel zu beurteilen?

Unsere erste Frage lautete, ob man die Aussagen der Bibel als wahr oder falsch bezeichnen *darf*. Davon ist die nächste Frage zu unterscheiden, ob man dies überhaupt tun *kann*. Die Hermeneutik der Demut zieht auch dies in Zweifel. Zur Begründung wird auf die gerundeten Zahlen und die freien Zitate der Bibel verwiesen. Im Grunde könne niemand entscheiden, wann eine Zahlenangabe oder ein Zitat korrekt bzw. falsch ist (61.70.72). »Und ist eine solche Unterscheidung« zwischen legitimen und verfälschenden Zitaten und Zahlangaben »nicht faktisch Bibelkritik?« (75).

A. Gerundete Zahlen

Ich beginne mit den gerundeten Zahlen. Matthäus teilt uns mit, bei einer wunderbaren Speisung seien »*ungefähr* 5.000 Männer« satt geworden (Mt 14,21). Markus verzichtet in seinem Parallelbericht auf den Zusatz »ungefähr« (Mk 6,44). Und wenig später entfällt dieses Wort im Rückblick auf die erste Speisung auch bei Matthäus, der berichtet, daß 5.000 Menschen satt wurden (Mt 16,9). Matthäus berichtet bekanntlich noch von einer zweiten Speisung. Diesmal heißt es, es seien »4.000 Männer« versorgt worden (Mt 15,38), ohne daß das Wörtchen »ungefähr« bzw. »etwa« hinzugefügt würde. Anders Markus, bei dem »etwa 4.000« Männer gespeist werden (Mk 8,9). Es zeigt sich: Wenn »ungefähr« dabei steht, ist klar, daß es sich um gerundete Zahlen handelt. Wenn es sich um eine »glatte« Zahl (wie 30 oder 4000) handelt, hat man es auch dann mit einer gerundeten

[10] Mt 12,1-13 par; Lk 24,25-27.46-47.

Zahl zu tun, wenn ein »etwa« fehlt - es sei denn, im Text würde ausdrücklich das Gegenteil behauptet, was selten genug der Fall ist.

Handelt es sich jedoch um *eine »schräge« Zahl,* kann man davon ausgehen, daß der Autor eine genaue Angabe machen wollte. Um noch einmal auf die Speisungswunder zurückzukommen: Die Angabe, den Jüngern hätten »fünf Brote und zwei Fische« zur Verfügung gestanden (Mt 14,17.19), will keinen Raum für die Annahme lassen, es könne sich auch um sechs Brote und vier Fische gehandelt haben. Ebenso verhält es sich mit den 153 Fischen, die die Jünger nach Ostern aus dem See von Tiberias zogen (Joh 21,11). Wer annähme, hier könnten auch 151 oder 160 Fische gemeint sein, hätte Johannes mißverstanden.

Aber zurück zu den gerundeten Zahlenangaben. Sind sie nicht im Grunde *unkontrollierbar,* weil sie so ungenau sind, daß ihr Aussagewert gegen Null geht? Das ist mit Sicherheit nicht der Fall. Die Angabe der Evangelisten, Jesus habe »(etwa) 5.000 Männer« gespeist, trifft zu, wenn es sich um 4.872 oder 5.384 Personen gehandelt hat. Falsch wäre sie jedoch, wenn in Wirklichkeit 2.331 oder 6.757 Männer dabei gewesen wären. Zu messen ist eine gerundete Zahl am Grad ihrer Rundung. Im vorliegenden Fall wollten die biblischen Autoren sagen, die tatsächliche Zahl liege näher an 5.000 als an 4.000 oder 6.000. Das war eindeutig und überprüfbar. Daß wir heute nicht mehr nachzählen können, steht auf einem anderen Blatt. Aber die Behauptung, gerundete Zahlenangaben ließen sich nicht als wahr oder falsch einstufen und seien *aus diesem Grund* unkontrollierbar, trifft für die Zahlen der Bibel genauso wenig zu wie für die Zahlangaben anderer Bücher oder die Zahlen des alltäglichen Lebens.

Soweit ich sehe, ist der hier skizzierte Sachverhalt in der Auslegungsgeschichte der Bibel nie ernsthaft bestritten worden. *Kritiker und Verteidiger der biblischen Angaben waren und sind sich in der Regel einig, daß deren Autoren auch mit ihren Zahlenangaben grundsätzlich nachvollziehbare und überprüfbare Aussagen getroffen haben, deren Wahrheitsgehalt man in Frage stellen oder verteidigen kann. Es besteht keinerlei Anlaß, diesen Konsens mit der Hermeneutik der Demut in Zweifel zu ziehen.*

B. Freie Zitate

Weiterhin bestreitet die Hermeneutik der Demut, daß es möglich sei, in der Bibel zwischen legitimer und illegitimer Zitierweise zu unterscheiden. Damit ist ein weiterer Punkt berührt, der vielen Bibellesern bekannt ist. Wo das Neue Testament das Alte zitiert, geschieht dies keineswegs immer wortwörtlich (vgl. 89-90). Häufig wird der Wortlaut paraphrasiert, gekürzt und ergänzt. So wird - um nur ein Beispiel zu nennen - in Apg

2,17 aus einem »danach« (Joel 3,1) ein »in den letzten Tagen«, und aus den »Knechten« und »Mägden« (Joel 3,2) werden »meine Knechte und meine Mägde« (Apg 2,18). An diesen Stellen weicht das Zitat in der Apostelgeschichte sowohl vom hebräischen als auch vom griechischen Text des Joelbuches ab.

Das erscheint manchen modernen Lesern auf den ersten Blick problematisch. Denn *wir* halten uns *heute* an die Regel, daß in einem direkten Zitat der Wortlaut der Vorlage unverändert übernommen werden muß. Auslassungen sind durch Punkte (und Zusätze durch Klammern) zu kennzeichnen. Wortlautveränderungen sind unzulässig. Deswegen achten wir in jedem Manuskript sorgfältig darauf, zwischen den Anführungszeichen keine Abschreibefehler zu machen.

Allerdings waren freie Zitate *in der Welt des Neuen Testaments* allgemeine Praxis. So hat Herodot (5. Jh.v.Chr.) in seinem Geschichtswerk rund ein Fünftel der direkten Reden nicht einer Einzelperson, sondern Gruppen zugeschrieben, die gar nicht mit einer Stimme sprechen konnten. Und der griechische Historiker Thucydides (5. Jh.v.Chr) gab die Reden der Politiker und Feldherrn auch in direkter Rede mit eigenen Worten und in seinem eigenen Stil wieder.

Dafür, daß man mündliche und schriftliche Quellen nicht wortwörtlich zitierte, gab es zwei *Gründe*. Zum einen zog man Reden und Bücher oft aus dem Gedächtnis heran, das den Wortlaut längerer Passagen bekanntlich häufig nicht ganz exakt festhalten kann. Außerdem strebten die griechisch-römischen Historiker danach, ihre Werke in einem möglichst einheitlichen Stil zu verfassen, und formulierten darum fremde Texte, die sie zitieren wollten, um[11].

Im Alten Testament ist dies nicht anders. Daß die direkten Zitate keine exakte Reproduktion des Originalwortlauts sein wollten, wird besonders an den Stellen sichtbar, an denen ein alttestamentlicher Historiker den in seiner Erzählung bereits enthaltenen Redestoff nochmals selbst zitiert hat. In den Büchern Genesis bis Könige ist dies 94 Mal der Fall. In lediglich zehn der insgesamt über 90 Fälle zitierter Rede stimmt der Wortlaut des Zitats exakt mit dem der zitierten Aussage überein. In allen übrigen Fällen ist der ursprüngliche Wortlaut gekürzt, ergänzt oder paraphrasiert worden. Dabei reicht die Skala der Veränderungen von der Abwandlung einzelner Wortformen bis zu einer kompletten Umgestaltung der Syntax

[11] Vgl. zum Zitat in der griechisch-römischen Antike E. Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig: Teubner, 1912, 185-275.

und Semantik der zitierten Aussage[12]. Und ein Bericht Huschais an die Priester Zadok und Abjatar wird folgendermaßen wiedergegeben: »*So und so* hat Ahitofel dem Absalom und den Ältesten von Israel geraten, und *so und so* habe ich selbst geraten«[13].

C. Form und Inhalt

Nun fordert Hempelmann mit Recht, es müsse doch *Kriterien* geben, um entscheiden zu können, »ob ein freies Zitat noch akzeptabel ist und wann es etwa den Anspruch, ein Zitat zu sein, nicht mehr erfüllt« (61). Er scheint zu bezweifeln, daß es entsprechende Kriterien gab bzw. gibt. Es läßt sich allerdings leicht zeigen, daß sie in der Antike allgemein bekannt waren. Sie beruhten auf der schlichten Unterscheidung zwischen dem Inhalt und der Form einer Aussage. So beteuerte Thucydides, sich, wenn er historische Reden mit eigenen Worten zitierte, streng an »den *Gesamtsinn* des wirklich Gesprochenen« gehalten zu haben[14]. Ebenso war für Polybius (2. Jh.v.Chr.) zwar der originale Wortlaut einer Rede entbehrlich, nicht jedoch ihr historischer *Inhalt*[15].

Anders als diese griechischen Historiker haben die alttestamentlichen Geschichtsschreiber keinerlei theoretische Reflexionen über die Regeln ihrer Arbeit hinterlassen. Der jüdische Bibelausleger Abraham Ibn Ezra (12. Jh.) aber faßte ihre Zitierweise in seinem Kommentar zum Buch Exodus mit folgender Formel zusammen: »Wisse, daß *die (sinngemäßen) Bedeutungen* bewahrt werden, nicht (aber) die Worte«[16]. Auch jüdische Autoren hielten ein Zitat dann für falsch, wenn es nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der zitierten Aussage aufgab[17].

An diesem Kriterium maßen die Kirchenväter auch die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament. Hieronymus (4./5. Jh.n.Chr.) stellte fest, »daß es den Aposteln und Evangelisten ... auf den *Sinn* ankam und nicht auf die Worte«[18]. Clemens von Alexandrien (2./3. Jh.n.Chr.) schrieb zum synoptischen Vergleich, zwischen den Evangelien gebe es »vielleicht

---

[12] Vgl. besonders Gen 24,34-49 mit Gen 24,1-27.

[13] 2 Sam 17,15; vgl. Ri 18,4; 1 Sam 17,27; 1 Kön 14,5; 2 Kön 5,4; 9,12.

[14] 22,1.

[15] II 25a,5.

[16] *Abraham Ibn Ezras langer Kommentar zum Buch Exodus*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von D.U. Rottzoll, Bd II, SJ XVII/2, Leiden: Brill, 2000, 560.

[17] Siehe dazu ausführlicher A.D. Baum, »Zu Funktion und Authentizität der oratio recta. Hebräische und griechische Geschichtsschreibung im Vergleich«, *ZAW*, 115 (2003), Abschnitt III.1-3 [im Erscheinen].

[18] *Ep*. 57,9.

zwar hin und wieder eine kleine Änderung in den Worten, aber alle zeigen den gleichen übereinstimmenden Sinn«[19]. Die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Zitaten beruhte in der Zeit der Bibel und daher auch in dieser selbst auf einem klar definierten Kriterium.

Auch *wir* halten uns *heute* in manchen Bereichen der Literatur an die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form, vor allem bei der Beurteilung von Übersetzungen. Eine Übersetzung gilt als legitim, solange sie in den Worten der Zielsprache die Bedeutung des Ausgangstextes korrekt wiedergibt. Verfälscht sie den Sinn des Originals, wird sie als fehlerhaft und unzuverlässig eingestuft. Damit dürfte die Frage (72) beantwortet sein, warum freie Zitate nicht einfach pauschal als Fehler eingestuft werden können.

Die Vermutung, über die biblische Zitierweise sei unter evangelikalen Theologen keine Einigkeit zu erzielen (74), ist völlig unberechtigt. Mir ist kein evangelikaler Alt- oder Neutestamentler bekannt, der den hier beschriebenen Umgang mit biblischen Zitaten verwerfen würde. *Es dürfte auch keinen Kirchenvater, Reformator oder sonstigen Exegeten von Rang geben, der mit der Hermeneutik der Demut annehmen würde, zwischen legitimen und verfälschenden Zitaten zu unterscheiden, sei unmöglich. Der Verdacht, jeder, der solche Unterscheidungen vornimmt und mit ihnen arbeitet, sei im Grunde ein Bibelkritiker (75), trifft daher nicht (nur) die »liberalen« Exegeten, sondern auch die Kirchenväter und die weltweit inzwischen große Zahl evangelikaler Bibelwissenschaftler.* Diesem gleichermaßen massiven wie einsamen Einspruch der Hermeneutik der Demut gegenüber einem praktisch unangefochtenen evangelikalen Konsens fehlt eine überzeugende Begründung.

III. Kann eine pseudepigraphe Schrift Gottes Wort sein?

Was die Pseudepigraphie angeht, teilt Hempelmann die These, wir dürften den biblischen Autoren keinen »modernen Begriff von Verfasserschaft ... unterstellen« (70). Außerdem seien Jesus und seine Zuhörer »an der Frage der Ein- oder Mehrverfasserschaft des Jesaja-Buches nicht interessiert« gewesen (90). Darum sei die einleitungswissenschaftliche Frage, ob ein Buch von dem Autor stammt, dessen Namen es trägt, nicht besonders wichtig (78). Diese These geht meines Erachtens von unzutreffenden historischen Voraussetzungen aus[20].

---

[19] *q.d s.* 5,1; siehe weiterhin A.D. Baum, »Die Diskussion der Authentizität von Herrenworten in altkirchlicher Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«, *ThBeitr*, 30 (1999), 303-317.

[20] Vgl. zum folgenden ausführlicher A.D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung*

A. Entlarvung und Bestrafung

Die Wurzeln unseres modernen Begriffs von Verfasserschaft bzw. unseres Verständnisses von *geistigem Eigentum* reichen weit in die vorchristliche Zeit zurück. Schon Herodot beschäftigte sich im fünften Jahrhundert v.Chr. anhand bestimmter Echtheitskriterien mit der Frage, ob ein literarisches Werk von Homer stammte oder nicht[21]. In den antiken Bibliotheken gab es seit dem dritten Jahrhundert v.Chr. Kataloge, in denen die echten, die unechten und die im Blick auf ihre Echtheit umstrittenen Schriften verzeichnet wurden. Die Kirchenväter haben dieses System im Zusammenhang der Kanongeschichte übernommen[22]. Daß Jesus sich nicht für Deutero- und Tritojesaja interessiert hat, liegt schlicht daran, daß diese Theorie ein Produkt der modernen Bibelwissenschaft ist. Gefälschte Paulusbriefe hat es aber schon zu Lebzeiten des Apostels gegeben. Und natürlich hat Paulus sich durchaus dafür interessiert, ob ein in Thessalonich bekannter »Paulusbrief« tatsächlich von ihm stammte oder ihm von einem (vielleicht sogar wohlmeinenden) Mitchristen untergeschoben worden war (2 Thess 2,2).

Nun steht außer Zweifel, daß im Altertum zahllose Bücher unter falschem Verfassernamen kursierten. Auch Christen haben eigene Schriften unter den Namen der Apostel und Propheten in Umlauf gebracht. Genauso eindeutig geht jedoch aus den verfügbaren Quellen hervor, daß ein solches Verfahren als *Betrug* galt und entsprechend geahndet wurde. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Onomakritos von Athen wurde im sechsten Jahrhundert v.Chr. aus seiner Heimatstadt vertrieben, nachdem man entdeckt hatte, daß er dem Dichter Musaios eine Weissagung untergeschoben hatte[23]. Und im zweiten Jahrhundert n.Chr. wurde ein kleinasiatischer Presbyter seines Amtes enthoben, nachdem herausgekommen war, daß die (theologisch im Grunde harmlosen) Paulusakten nicht vom Apostel, sondern aus der Feder dieses Paulusverehrers stammten[24].

Auf diesem Hintergrund ist es zu sehen, daß die alte Kirche nur Bücher in den *Kanon* aufnahm, die sie für (literarisch) echt hielt. Darum nahm man insgesamt 13 Paulusbriefe, die als zweifellos echt galten, auf, schloß aber den sogenannten dritten Korintherbrief des Paulus, den Laodicenerbrief und die Briefe des Paulus an Seneca aus. *Gegen die Hermeneutik der*

---

im frühen Christentum, WUNT II/138, Tübingen: Mohr, 2001.

[21] II 117.

[22] Eusebius, *h.e.* III 25,1-7.

[23] Herodot VII 6.

[24] Tertullian, *bapt.* 17,4-5.

Demut ist festzuhalten: Pseudepigraphie galt in der Antike weder außerhalb noch innerhalb der Kirche als legitim.

B. Kanon und Lüge

Fragt man nach, warum die Kirchenväter so streng verfahren sind, stößt man auf eine doppelte Antwort. Zum einen waren die frühen Christen überzeugt, daß Gott sich exklusiv durch die Stimme seiner *Apostel und Propheten* offenbarte[25]. Daher erkannte man nur Büchern, die von diesen verfaßt waren bzw. ihre Lehre enthielten, Offenbarungsqualität zu. Daß ein Buch wie die Paulusakten durchaus viel Gutes enthalten konnte, hat man zwar anerkannt. Weil es aber nicht von Paulus stammte, sondern die Gedanken eines Christen des zweiten Jahrhunderts enthielt, betrachtete man es nicht als Wort Gottes.

Nun könnte man den Fall konstruieren, daß ein Apostel oder Prophet ein Buch unter dem Namen eines anderen Offenbarungsträgers verfaßt. Bei einem Buch, daß Johannes unter dem Namen des Petrus (oder Jesaja unter dem Namen Moses) verfaßt hätte, würde das genannte Argument nicht greifen. Der Inhalt des betreffenden Buches wäre als prophetische Offenbarung anzusehen, obwohl es einen unzutreffenden Verfassernamen trägt. Bei diesem sehr konstruierten Fall ist aber noch nicht berücksichtigt worden, daß die Christenheit von Anfang an eine uneingeschränkte Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort vertreten hat. Die Kirche betrachtete ihre Schriften zugleich ohne Abstriche als Menschenwort und als Gotteswort. Darum schloß man: Weil Gott nicht lügt[26], eine falsche Verfasserangabe aber eine Lüge ist, kann kein pseudepigraphes Buch Wort Gottes sein. *Es gibt nicht das geringste Indiz für die im Rahmen der Hermeneutik der Demut geäußerte Vermutung, Jesus und die Apostel hätten Offenbarung unter falschem Verfassernamen akzeptiert.*

C. Schleiermachers Irrtum

Die bisher beschriebene Sicht der Dinge war in der Kirche bis in die Zeit der Aufklärung unumstritten. Einer der ersten, die einen anderen Weg einschlugen, war *Friedrich D.E. Schleiermacher* (1768-1834). Er vertrat die These, ein falscher Verfassername habe in der Antike nicht als Täuschung gegolten. Daher könnten Schriften wie der zweite Petrusbrief und der erste Timotheusbrief trotz ihrer unzutreffenden Verfasserangaben im Kanon bleiben: »Die canonische Beschaffenheit der Schrift bleibt dieselbe,

---

[25] Gal 1,11-12; 1 Thess 2,13; Eph 2,20.

[26] Röm 3,4; Tit 1,2.

ungeachtet nachgewiesen wird, daß sie nicht von dem Verfasser ist, dem man sie zuschrieb«[27]. Allerdings hat sich gezeigt, daß Schleiermachers Urteil über die Bewertung falscher Verfasserangaben in der Antike, von den Quellen nicht gedeckt wird. Damit fehlt seinem Argument die historische Basis. Ein Paulusbrief, der nicht von Paulus stammt, galt in der Antike als Fälschung und ist es auch heute noch.

Wer mit der Hermeneutik der Demut den Satz, »jedes Wort der Bibel, jeder Buchstabe in ihr« sei Gottes Wort (21), festhalten will, muß sich daher von Schleiermachers historischem Irrtum verabschieden und das Konzept kanonischer Pseudepigraphie ablehnen. *Wenn im Rahmen einer Hermeneutik der Demut auch in Einleitungsfragen gilt, wir »lassen die Bibel sagen, was sie will« (31), dann können Schriften wie das Jesajabuch oder der Epheserbrief nicht gleichzeitig (literarisch) unecht und kanonisch sein.*

IV. Warum hat die Kirche die Bibel als fehlerlos bezeichnet?

Zum Abschluss will ich noch auf ein Argument zu sprechen kommen, das den Kerneinwand der Hermeneutik der Demut gegen die Annahme, die Bibel sei fehlerlos, darstellt. Dieser betrifft die Frage, *warum* die Christenheit ihre Bibel von Anfang an als das fehlerlose Wort Gottes angesehen hat.

A. Die Dominotheorie

Hempelmann vermutet, dieser Standpunkt werde aufgrund einer *Dominotheorie* vertreten. Die Bibel werde als irrtumslos angesehen, weil man befürchte, der Fall eines einzigen Steins bringe die ganze Reihe zum Einsturz. Oder mathematisch formuliert: »Ein kleiner Fehler in der Rechnung macht die gesamte Aufstellung falsch« (54). Ohne Bild: Hätte die Bibel einen Fehler, könnte sie gar nicht mehr Gottes Wort sein. Wäre in der Bibel ein geographischer Fehler nachweisbar, könnten auch ihre theologischen Kernaussagen nicht mehr als wahr gelten. »Der Hase ist kein Wiederkäuer, - ich gehe auf ewig verloren« (46-55, hier 53).

Ich halte diese Folgerung nicht für naheliegend. Und meines Wissens spielt sie weder bei den Kirchenvätern, noch bei den Reformatoren, noch bei den Evangelikalen der Gegenwart eine grundlegende Rolle. Ohne Frage könnte Gott in seiner Souveränität seinen Geschöpfen auch durch

---

[27] *Einleitung ins neue Testament*, Hg. G. Wolde, Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke I/8, Berlin: Reimer, 1845, 30.

ein fehlerhaftes Buch die heilsnotwendigen Kenntnisse mitteilen. Aus dem Urteil, die Bibel enthalte einen Fehler, folgt nur, daß sie nicht (vollständig) Gottes Wort *ist*, sondern dieses (nur teilweise) *enthält*. Denn wenn Gott keine fehlerhaften Aussagen macht und die Bibel die Eigenschaften ihres Verfassers teilt (28.37), wären fehlerhafte Abschnitte der Bibel selbstverständlich nicht Gottes Wort. Die Frage, ob die fehlerlosen Aussagen einer fehlerhaften Bibel Gottes Wort wären oder nicht, ist davon völlig unabhängig.

B. Das Schriftverständnis Jesu

Das historische Schriftverständnis der Kirche ruht nicht auf einer Dominotheorie, sondern letztlich auf dem Schriftverständnis Jesu. Dieses nimmt auch die Hermeneutik der Demut für sich in Anspruch: »Einig sind wir in der Überzeugung, dass ›das Schriftverständnis von Jesus‹ ... normativ ist für unsere eigene Sicht der Heiligen Schrift« (25). Allerdings verbindet sich dieser Grundsatz in der Hermeneutik der Demut mit der Überzeugung, »Begriff und Inhalt der Lehre von der Irrtumslosigkeit« seien weder bei Jesus noch bei den Aposteln zu finden (88). Dies trifft im Blick auf die Begrifflichkeit zu. An keiner Stelle des Neuen Testaments bezeichnet Jesus die Schriften seines Kanons als »irrtumslos« oder »fehlerfrei«. Damit ist die Frage dem Inhalt nach aber noch nicht geklärt, denn auch der Begriff der »Trinität« wird in der Bibel nicht verwendet. In beiden Fällen ist die Sache aber durchaus vorhanden, wie sich unschwer zeigen läßt.

Für Jesus waren alle Teile seiner heiligen Schriften Gottes Wort, nicht nur die darin zitierten Aussagen Gottes und seiner Propheten[28], sondern auch die Sätze der biblischen Erzähler. Laut Mt 19,4-6 zitierte Jesus Gen 2,24 (»Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen ... «) als Aussage Gottes. Der Genesis zufolge handelt es sich bei dem zitierten Satz allerdings nicht um eine Aussage des Schöpfers, sondern um einen Kommentar des biblischen Erzählers. Auch dessen Sätze führte Jesus ganz selbstverständlich als Wort Gottes an[29]. Daraus ergibt sich wie von selbst die klassische Aussage in 2 Tim 3,14-17 über »die heiligen Schriften«: Nicht nur die darin enthaltenen Aussprüche Gottes und seiner Propheten, sondern »die ganze Schrift« ist von Gott eingegeben.

---

[28] Mt 15,4; 22,31-32.

[29] Vgl. Röm 4,3; Jak 2,23 und siehe besonders E.E. Ellis, »Jesus and his Bible« (1989), *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, WUNT 54, Tübingen: Mohr, 1991, 125-138.

Soweit es die Evangelien erkennen lassen, hat Jesus die historische Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Redewiedergaben und Geschichtsberichte nie in Frage gestellt. Zwar hat er in der Bibel zwischen wichtigen und weniger wichtigen Aussagen unterschieden (Mt 23,23), nie jedoch auch nur ansatzweise zwischen wahren und falschen Aussagen. In der Diskussion mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten wies Jesus seine Gesprächspartner auf die Worte Gottes aus dem brennenden Dornbusch hin (Mt 22,31-32 par: Ex 3,6.15), um ihnen vorzuwerfen: »Ihr irrt, weil ihr die Schriften nicht kennt, noch die Kraft Gottes« (Mt 22,29 par). Demnach hätten die Sadduzäer nicht geirrt, wenn sie die Schriften gekannt hätten. Davon, daß die Verfasser der heiligen Schriften sich geirrt hätten, hat Jesus nie gesprochen. Denn »die Schrift kann nicht aufgelöst werden« (Joh 10,34-35).

Dieser Befund läßt sich unschwer als logische Folge aus der Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort deuten: Weil Jesus die heiligen Schriften insgesamt als Gottes Wort einstufte und überzeugt war, daß Gott nicht irrt oder lügt[30], hat er in ihnen keine Fehler identifiziert. *Eine Schrift konnte in den Augen Jesu nicht zugleich Gottes Wort und fehlerhaft sein*[31]. *Dieser hermeneutische Standpunkt Jesu hat das Schriftverständnis der Kirche von Anfang an geprägt. Und hier liegt bis heute das eigentliche Fundament für das alte Bekenntnis zur Fehlerlosigkeit der Heiligen Schrift.*

V. Fazit

Die Chicago-Erklärung wendet sich gegen jede Sachkritik an der Bibel, ohne dabei den für die bibelwissenschaftliche Arbeit nötigen Freiraum zu beschneiden[32]. Mit diesem doppelten Anliegen kommt ihr angesichts des Schadens, den die von der Aufklärung ausgehende Bibelkritik in Theologie und Kirche angerichtet hat, eine erhebliche Bedeutung zu. Selbstverständlich ist sie ihrerseits weder inspiriert noch fehlerlos. Sie ist nicht Gottes Wort, sondern enthält menschliche Aussagen über Gottes Wort. Darum ist der Versuch der Hermeneutik der Demut, es anders und besser zu machen, grundsätzlich begrüßenswert.

---

[30] Num 23,19; 1 Sam 15,29.

[31] Siehe dazu ausführlicher A.D. Baum, »Das Schriftverständnis Jesu. Ein exegetisches Mosaik«, *JETh*, 16 (2002) [im Erscheinen].

[32] Siehe besonders Art. VIII, X, XIII, XVIII. Eine gute Darstellung der Chicago-Erklärung aus der Sicht eines Theologen, der ihre Aussagen nicht (ganz) teilt, findet sich bei R. Riesner, »Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen?«, *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*, Porta-Studien 30, Marburg: SMD, 1999, 22-41.

Allerdings haben die hier an die Hermeneutik der Demut gerichteten Fragen zwei Schwächen zu Tage gefördert. Zum einen bleibt die Hermeneutik der Demut hinter dem Schriftverständnis Jesu und der Apostel zurück. Diese haben die Frage, ob die Bibel Fehler hat, nicht als unbeantwortbar bezeichnet, wie die Hermeneutik der Demut es tut (50). Der christliche Standpunkt lautete von Anfang an, daß Gott keine Fehler macht und, weil die Bibel uneingeschränkt Gottes Wort ist, auch sie keine Fehler enthält. Daher wurden pseudepigraphe Schriften von den frühen Christen zwar gelesen, jedoch nicht als Wort Gottes anerkannt.

Darüber hinaus aber würde die Hermeneutik der Demut mit den Aussagen, die sie über die exegetische und historische Detailarbeit mit der Bibel trifft, die evangelikale Bibelwissenschaft an ihrer freien Entfaltung hindern. Die Doppelthese, die Wahrheit der Bibel dürfe und könne nicht beurteilt werden, ist nicht nur undurchführbar. Wie anhand einiger Beispiele gezeigt wurde, würde sie weite Bereiche der bibelwissenschaftlichen Arbeit (auch in den entsprechenden Facharbeitsgruppen des AfeT) lahmlegen. Dagegen hat sich die Chicago-Erklärung in der evangelikalen Praxis nicht zuletzt deswegen seit Jahrzehnten bewährt, weil an ihrer Entstehung evangelikale Alt- und Neutestamentler maßgeblich mitgewirkt haben.