

REINHARD G. KRATZ

Mythos und Geschichte

*Forschungen
zum Alten Testament*

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Konrad Schmid (Zürich) · Mark S. Smith (New York)

Hermann Spieckermann (Göttingen)

102



Reinhard Gregor Kratz

Mythos und Geschichte

Kleine Schriften III

Mohr Siebeck

REINHARD GREGOR KRATZ, geboren 1957; Studium der Ev. Theologie und Gräzistik in Frankfurt a.M., Heidelberg und Zürich; seit 1995 Professor für Altes Testament in Göttingen; seit 1999 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

ISBN 978-3-16-154074-5 / eISBN 978-3-16-154075-2
ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen 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 von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Eduard Lohse
zum Gedenken

Vorwort

Der hier vorgelegte dritte Band mit kleinen Schriften ist der israelitischen Religionsgeschichte gewidmet. In ihm sind Beiträge zusammengestellt, die sich mit der Anwendung des Mythosbegriffs in der Bibelwissenschaft sowie dem spannungsvollen Verhältnis von Mythos und Geschichte in zwei repräsentativen Überlieferungsbereichen der Hebräischen Bibel – Psalmen und Erzählung – auseinandersetzen. Die Beiträge führen ebenso wie schon die beiden ersten Bände (FAT 42, 2004; 2. Aufl., 2013 und FAT 74, 2011) manches von dem aus, was in der Synthese *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament* (2013; erweiterte englische Fassung 2015) vorausgesetzt ist oder nur skizzenhaft ausgeführt werden konnte.

Neben deutschsprachigen Aufsätzen, die an anderer Stelle bereits erschienen sind (Nr. 2, 5, 7–11, 14–15, 17), enthält auch dieser Band wieder die originale deutsche Fassung englischsprachiger Publikationen (Nr. 3, 6, 12, 18) sowie einige Originalbeiträge, die noch nicht publiziert wurden (Nr. 1, 4, 13, 16). Die Anordnung folgt nicht dem Datum des Erscheinens, sondern sachlichen Gesichtspunkten. Der Titel *Mythos und Geschichte* benennt das religions- und literaturgeschichtliche Spannungsfeld, in dem sich die biblischen und parabiblischen Schriften bewegen, oder anders gesagt: die literarische und theologische Brechung, in der diese von der Geschichte Israels und Judas sowie des antiken Judentums im 1. Jt. v.Chr. zeugen. Im ersten Teil *Mythos und Geschichte in der Bibelwissenschaft* werden – nicht ganz zufällig – ausgewählte Gelehrte des 19. und 20. Jh.s portraitiert, die den Unterschied zwischen den historischen und den literarischen Phänomenen in der Hebräischen Bibel entdeckt und auf unterschiedliche Weise erklärt haben. Die beiden folgenden Teile behandeln zwei Textbereiche, in denen dieser Unterschied besonders deutlich zu greifen ist, und gehen der Frage nach, wie er methodisch und exegetisch zu erheben sowie historisch angemessen zu beschreiben und auszuwerten ist. Der zweite Teil *Der Mythos vom Königtum Gottes* beschäftigt sich hauptsächlich mit den biblischen Psalmen, der dritte Teil *Der Mythos vom Volk Gottes* mit der biblischen Geschichte. Beide Teile sind besonders an den Übergängen vorbiblischer Überlieferungen in die biblische Tradition und den dabei stattfindenden Transformationen interessiert. Aus diesem Grund führt der Weg in beiden Fällen von der außerbiblischen Evidenz in epigraphischen Primärquellen über die religions-, traditions- und literargeschichtliche Differenzierung der Sekun-

därquellen, d.h. der biblischen und parabiblischen Literatur, zu den Endresultaten, die uns in den Schriften der Hebräischen Bibel, den davon inspirierten Apokryphen und Pseudepigraphen sowie den Texten vom Toten Meer (Qumran) vorliegen.

Die bereits veröffentlichten Beiträge wurden weitgehend unverändert wiederabgedruckt. Redaktionelle Eingriffe beschränken sich auf die Korrektur von Fehlern und die Vereinheitlichung der Zitierweise. Hier und dort wurde auch stilistisch gebessert und neuere Literatur nachgetragen. Die Bearbeitung von Fußnoten, Bibliographie und Index sowie die Herstellung der Druckvorlage lagen in den Händen von Laura Victoria Schimmelpfennig. Ihr sei für ihre bewährte Mitarbeit ebenso wie Christoph Alexander Martsch für die technische Unterstützung sowie Miriam Uetrecht und Peter Porzig für das Korrekturlesen von Herzen gedankt. Mein Dank gilt ebenfalls den Herausgebern und dem Verlag für das anhaltende Interesse an der Publikation der Kleinen Schriften in der Reihe FAT. Konzeptionelle Vorarbeiten und die Abfassung der Originalbeiträge wurden durch eine Overseas Visiting Fellowship ermöglicht, die ich auf Einladung von Nathan MacDonald im Wintersemester 2014/15 in St. John's College, Cambridge, verbrachte. Der Beitrag über den ehemaligen Johnian Colenso möge als Zeichen meines aufrichtigen Dankes für die großzügige Gastlichkeit und stimulierende Gesprächskultur von St. John's aufgenommen werden.

Göttingen, August 2015

Reinhard G. Kratz

Inhalt

Vorwort.....	VII
--------------	-----

Mythos und Geschichte in der Bibelwissenschaft

Einführung	3
1. Mythos und Geschichte: Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels..	7
2. Auslegen und Erklären: Über die theologische Bedeutung der historischen Bibelkritik nach Johann Philipp Gabler.....	18
3. „Wortkritik“ und „höhere Kritik“ bei Wilhelm Gesenius.....	39
4. Colenso und die „Revolution“ in der Bibelkritik	55
5. Julius Wellhausen (1844–1918).....	67
6. Augen und Brille: Wellhausens Methode der Höheren Kritik.....	87
7. Noch einmal: Theologie im Alten Testament.....	104

Der Mythos vom Königtum Gottes

Einführung	123
8. Gottesräume: Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes....	125
9. Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel.....	141
10. Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen.....	156

11. Das *Schēma*‘ des Psalters:
Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145 190
12. „Gelobt sei der Herr und gepriesen sei sein Name für immer und
ewig“: Psalm 145 in der Hebräischen Bibel und in der
Psalmenrolle 11Q5 206
13. Gott und die Göttlichen
in der Hebräischen Bibel und den Texten vom Toten Meer 218

Der Mythos vom Volk Gottes

- Einführung 237
14. Geschichten und Geschichte
in den nordwestsemitischen Inschriften des 1. Jt.s v.Chr. 239
 15. Israel als Staat und als Volk 260
 16. Mose: Die Konstruktion einer Gründerfigur 277
 17. Theologisierung oder Säkularisierung? Der biblische
Monotheismus im Spannungsfeld von Religion und Politik 292
 18. Jesaja und die Belagerung Jerusalems 315
- Nachweis der Erstveröffentlichungen 333
- Literaturverzeichnis 335
- Stellenregister 355

Mythos und Geschichte in der Bibelwissenschaft

Einführung

Der Begriff Mythos hat eine lange Geschichte und ist im gegenwärtigen religions- und kulturwissenschaftlichen Diskurs nicht unumstritten (ZGOLL / KRATZ 2013). Er wird hier – in Aufnahme der Definition von KIRK 1970 und BURKART 1979 – in seiner denkbar simpelsten Bedeutung als „traditionelle Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit“ gebraucht. Als Präzisierung sei hinzugefügt, daß das Traditionelle auch eine literarische Strategie sein kann, das Kollektiv mitunter nur aus Teilen bis hin zu marginalen Gruppen einer Gesellschaft besteht und die Bedeutsamkeit in jedem Fall grundlegend, d.h. sinn- und identitätsstiftend, ist und den Effekt hat, Wirklichkeit zu transzendieren. Der Begriff wird nicht zuletzt darum aufgegriffen, weil er in der Geschichte der Bibelkritik seit Johann Gottfried Eichhorn, Johann Philipp Gabler und Wilhelm Martin Leberecht de Wette Verwendung fand, in den theologischen Debatten des 20. Jh.s über die Entmythologisierung eine zentrale Rolle spielte und sich in dem oben definierten Sinne m. E. vorzüglich als Leitwort für die Eigenart der biblischen Überlieferung eignet.

Letzteres gilt unbeschadet der Tatsache, daß der Begriff Mythos auch in der (christlichen) Theologie nicht unumstritten und, ähnlich dem Begriff der Religion, üblicherweise negativ besetzt ist. Verbreitet ist die Ansicht, daß es sich bei den Begriffspaaren wie Mythos und Geschichte, Mythos und Logos, Mythos und Wahrheit, Mythos und Offenbarung um unversöhnliche Gegensätze handele. Dabei gilt es, zwei Frontstellungen zu unterscheiden, die sich im Laufe der Geschichte der Bibelwissenschaften herausgebildet haben: Im frühen 19. Jh. stand der Mythos zunächst für die Einkleidung bis hin zur Verfälschung des Ursprünglichen in der biblischen Theologie (der Vernunft, der Geschichte, der Wahrheit, der Offenbarung); im Zeitalter der Religionsgeschichtlichen Schule und der dialektischen Theologie im ausgehenden 19. und 20. Jh. sah man den – mittlerweile nicht nur für die klassische Antike, sondern auch für die altorientalischen Kulturen belegten – Mythos demgegenüber als die religionsgeschichtliche Voraussetzung und Vorstufe für die biblische Theologie und alles Höhere an, das man in ihr gefunden hat (Vernunft, Geschichte, Wahrheit, Offenbarung). Im Ergebnis läuft beides jedoch auf dasselbe Verständnis hinaus, das von der Antike bis heute vorherrschend ist: In beiden Fällen repräsentiert der Mythos das „heidnische“ oder „pagane“ Gegenüber zur jüdischen und christlichen Frömmigkeit und biblischen Theologie.

Im Unterschied zu dem vulgären Verständnis des Mythos als Gegensatz zur biblischen Theologie zeichnen sich die Gründungsväter der Bibelkritik

durch eine differenziertere Sichtweise aus. Sie wendeten den aus der klassischen Philologie entlehnten Begriff auf die biblische Überlieferung an, um diese aus den Fesseln des Supranaturalismus, sprich: der christlichen Dogmatik einerseits, den Fängen eines puren Rationalismus andererseits zu befreien und so die Eigenart der biblischen Überlieferung zu betonen. Indem die biblische Überlieferung selbst (ganz oder teilweise) als Mythos aufgefaßt wurde, geriet der Begriff in die Nähe der Theologie und trat nachgerade in ihren Dienst.

Ein differenzierteres Verständnis bahnt sich auch heute wieder an, indem das Denken in Gegensätzen relativiert und nicht nur der Begriff des Mythos, sondern auch die Gegenbegriffe differenzierter gesehen und offener definiert werden. So wird – in „etischer“ Perspektive, d.h. unter Absehung des vermeintlichen Gegensatzes zur biblischen Theologie – heute eher die Leistung des Mythos als „traditionelle Erzählung von kollektiver Bedeutsamkeit“ gewürdigt, wofür nicht nur die klassische und altorientalische, sondern auch die biblische Überlieferung zahlreiche Beispiele bietet. Auf der anderen Seite haben Begriffe wie Vernunft, Geschichte, Wahrheit und Offenbarung den Nimbus des Ursprünglichen, Höheren und Absoluten, der ihnen einst anhaftete, verloren. Die „reine“ Vernunft hat sich längst als reine Farce entpuppt, die Geschichte ist ohne Deutung nicht zu haben, den Anspruch auf die eine Wahrheit und letztgültige Offenbarung reklamieren viele, wenn nicht alle Religionen für sich.

Kurz: Der Mythos und seine Gegensätze rücken näher zusammen, die Grenzen werden fließend, ohne doch gänzlich zu verschwimmen. Das betrifft insbesondere das Verhältnis zur Geschichte, das die Bibelwissenschaft für lange Zeit beschäftigt hat. Während es der Bibelkritik im 19. und 20. Jh. vor allem darum ging, Mythos und Geschichte zu scheiden, um entweder hinter dem biblischen Mythos die „wahre“, „eigentliche“ Geschichte oder in der Bibel die Überwindung des Mythos durch die Geschichte („Heilsgeschichte“) zu finden, werden heute die Gemeinsamkeiten, ja die Identität von Mythos und Geschichte im allgemeinen, biblischer Geschichte (*historia sacra*) im besonderen wahrgenommen. In beiden Fällen handelt es sich um traditionelle Erzählung von grundlegender, sinn- und identitätsstiftender, Wirklichkeit transzendierender und kollektiver Bedeutsamkeit.

Mit der biblischen Geschichte kommt auch die Theologie wieder ins Spiel. Auch die vermeintlichen Gegensätze Mythos und Theologie rücken näher aneinander, insofern beachtet wird, daß der Mythos selbst Theologie impliziert und umgekehrt die Theologie sich der Sprache und des Denkens des Mythos bedient. Den Unterschied kann man am ehesten an der Funktion und dem Grad der theologischen Reflexion festmachen. Während der Mythos – religionsgeschichtlich betrachtet – im praktizierten Kult beheimatet

ist und auch in literarischer Form die hinter ihm stehende theologische Reflexion mehr voraussetzt als expliziert, ist die Theologie ein intellektuelles und primär literarisches Unternehmen, das die theologische Bedeutung des Mythos expliziert oder sich der Ausdrucksmittel des Mythos für die theologische Reflexion bedient. Im Blick auf den Übergang vom einen ins andere kann man von einer Theologisierung des Mythos sprechen, die nicht zuletzt seine Historisierung umfaßt (s.u. Nr. 7 sowie Nr. 8–13).

Ähnlich läßt sich das Verhältnis von Theologie und Geschichte beschreiben. Auch wenn die biblische Geschichte als konstruierte, gedeutete Geschichte schon immer eine traditionelle Erzählung von grundlegender Bedeutsamkeit im eingangs präzisierten Sinne ist und damit dem Mythos nahesteht, lassen sich auch in ihr verschiedene Funktionen und Grade der theologischen Reflexion unterscheiden. Auch die biblische Geschichte enthält neben Erzählungen, in denen die religiösen und theologischen Implikationen nicht expliziert, sondern vorausgesetzt sind, auch solche, in denen die Geschichte klar erkennbar und ausdrücklich zum Gegenstand der theologischen Reflexion geworden ist. Hier läßt sich von einer Theologisierung der Geschichte sprechen, die zugleich eine zunehmende Mythisierung bedeutet (s.u. Nr. 7 sowie bes. Nr. 14–18).

In der Hebräischen Bibel liegen Mythos, Geschichte und Theologie als traditionelle Überlieferung von grundlegender, sinn- und identitätsstiftender, Wirklichkeit transzendierender und kollektiver Bedeutsamkeit ineinander und können nur auf dem Wege der historischen, d.h. religions-, traditions- und literargeschichtlichen Kritik differenziert werden. Daß sich in der biblischen Überlieferung der Mythos gegenüber der Geschichte und beides gegenüber der expliziten theologischen Reflexion in aller Regel als älter erweist, begründet eine relative Chronologie, aber keine Hierarchie in die eine oder andere Richtung, zumal die Entwicklung ohnehin nicht nur in eine Richtung verläuft.

In dem folgenden ersten Teil sind zwei Beiträge über die Anfänge der Bibelkritik im ausgehenden 18. und frühen 19. Jh. aufgenommen (Nr. 1–2), die sich mit der Anwendung des Mythosbegriffs auf die biblische Überlieferung bei de Wette und Gabler befassen und von denen der eine das Verhältnis von Mythos und Geschichte, der andere die Bedeutung dessen für die Theologie behandelt. Um die Anfänge der „höheren Kritik“ zu komplettieren, ist ihnen ein Beitrag über den Lexikographen Gesenius an die Seite gestellt (Nr. 3). Drei weitere Beiträge (Nr. 4–6) widmen sich dem fortgeschrittenen Stadium der Bibelkritik in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, die von der Pentateuchfrage beherrscht war und in der ein neues Bild von der Religionsgeschichte Israels und des frühen Judentums etabliert wurde. In diesen Beiträgen wird deutlich, wie die Entdeckung des Mythos in der biblischen Über-

lieferung in die Entdeckung der Geschichte der Überlieferung und der Geschichte hinter dem biblischen Mythos übergang. Stellvertretend werden zwei Wegbereiter dieser neuen Sichtweise, John William Colenso und Julius Wellhausen, vorgestellt. Zum Abschluß ist ein Aufsatz beigegeben, der schlaglichtartig die Diskussion des 20. Jh.s bis in unsere Gegenwart beleuchtet (Nr. 7). Anstelle von Mythos und Geschichte stehen hier die Religion und ihr Verhältnis zur Theologie (wieder) auf der Tagesordnung. Als Vermittlung zwischen den vermeintlichen Gegensätzen bietet sich das Konzept der Theologie „im“ Alten Testament (Rudolf Smend) an, das sich zwischen den beiden Polen der israelitisch-judäischen Religionsgeschichte auf der einen und einer Theologie des Alten Testaments auf der anderen Seite bewegt und demzufolge nahezu sämtliche Überlieferungsprozesse der Hebräischen Bibel als „Theologisierung“ angesehen werden können (vgl. Nr. 17).

1. Mythos und Geschichte

Zum Verhältnis von biblischer Geschichte und Geschichte Israels

Die *Copenhagen School* und alle, die ihr zugerechnet werden, auch wenn sie nie in Kopenhagen lehrten,¹ ist längst nicht mehr das Schreckgespenst, als das sie in den 1980er Jahren oft hingestellt wurde, und hat seitdem ihrerseits einiges dazugelernt.² Mit ihrem sogenannten *minimalist approach* hat die *Copenhagen School* an den Entwicklungen in den Geisteswissenschaften, insbesondere der Geschichtswissenschaft der 1980er und 1990er Jahre, partizipiert und dadurch zweifellos einen Wechsel der Perspektive in der Bibelwissenschaft ausgelöst. Der Wechsel wirkt bis heute nach und wird selbst von den Gegnern des „Minimalismus“ geteilt, die, wie Julius Wellhausen über seine Kritiker und Gegner des „Subjectivismus“ in der Bibelwissenschaft einmal so schön schrieb, mittlerweile „Compromisse schliessen, die Kritik preisen und nur die Hyperkritik verdammen“.³

Ein wesentlicher Punkt der *Copenhagen School* war und ist das Verhältnis zwischen der biblischen Geschichte und der Geschichte Israels, oder anders gesagt: dem biblischen und dem historischen Israel.⁴ Dieses Verhältnis ist in der Tat höchst problematisch und komplex und beschäftigt die historische Forschung seit ihren Anfängen im 18. und 19. Jh.s, seitdem nicht mehr ohne weiteres von der Übereinstimmung der *historia sacra* mit der *historia profana* ausgegangen werden konnte. Im Folgenden möchte ich an einen frühen Vertreter des *minimalist approach* erinnern, der mehr als jeder andere die Perspektiven der Bibelwissenschaft in eine neue Richtung gelenkt hat, und diverse Alternativen diskutieren, wie das Verhältnis zwischen biblischer Überlieferung und Geschichte bestimmt werden kann.

¹ Stellvertretend seien hier nur Niels-Peter Lemche, Thomas Thompson und Philip Davies genannt.

² Zur Diskussion vgl. DAY 2004; WILLIAMSON 2007; BARSTAD 2008; SCHAPER 2011; bes. den Beitrag von ROGERSON 2007, der den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zum Verhältnis zwischen biblischer Geschichte und Geschichte Israels in diesem Artikel bildet.

³ BLEEK 1886, 3.

⁴ Hier und im folgenden bezeichne ich mit „biblische Geschichte“ die in der Hebräischen Bibel erzählte Geschichte (*historia sacra*), mit dem Begriff „Geschichte Israels“ die historisch rekonstruierte Geschichte Israels und Judas und ihrer syrisch-palästinischen Nachbarn.

I. Die biblische Geschichte als Mythos

Die eignen kritischen Untersuchungen der neuern Theologen haben schon mehrern geschichtlichen Quellen ihre unmittelbare (einzig zuverlässige) Aechtheit und Glaubwürdigkeit abgesprochen; eine vollkommene, durchgreifende Kritik aber wird zeigen, dass kein einziges von den geschichtlichen Werken des A.T. geschichtlichen Werth hat; und alle mehr oder weniger Mythen und Tradition enthalten, und dass wir unter allen Büchern des A.T. keine eigentlichen geschichtlichen Zeugen haben, als einige Propheten, die aber wenig geschichtliche Ausbeute geben dürften.⁵

Die wörtlichen Zitate des Gelehrten, an den ich erinnern möchte, klingen wie die Aussagen eines Vertreters der *Copenhagen School*, nur sind sie auf Deutsch und nicht auf Englisch formuliert. Sie stammen von Wilhelm Martin Leberecht de Wette, die eben zitierten programmatischen Sätze aus seiner „Aufforderung zum Studium der Hebräischen Sprache und Litteratur“ von 1805. Im gleichen Jahr hat de Wette seine berühmte lateinische Dissertation vorgelegt, in der er dem Buch Deuteronomium die Verfasserschaft des Mose absprach und es – in einer Fußnote – in die Zeit des Königs Josia datierte.⁶ Die Durchführung des Programms legte er kurze Zeit später in seinen „Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament“ von 1806–1807 vor.

Nicht erst Wellhausen, sondern schon de Wette hatte erkannt, daß sich die historische Rekonstruktion an der Geschichte des Kultus entscheidet und das Deuteronomium mit dem Gebot der Kultzentralisation den entscheidenden Wendepunkt darstellt. So führt er im ersten Band seiner „Beiträge“ den Nachweis, daß die Bücher der Chronik von den Büchern Samuel und Könige abhängig sind, den Pentateuch voraussetzen und folglich als Quelle für die ältere Geschichte Israels völlig unbrauchbar sind. Im zweiten Band der „Beiträge“ folgt die Kritik des Pentateuchs selbst, der in allen seinen Bestandteilen als historische Quelle ebenfalls ausfällt:

Der Pentateuch steht jetzt als ein Ganzes da ...; als Ganzes aber hat er lediglich eine mythische Bedeutung: gleichsam die Wurzeln desselben stehen im mythischen Boden; nirgends gewinnen wir einen festen geschichtlichen Punkt; Abraham, Jakob, Joseph, der Auszug aus Aegypten, die Gesetzgebung, alle die wichtigsten Momente sind, von der Mythe in Besitz genommen und ihren Gesetzen unterworfen. Die Geschichte thue daher Verzicht auf diesen Theil ihres Gebiets.⁷

De Wette läßt sich bei seiner Kritik von hermeneutischen Grundsätzen leiten, die seiner Zeit weit voraus waren und in vielem an die modernen und

⁵ DE WETTE 1805a, 28.

⁶ DE WETTE 1805b; vgl. MATHYS 2008.

⁷ DE WETTE 1806–1807 II, 397.

postmodernen Konzepte von Geschichte und Geschichtsschreibung erinnern. Seine methodische Grundlegung und die allgemeinen Schlußfolgerungen aus seiner Kritik haben bis heute Bestand.⁸

In der Einleitung zum zweiten Band der „Beiträge“ findet sich der denkwürdige Satz: „Das erste Geschäft des Historikers ist demnach das *hermeneutische*“.⁹ Damit ist nichts anderes als eine Kritik der Quellen nach ihrer Tendenz gemeint. Die Geschichte liegt uns nur in Gestalt von Quellen – oder „Relationen“, wie de Wette sich ausdrückt – vor, und der Historiker ist an seine Quellen, in erster Linie Texte, gewiesen. Was er vor sich hat, ist somit nicht die Geschichte an sich, sondern eine bestimmte Sicht und Deutung der Geschichte. Die hermeneutische Aufgabe des Historikers besteht darin, zunächst diese Sichtweise zu erfassen, um anschließend nach den Gesetzen der menschlichen Vernunft und Logik oder der Analogie zu beurteilen, ob und was daran historisch wahr und glaubhaft ist oder nicht.

Auch die konstruktive, ja kreative und daher notwendigerweise subjektive Rolle des modernen Historikers bei seiner Rekonstruktion hat de Wette bereits erkannt. Die Resultate der Kritik werden das historisch verwertbare Material, das nur aus Bruchstücken der Geschichte besteht, noch weiter verringern: „Aber die Resultate dieser Kritik können immer nur *negative* seyn, sie kann nur *verwerfen*, nicht das Verworfenen ersetzen, sie zeigt bloß Falschheiten auf, kann aber die Wahrheit nicht entdecken.“¹⁰ Darum muß der Historiker bei seiner Darstellung der Geschichte, wenn auch gebunden an das Zeugnis der Quellen, in eigener Freiheit Zusammenhänge herstellen und das Ganze der Geschichte konstruieren. Zur Hermeneutik tritt also die (subjektive) Interpretation hinzu: „Die allgemeinen Gesetze der Hermeneutik sind auch die der historischen Interpretation, und ihnen muß sich der Historiker ebenfalls unterwerfen.“¹¹

Aufs Ganze gesehen, muß der Historiker sich aber bescheiden und mit wenigen Einzelheiten zufrieden geben. Auch mit dieser Einsicht war de Wette seiner Zeit weit voraus:

Wir wissen in der Geschichte nichts als einzelne Erscheinungen, wir können nicht eindringen in die innere Werkstätte der Geschichte, nichts kann eigentlich erklärt werden, jedes Faktum ist ein Produkt unendlicher Ursachen, die im Verborgnen spielen. Man bescheide sich doch seiner Unwissenheit und maße sich nicht an, eindringen zu wollen, wo der Eintritt versagt ist!¹²

Vor allem muß sich der Historiker der Grenzen der Kritik bewußt sein, da die Quellen zwischen historisch Wahrem und Falschem keinen Unterschied

⁸ DE WETTE 1806–1807 II, 1–18.396–408; zur Vorgeschichte vgl. Nr. 2 in diesem Band.

⁹ DE WETTE 1806–1807 II, 5.

¹⁰ DE WETTE 1806–1807 II, 3.

¹¹ DE WETTE 1806–1807 II, 5.

¹² DE WETTE 1806–1807 II, 9f.

machen und beides in gleicher Dignität als historisch wahr und richtig behandeln, was auch die historische Kritik nicht mehr zu trennen imstande ist:

Der Erzähler giebt ja Wahres und Falsches in Einer Bedeutung, er unterscheidet nicht dieses von jenem, sondern stellt beides in gleicher Dignität neben einander: nach ihm, nach seiner Intention ist das Wahre, so gut als das Falsche, Vehikel des außergeschichtlichen (poetischen, religiösen, philosophischen) Sinnes, *für ihn* ist das Falsche eben so wahr als das Wahre. Hier vermag keine Kunst der Kritik etwas.¹³

Ist das Ziel der historischen Kritik somit ein rein negatives und trägt sie zur Verringerung des historisch verwertbaren Materials bei, so hat sie doch auch einen positiven Effekt. Die negative Kritik bringt den ideellen (philosophischen, moralischen oder theologischen) Wert der biblischen Geschichte ans Licht:

Wenn aber nun der Pentateuch als Geschichtsquelle unbrauchbar oder vielmehr als solche gar nicht da ist: so hat er darum nicht seine Existenz und seinen Werth verloren; er gewinnt vielmehr einen höhern. Als *Poesie* und *Mythe* betrachtet, erscheint er nun als das wichtigste und reichhaltigste Objekt der wichtigsten und fruchtbarsten Betrachtungen, und in einem andern Sinne auch wieder als das wichtigste geschichtliche Denkmal. Er ist Produkt der vaterländischen religiösen Poesie des Israelitischen Volkes ..., und ist also eine der ersten Quellen der Cultur- und Religionsgeschichte.¹⁴

Hier kommt eine Kategorie ins Spiel, die de Wette von dem Göttinger klassischen Philologen Johann Gottfried Heyne übernommen hat: die Kategorie des Mythos.¹⁵ Mythen sind keine freie Erfindung, sondern basieren sowohl in den narrativen als auch in den legislativen Partien des Alten Testaments auf älteren, historischen Phänomenen. Doch sind die historischen Daten derart in dem Mythos aufgegangen, daß sie sich kaum mehr isolieren lassen. Mythos und Geschichte sehen zwar oft sehr ähnlich aus, doch verfolgen sie eine je verschiedene Absicht: „Im Stoff unterscheiden sich diese (sc. die Mythen) von der Geschichte nicht, die Geschichte ist oft wunderbarer und poetischer als die Poesie selbst: nur in der *Tendenz* liegt der Unterschied.“¹⁶ Es ist der Mythos, der die historischen Einzelheiten in sich aufnimmt und ihnen in der biblischen Geschichte, der Erzählung wie dem Gesetz, ihren inneren – narrativen und ideellen – Zusammenhalt gibt. Für die Autoren besteht kein Unterschied, sie sehen auch den Mythos als Geschichte an, doch verfolgen sie mit ihrer Art, die Geschichte zu erzählen, eine andere Absicht. Ihre Geschichte ist „das Produkt ihres Glaubens und ihrer Phantasie“.¹⁷ Die

¹³ DE WETTE 1806–1807 II, 13.

¹⁴ DE WETTE 1806–1807 II, 398.

¹⁵ Zum Folgenden vgl. DE WETTE 1806–1807 II, 396–408.

¹⁶ DE WETTE 1806–1807 II, 11.

¹⁷ DE WETTE 1806–1807 II, 405.

Wahrheit liegt nicht im Bereich der Geschichte, sondern im Bereich der Religion: „Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann!“¹⁸

II. Mythos und Geschichte in der biblischen Geschichte

Nach allem kann de Wette mit Fug und Recht als Begründer des heutigen *minimalist approach* gelten.¹⁹ Nach ihm ist die biblische Geschichte – jedenfalls die des Pentateuchs und der Chronik, mehrheitlich aber auch alles übrige – nicht Geschichte, sondern „Mythos“,²⁰ nicht Quelle für die Geschichte Israels, sondern Zeugnis und Quelle des Glaubens. Eine Geschichte Israels kann auf dieser Basis eigentlich nicht mehr geschrieben werden.

Und doch hat de Wette mit seiner konsequenten, negativen Kritik den Boden für viele „Geschichten Israels“ bereitet, die nach ihm geschrieben wurden und noch immer geschrieben werden. Seine Einteilung in ältere und jüngere Bücher mit dem Deuteronomium als Wendepunkt hat ein geschichtliches Verständnis der biblischen Überlieferung eingeleitet. Zwar ist die biblische Geschichte Mythos und nicht Geschichte, doch hat auch der Mythos eine Geschichte und ist so die Quelle der Kultur- und Religionsgeschichte. Es bedurfte nicht mehr viel, um die Geschichte des Mythos mit der Geschichte Israels zu korrelieren.

De Wette hat diesen Schritt jedoch nicht mehr selbst vollzogen. Nach seinen frühen Werken der negativen Kritik ist er andere Wege gegangen und hat sich unter dem Einfluß von Friedrich Schleiermacher und Jakob Friedrich Fries – durchaus konsequent – der Religion und Theologie zugewandt. Die Korrelation der Geschichte der biblischen Überlieferung mit der Geschichte Israels blieb daher anderen vorbehalten, allen voran Julius Wellhausen.

Wellhausen studierte bei Heinrich Ewald, dessen sieben-, tatsächlich achtbändige „Geschichte des Volkes Israels“ aus den Jahren 1843–1859 den jungen Studenten, der kurz davor war, das Studium der Theologie aufzugeben, bei der Stange gehalten und nach eigenem Zeugnis „aus dem Schlaf geweckt“ hat: *donec Ewaldius me excitaret ex somno*, schreibt Wellhausen in seiner Vita.²¹ Was genau den jungen Wellhausen an der Geschichte Israels von Ewald faszinierte, ist nicht leicht zu sagen, vielleicht war es mehr ihr Autor als die Darstellung selbst. Im Rückblick aus dem Jahr 1901, zum 100.

¹⁸ DE WETTE 1806–1807 II, 408.

¹⁹ ROGERSON 2007, 5f.

²⁰ Im folgenden arbeite ich weiter mit dem Begriff des „Mythos“ in dem von de Wette eingeführten Sinne als Chiffre für die biblische Geschichte (*historia sacra*) im Unterschied zur Geschichte Israels und Judas.

²¹ SCHWARTZ 1918, 72.

Geburtstag von Ewald im Jahr 1903, urteilt er deutlich reservierter.²² Zwar verdiene das Werk „in mancher Hinsicht volles Lob“, und Wellhausen stellt als besonderen Vorzug heraus, daß sich „die Kritik der Quellen [...] positiv zu einer Verfolgung der Tradition durch ihre verschiedenen Stadien [gestaltet]“. Dennoch wird Ewald als der „große Aufhalter“ bezeichnet, der „durch seinen autoritativen Einfluß bewirkt hat, daß die bereits vor ihm gewonnene richtige Einsicht in den Gang der israelitischen Geschichte lange Zeit nicht hat durchdringen können“. Von heute aus gesehen, könnte man Heinrich Ewald vielleicht einen frühen Vertreter des *maximalist approach* nennen, der jedes biblische und archäologische Detail, und sei es noch so entlegen, mit historisch-kritischen Mitteln und gelehrter Intuition für historisch erklärte.

Als Ewalds „Correctiv“ bezeichnet Wellhausen die Vorgänger de Wette und Wilhelm Vatke.²³ Von Vatke heißt es, daß er „die Gesetzgebung des Pentateuchs nicht als den Anfang, sondern als das Endresultat der israelitischen Geschichte betrachtet“. Weil Ewald in seiner Geschichte die Bedeutung dieser „Kardinalfrage“ nicht erkannt habe, „schwebt ihr Fundament in der Luft“.²⁴ Worauf Wellhausen hier anspielt, ist die Datierung des „Gesetzes“, d.h. der Priesterschrift, die schon de Wette historisch für wertlos erachtete und Wellhausen mit Vatke dem Deuteronomium zeitlich nachordnete. Die Spätdatierung der Priesterschrift war der entscheidende Schritt, der vom Mythos der biblischen Geschichte in die Geschichte Israels führte. Mit diesem Schritt wurde eine Entwicklung in der biblischen Überlieferung von der Geschichte zum Mythos sichtbar, die Wellhausen mit der Geschichte Israels korrelierte, um nicht zu sagen identifizierte. Nun spiegelten die Stadien der biblischen Überlieferung – vor und nach dem Deuteronomium und der Priesterschrift – die Stufen der Geschichte Israels vom „alten Israel“ der vorexilischen Zeit zum „Judentum“ der exilisch-nachexilischen Zeit wider.²⁵

Einen weiteren Schritt hat Martin Noth getan. Er drang hinter die schriftlichen Quellen in den Bereich der mündlichen Überlieferung vor, fiel damit aber auch gewissermaßen hinter de Wette und Wellhausen wieder zurück.²⁶ In der mündlichen Vorgeschichte insbesondere des Pentateuchs fand Noth alles, das angelegt oder auch schon mehr oder weniger voll ausgeprägt, was anschließend in der Geschichte der biblischen Überlieferung – von den alten

²² WELLHAUSEN 1901, 131f.

²³ BLEEK 1878, 656.

²⁴ WELLHAUSEN 1901, 132.

²⁵ Einschlägig sind WELLHAUSEN 1899a; 1905a; 1914 sowie die Skizzen DERS. 1880 und 1905b. Vgl. dazu Nr. 5 und 6 in diesem Band.

²⁶ Einschlägig sind NOTH 1943; 1948; 1986.

Quellen im Pentateuch und den übrigen historischen Büchern über das Deuteronomium und das Deuteronomistische Geschichtswerk bis hin zur Priesterschrift und dem Chronistischen Geschichtswerk – zur vollen Entfaltung kam.²⁷ Von Anfang bis Ende fand er das von Gott auserwählte Volk der zwölf Stämme, oder in seinen Worten: das Israel „in der Sprache des Bekennens und Glaubens“²⁸, das für ihn am Anfang der Geschichte Israels stand und auf das die Geschichte Israels auch wieder zulief. Anfang und Ende der Geschichte Israels sind hier also im großen und ganzen identisch, dazwischen liegt die Geschichte des Abfalls vom Israel „in der Sprache des Bekennens und Glaubens“, sozusagen der Abfall ins kanaanäische „Heidentum“, gegen den die Propheten, die Deuteronomisten und auf ihre Weise auch die Priesterschrift und der Chronist zu Felde ziehen.

Versucht man Noth mit den beiden Vorgängern in Verbindung zu setzen und die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung zusammenzufassen und auf den Punkt zu bringen, kann man vielleicht so sagen: de Wette unterscheidet zwischen (biblischem) Mythos und Geschichte, sieht aber auch eine Geschichte des biblischen Mythos; Wellhausen entdeckt eine Entwicklung von einer älteren, ursprünglichen Überlieferung des alten Israel hin zum jüngeren, biblischen Mythos im Judentum; Noth verbindet beide Ansätze miteinander, indem er die biblische Überlieferung (im Sinne de Wettes) als Mythos auffaßt und die Geschichte der biblischen Überlieferung, sprich des Mythos (im Sinne Wellhausens) mit der Geschichte Israels korreliert, um nicht zu sagen identifiziert. Die von Wellhausen rekonstruierte Entwicklung von der älteren Überlieferung und Geschichte Israels zum jüngeren biblischen Mythos des Judentums erscheint bei Noth so nur als Zwischenspiel zwischen dem ursprünglichen Mythos in der mündlichen Überlieferung des vorstaatlichen Israel und dem Mythos am Ende in der biblischen Überlieferung des Judentums. In gewisser Hinsicht bedeutete dies die Rückkehr zur vorkritischen Ineinssetzung von Mythos und Geschichte in historisch-kritischem Gewand.

Dasselbe ließe sich übrigens für den großen Gegenpol zu Noth, William Foxwell Albright, sagen, der die Identifizierung von Mythos und Geschichte durch die Archäologie zu beweisen suchte, während sich Noth stärker auf die schriftlichen Quellen und ihre kritische Analyse verließ. Und dasselbe gilt für all diejenigen, die das altorientalische Vergleichsmaterial, das seit dem 19. Jh. ständig anwächst, gleichzeitig dazu nutzen, um einerseits die *differentia specifica* zu betonen und andererseits durch Harmonisierung und Nivellierung der Unterschiede die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testaments zu untermauern.

²⁷ Vgl. dazu KRATZ 2000.

²⁸ NOTH 1986, 169.

III. Geschichte Israels und biblische Geschichte

Die gegenwärtige Diskussion über das Verhältnis zwischen biblischer Geschichte und Geschichte Israels ist sehr vielfältig. Und doch sind die Muster der älteren Ansätze mit Händen zu greifen. Auf die Ähnlichkeiten de Wettes mit dem heutigen *minimalist approach* und von Ewald zum heutigen *maximalist approach* wurde bereits hingewiesen. Wellhausen und Noth stehen irgendwo dazwischen, der eine näher an de Wette und dem *minimalist approach*, der andere näher an Ewald und dem *maximalist approach*. Auf ihren Pfaden ist alttestamentliche Wissenschaft für lange Zeit gewandelt, doch hat sich in den letzten zwanzig, dreißig Jahren vieles verändert.

Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation ist nach meiner Einschätzung zum einen eine wachsende Skepsis gegenüber der historisch-kritischen Analyse der biblischen Überlieferung. Dies hat die Privilegierung von Ansätzen zur Folge, die stärker die narrative und literarische Gestalt des vorliegenden Bibeltexts zum Ausgangs- und Zielpunkt der wissenschaftlichen Erklärung machen. Eine Geschichte der Literatur, die sich möglicherweise mit der Geschichte Israels korrelieren ließe, ergibt sich daraus nicht.

Zum anderen hat sich die Auffassung von Geschichte und den Möglichkeiten zu ihrer Rekonstruktion stark gewandelt.²⁹ Für die harten Fakten – „was wirklich geschehen ist“ – verlangt die Forschung empirische Evidenz, d.h. epigraphisches oder archäologisches Material, ist sich aber dessen bewußt, daß sie damit nur Streiflichter der Geschichte zu Gesicht bekommt, denen der größere Zusammenhang fehlt. Dies hat zur Folge, daß wir heute nicht mehr nur auf die herausragenden Einzelereignisse achten und Ereignisse an Ereignis reihen, um aus der Summe einen Geschehenszusammenhang zu konstruieren. Stattdessen achten wir verstärkt auf allgemeine, langfristige und meist sehr komplexe Entwicklungen im natürlichen, ökonomischen, politischen und militärischen wie im kulturellen, religiösen und geistigen Bereich eines Landes, einer Region oder weltweit.

Ferner hat sich heute die Einsicht durchgesetzt, für die de Wette den Grund gelegt hat, daß es die Geschichte an sich nicht gibt und wir es sowohl in den überlieferten Quellen als auch in unseren Versuchen der Rekonstruktion immer nur mit Geschichtsdeutungen und Geschichtsbildern zu tun haben. Diese Einsicht hat zur Folge, daß wir sehr viel vorsichtiger in der Rekonstruktion geworden sind. Stattdessen beschränken wir uns auf die Beschreibung und Historisierung von kollektiven Erinnerungen, literarischen Diskursen oder Geschichtskonstruktionen und verbinden diese mit den langfristigen Entwicklungen der Geschichte eines Landes oder einer Region.

²⁹ Vgl. BARSTAD 2008.

Doch welches sind die Konsequenzen, die sich aus alldem für die Frage nach dem Verhältnis zwischen biblischer Geschichte und Geschichte Israels ergeben? Sollen wir uns mit der biblischen Geschichte als „Mythos“ (kollektive Erinnerung, Diskurs, Fiktion oder Konstruktion) zufriedengeben und auf die Rekonstruktion der Geschichte Israels verzichten? Oder bietet die neue Auffassung von Geschichte und Geschichtsschreibung die Chance, die narrative und literarische Gestalt des „Mythos“ wieder mit der Geschichte Israels zu identifizieren? Beide Optionen haben den Vorteil, daß man sich weder um die Geschichte der biblischen Überlieferung noch um die Geschichte Israels ernsthaft bemühen muß. Oder sollen wir, wie es weithin üblich ist, einen Mittelweg einschlagen und alles, was wir an Material zur Verfügung haben – literarische Quellen, epigraphische und archäologische Funde, altorientalisches Vergleichsmaterial – in einen Topf werfen und aus der Quersumme ein Bild der Literaturgeschichte und der Geschichte Israels zeichnen?

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, alle drei genannten Optionen *in extenso* zu diskutieren. Die Richtung, in der ich die Lösung des Problems suche, habe ich in drei Überblicken unter der Überschrift *Historisches und biblisches Israel* angedeutet. Sie läuft auf eine Rückkehr zu de Wettes Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte als Basis für den literarhistorischen Zugriff auf die biblische Überlieferung von Wellhausen und Noth hinaus.³⁰

So meine ich, daß man – auch im Sinne der neueren Auffassung von Geschichte und ihren Quellen – nicht hinter de Wette zurück kann und an der von ihm begründeten Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte, das meint: zwischen biblischer Geschichte und der Geschichte Israels, festhalten muß. Darum der Titel *Historisches und biblisches Israel*. Gleichzeitig scheint es mir – trotz der gegenwärtigen Skepsis – aber auch unaufgebar zu sein, im Gefolge von Wellhausen und vielen anderen den Versuch zu unternehmen, das Werden der biblischen Überlieferung mit literarhistorischen Mitteln zu rekonstruieren. Verbindet man diesen Ansatz mit de Wette, gelangt man zu Noth, der in der – von Wellhausen rekonstruierten, von ihm selbst in den mündlichen Bereich weiter zurückverfolgten – Geschichte der Überlieferung nicht nur eine Entwicklung von der Geschichte zum Mythos, sondern die Geschichte des Mythos, in seinen Worten: das Israel „in der Sprache des Bekennens und Glaubens“, fand.

Die „Kardinalfrage“ jedoch, die weder Wellhausen noch Noth als Problem erkannt haben, besteht m.E. darin, inwieweit die Geschichte der biblischen Überlieferung (Wellhausen) und des biblischen Mythos (Noth) tatsächlich mit der Geschichte Israels und Judas korreliert oder identifiziert werden kann. Wellhausen und Noth und alle, die ihnen gefolgt sind, nehmen

³⁰ Zum folgenden vgl. KRATZ 2013b.

wie selbstverständlich einen mehr oder weniger direkten Zusammenhang zwischen den Stadien der (mündlichen wie schriftlichen) biblischen Überlieferung und den Phasen der Geschichte Israels an. Doch diese Annahme versteht sich keineswegs von selbst. Auch in der historischen Differenzierung der Überlieferung sind das historische und das biblische Israel nicht ohne weiteres identisch. Selbst in der ältesten erreichbaren Gestalt der biblischen Überlieferung ist die biblische Überlieferung immer schon „Mythos“ und nicht Geschichte. Statt des historischen Nacheinanders mit dem Mythos am Ende (so Wellhausen) oder am Anfang der Geschichte (so Noth) ist ab einem gewissen Punkt eher mit einem Nebeneinander von biblischer Geschichte und Geschichte Israels zu rechnen, bei dem die biblische Überlieferung (der Mythos) ein Segment unter mehreren in der Geschichte Israels ist, und zwar, wie ich meine, in vor- wie in nachexilischer Zeit.

Aus diesem Grund plädiere ich dafür, die beiden Gebiete zunächst für sich zu behandeln, die Geschichte Israels – wie die der umliegenden syrisch-palästinischen Kleinstaaten – auf der Basis der wenigen archäologischen und epigraphischen Funde sowie der auch anderwärts belegten oder unverdächtigen Rahmendaten in der biblischen Literatur (vor allem Personennamen, Ortsnamen, Regierungszeiten usw.); die biblische Überlieferung, soweit vorhanden, auf der Basis der externen Evidenz (Handschriften, Inschriften, biblische und außerbiblische Parallelen) und ansonsten mit den Mitteln der internen, literarhistorischen Analyse. Das eine ergibt eine absolute, das andere eine relative Chronologie.

Vollständigkeit ist in beiden Fällen nicht zu erwarten. Die Geschichte Israels besteht aus einem dünnen Gerüst von Namen und Daten und fügt sich in den allgemeinen Strom der altorientalischen, des näheren syrisch-palästinischen Geschichte ein. Die Geschichte der biblischen Überlieferung, die die Geschichte Israels auf ihre Weise reflektiert und in die biblische Geschichte überführt (*historia sacra*), läßt sich ebenfalls nicht lückenlos rekonstruieren. Abgesehen von den Unsicherheiten der Analyse infolge des Mangels an externer Evidenz gelingt es auch im Rahmen einer relativen Chronologie nicht, sämtliche Stadien der Überlieferung in den verschiedenen Textbereichen des Alten Testaments miteinander zu korrelieren.

Erst wenn die beiden Gebiete getrennt voneinander bearbeitet sind, sehe ich die Voraussetzung als gegeben an, um in einem zweiten Schritt, vorsichtig tastend, die relative Chronologie der biblischen Überlieferung mit der absoluten Chronologie der Geschichte Israels zu korrelieren. Dies ist keine leichte Aufgabe. In vielen Fällen läßt sich nur ein *terminus a quo* (oder *post quem*) bestimmen. Als weitere Schwierigkeit kommen die bereits genannten, unvermeidlichen Lücken sowohl in der Rekonstruktion der Geschichte Israels als auch in der Geschichte der biblischen Überlieferung hinzu. Folg-

lich scheint es mir unmöglich, eine komplette Literaturgeschichte zu rekonstruieren und diese mit der Geschichte Israels zu korrelieren. Über grobe Schätzungen und ungefähre Datierungen kommt man kaum hinaus.

Schließlich ist die schwierige, bisher ungelöste Frage in Angriff zu nehmen, an welchem Ort und in welcher Zeit die biblische Überlieferung größere Verbreitung erlangt und eine tragende Rolle in der Geschichte Israels gespielt hat. Die Antwort geht nicht aus dem Gang der Geschichte Israels hervor und kann auch nicht einfach der biblischen (z.B. 2 Kön 22–23; Esr 7 und Neh 8) oder parabiblischen Überlieferung (z.B. dem Aristeasbrief) entnommen werden. Vielmehr läßt sich das Zusammenspiel von Geschichte Israels und biblischer Geschichte nur anhand von Indizien, z.B. der äußeren Bezeugung der biblischen Überlieferung oder in einem Vergleich mit den sonstigen, außerbiblischen schriftlichen Zeugnissen, erschließen. Über Vermutungen kommt man auch hier nicht hinaus, die frühesten Belege weisen in die hellenistische Zeit.

Als Fazit möchte ich daher festhalten, daß ich mich in Bezug auf die Geschichte Israels – mit der Wette und der neueren Sicht von Geschichte und Geschichtsschreibung – als Anhänger des *minimalist approach* bekenne, gleichzeitig jedoch entschieden der Auffassung bin, daß die vorhandenen (archäologischen, epigraphischen und in Resten auch literarischen) Quellen – hier wie auch in anderen Fällen der syrisch-palästinischen Geschichte (Aram, Ammon, Moab, Edom usw.) – durchaus ausreichen, um eine Geschichte Israels in Umrissen zu rekonstruieren. In Bezug auf die literarhistorische Analyse der biblischen Überlieferung vertrete ich hingegen – mit Wellhausen, Noth und den klassischen Zielen der modernen Bibelwissenschaft – einen maximalistischen Standpunkt, allerdings nicht, um aus der biblischen Überlieferung mehr Material für die Geschichte Israels zu gewinnen, sondern um die Entstehung und Entwicklung der biblischen Geschichte im Rahmen der Geschichte Israels und Judas und der Welt des Alten Orients zu verstehen. Wer die Verhältnisse umkehrt und in der Analyse der Quellen einen minimalistischen, in der historischen Auswertung hingegen einen maximalistischen Standpunkt vertritt, kann eigentlich gleich die Bibel nacherzählen. Für den oft beschrittenen Mittelweg fehlen die Kriterien. In jedem Fall gilt noch heute das schöne Diktum Wellhausens: „Konstruieren muß man bekanntlich die Geschichte immer ... Der Unterschied ist nur, ob man gut oder schlecht konstruiert.“³¹

³¹ WELLHAUSEN 1905a, 365.

2. Auslegen und Erklären

Über die theologische Bedeutung der historischen Bibelkritik nach Johann Philipp Gabler¹

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

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

Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie schreibt Gabler:³ „Denn den Theologen muß nothwendig das Recht freier,

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

² Zur Vita vgl. Schriften II, XVI–XXVI; J. MÜLLER 1790, 17ff; SCHRÖTER 1827, 58ff; MERK 1972, 45–47; DOHMEIER 1976, 34ff; über Gabler ferner MERK 1984; SÆBØ 1987; 1998; KNIERIM 1995; WITTENBERG 1995; zu dem Jubiläum vgl. NIEBUHR/BÖTTTRICH 2003.

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

gelehrter Untersuchung der Wahrheit zugestanden werden; aber ebenso nothwendig ist auch die Erhaltung der Ruhe in der Kirche. Um so weniger darf von freiern Ansichten Gebrauch im kirchlichen Unterrichte gemacht werden.“ Die Einschränkung ist nötig, weil „die gelehrte Untersuchung der Wahrheit“ am Fundament der Offenbarung rührt: „Unsre Kirche hält die christliche Religion für eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Daran darf im Volksunterrichte nichts geändert werden. Dem Volke könnte nicht einmal der Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer göttlicher Offenbarung beigebracht werden, ohne daß eine Geringschätzung der Lehre Jesu zu besorgen wäre. Wehe aber dem Lehrer, durch den ein solches Aergerniß käme! Heil aber allen den vortreflichen Männern, die ... Vorsicht bey der Belehrung des Volks dringend empfehlen, aber auch gelehrte Untersuchungen frey geben! Denn nur so kann das Wohl der christlichen Kirche und das Beste der Wahrheit zugleich besorgt werden.“

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

I. Die wahre und die reine biblische Theologie

Bevor man über die Bedeutung der historischen Bibelkritik für Theologie und Kirche sprechen kann, muß man wissen, was Bibelkritik heißt. Uns scheint das selbstverständlich zu sein, für Gabler war es das noch nicht. Ihm kommt das Verdienst zu, die Bibelwissenschaft als historische Disziplin the-

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

oretisch auf eigene Füße gestellt zu haben, auch wenn er in seinem „philosophischen Zeitalter“ damit „sehr ins Gedränge“ kam.⁵ Wir erleben heute, wie die Bibelkritik auch in unserem postmodernen (und postkritischen) Zeitalter wieder „sehr ins Gedränge“ kommt und so sei zunächst Gablers Begründung der biblischen Theologie in Erinnerung gerufen.

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

⁵ JThL 4 (1802), 405 Anm. Zur Autorschaft der mit G-r, G. oder † gezeichneten Rezensionen und Anmerkungen Gablers vgl. NThJ 2 (1799), 438, sowie JThL 4 (1809), 226. Weit mehr als die hier zitierten Lese Früchte hat MERK 1972, 90ff, gesammelt.

⁶ Gemeinsamkeiten und Differenzen gegenüber G. T. Zachariä, den Gabler in seiner Altdorfer Antrittsrede (s. Anm. 7) lobend erwähnt, arbeiten SANDYS-WUNSCH / ELDREDGE 1980, 151–157, heraus.

⁷ „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“, Schriften II, 179–198; deutsche Übersetzung bei MERK 1972, 273–284; englische Übersetzung bei SANDYS-WUNSCH / ELDREDGE 1980, 134ff.

⁸ Urgeschichte I, XV.

⁹ Auch sie befindet sich im Umbruch, vgl. SANDYS-WUNSCH / ELDREDGE 1980, 155.

¹⁰ Zur Geschichte der Disziplin vgl. die Hinweise bei SMEND 1991, 117; SANDYS-WUNSCH / ELDREDGE 1980, 149f.

¹¹ Vgl. die Gewährsleute in Schriften II, 182.

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

den Auffassungen der biblischen Schriftsteller und denen des Auslegers zu ziehen.¹³

Die Grenzziehung ist allerdings nicht als Verabschiedung von der Dogmatik gemeint. Der Satz: „Dogmatik muß von der Exegese, und nicht umgekehrt Exegese von der Dogmatik abhängen“ bedeutet nicht die Aufhebung, sondern nur die Umkehrung des Verhältnisses. Gabler verfolgt damit einen höheren Ziel. Denn mit der Grenzziehung zwischen Exegese und Dogmatik verbindet sich die weitere Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem,¹⁴ so daß sich an der Richtung im Verhältnis der beiden Theologien die Wahrheitsfrage entscheidet.

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

Damit hat Gabler die Kriterien aufgestellt, nach denen er nicht nur biblische und dogmatische Theologie, sondern auch innerhalb der biblischen Theologie selbst differenziert. Da in den heiligen Büchern die Ansichten nicht nur eines Mannes, eines Zeitalters oder einer Religion, sondern deren

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

¹⁴ „[S]ed eo tantum valeant hactenus dicta, ut divina ab humanis diligenter dignoscamus, discrimen aliquod theologiae biblicae et dogmaticae statuamus“ (ebd., 185).

¹⁵ Der entscheidende, im Folgenden ausgeführte Passus lautet: „Est vero theologia biblica e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint; theologia contra dogmatica e genere didactico, docens, quid theologus quisque pro ingenii modulo, vel temporis, aetatis, loci, sectae, scholae, similitumque id genus aliorum, ratione super rebus divinis philosophetur. Illa, cum historici sit argumenti, per se spectata semper sibi constat (quamquam et ipsa, arte elaborata, aliter ab aliis fingatur): haec vero cum reliquis disciplinis humanis multiplici conversioni est obnoxia: id quod constans et perpetua tot seculorum observatio satis superque demonstrat“ (ebd., 183f). „Konstant“ sind die biblischen Zeugnisse, wenn ich es richtig verstehe, allerdings nicht darum, „weil sie mit Hilfe profaner historischer Kritik ermittelt sind“ (so MERK 1972, 39, anders 41.42f), sondern insoweit, als sie mit den Mitteln profaner historischer Kritik von ihrer historischen Einkleidung befreit sind.

vieler enthalten sind,¹⁶ muß man auch in der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, zwischen Göttlichem und Menschlichem,¹⁷ historischem und didaktischem (oder poetischem) Genus,¹⁸ Konstanz und Veränderung usw. unterscheiden. Das geht so vor sich, daß man zuerst die Stellen richtig interpretiert (*interpretatio*) und anschließend die verschiedenen Ansichten der biblischen Schriftsteller, die Vorstellungen und die Redeformen der verschiedenen Zeitalter zusammenstellt und vergleicht (*comparatio*).¹⁹ Doch *interpretatio* und *comparatio*, wenn man so will: Analyse und Synthese, geschehen nicht um ihrer selbst willen. Auch sie dienen dem Zweck, die Grenzen zwischen biblischer und dogmatischer Theologie richtig zu ziehen, nämlich die biblischen Vorstellungen (*notiones sacrae*) auf allgemeine Vorstellungen (*notiones universae, notiones purae*) und klassische Sätze (*dicta veri, dicta classica*) zurückzuführen und so die Grundlagen für den dogmatischen Gebrauch der Bibel zu legen.²⁰

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

Das Problem liegt im Begriff des Historischen.²¹ In der Altdorffer Rede wird er für zweierlei gebraucht: Zum einen bezeichnet er die historische

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

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

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

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

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

²¹ Vgl. dazu SMEND 1991, 107.114f; SANDYS-WUNSCH / ELDREDGE 1980, 146f; STUCKENBRUCK 1999, 142–149.

Seite der biblischen Schriften, die zufälligen Geschichtswahrheiten also, die zeitabhängig und veränderlich sind und sich damit eigentlich in nichts von der zeitgenössischen Dogmatik unterscheiden. An beidem ist Gabler nur insoweit interessiert, als es ausgesondert gehört. Zum anderen werden die konstanten „allgemeinen Vorstellungen“, die notwendigen Vernunftwahrheiten also, denen Gablers eigentliches Interesse gilt, unter das *genus historicum* gerechnet und von dem *genus didacticum* der Dogmatik unterschieden. Das eine, die durch Interpretation und Vergleich gewonnenen historischen Tatsachen und Vorstellungen, heißt in der Altdorffer Rede die „reine biblische Theologie“ (*pura nec alienis mixta theologia biblica*) oder „System der biblischen Theologie“ (*systema theologiae biblicae*),²² das andere, die Aussonderung der allgemeinen Vorstellungen, auf denen die Dogmatik aufbauen soll, die „biblische Theologie im engeren Sinne des Wortes“ (*theologia biblica, ex significatione quidem vocis pressiori*).²³ Gabler hat die Terminologie später dahingehend präzisiert, daß er das erste, die „rein“ historischen Wahrheiten, die „wahre biblische Theologie“, und das zweite, die von ersterem „chemisch geschiedenen“ allgemeinen Vernunftwahrheiten, die „reine biblische Theologie“ nennt.²⁴

Doch mit der Änderung der Terminologie ist es nicht getan. Denn auch wenn man über die terminologischen Unstimmigkeiten hinwegsieht, ist doch nicht zu verkennen, daß mit der künstlichen Teilung der biblischen Theologie ein Graben überbrückt wird, der sich beim besten Willen nicht überbrücken, sondern allenfalls überspringen läßt. Man hat zu Recht von einer „Mittelstellung“ der „reinen“ biblischen Theologie (oder „biblischen Theologie

²² Schriften II, 190

²³ Schriften II, 192f.

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

im engeren Sinne“) zwischen Exegese und Dogmatik gesprochen.²⁵ Nichts kennzeichnet das Dilemma, in dem sich die Theologie seit der Aufklärung befindet, besser als dieses „Medium“, das nicht einfach nur zwischen dem Damals und dem Heute, sondern zwischen dem Menschlichen (damals wie heute) und dem für alle Zeiten gültigen Göttlichen vermitteln soll. Die „reine biblische Theologie“ soll die Norm ersetzen, die der Exegese wie der Dogmatik abhandengekommen ist, und so beide Disziplinen zusammenhalten. Worin aber die normative Mitte besteht, ist eine Frage, auf die weder die Exegese noch die Dogmatik und folglich niemand so recht eine überzeugende Antwort weiß.

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

²⁵ SMEND 1991, 106f. Im Blick auf die von ihm vertretene Richtung der Theologie spricht Gabler selbst davon, „daß auch in einem *Medium* Consequenz seyn könne“ (NThJ 6 [1801], 41).

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

²⁷ JATHL 2 (1806), 53f = Schriften I, 705 u.ö.

insbesondere die exegetischen Fächer sich des von ihm auf den Punkt gebrachten Problems bewußt wären, um nicht (wieder) in einen naiven oder, was viel schlimmer ist, historisch-kritisch legitimierten Biblizismus zu verfallen.

II. Mythos und Geschichte

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

Der Mythosbegriff ist von dem Göttinger Altertumswissenschaftler Johann Gottlob Heyne (1729–1812) entliehen, der ihn zur Erklärung der Literatur des griechischen Altertums in die Forschung eingeführt hat.²⁸ In die Bibelwissenschaft wurde er von Eichhorn, dem Schüler Heynes, übernommen, der ihn auf die Literatur des jüdischen Altertums übertrug. Inter- oder Transdisziplinarität war damals noch keine hochschulpolitisch verordnete Mode. Sie ergab sich schlicht dadurch, daß man die alten Sprachen lernte und entsprechend breit studierte. Wo es hinführt, wenn man ohne Kenntnis der alten Sprachen und Quellen die Disziplinen überschreitet, kann man einer der zahlreichen Anmerkungen Gablers zu den Rezensionen in dem von ihm herausgegebenen Journal entnehmen:

Warum denn *das* Mythos? Vielleicht weil man auch sagt *das Epos*? Seit wann gehört aber *μυθος*, wie *επος*, in die *dritte* Declination? Es ist wirklich kein gutes Omen, daß die Mythen in neuern Zeiten *generis omnis* geworden sind. Der Mythe muß man ohnehin nach dem Griechischen (*ὁ μυθος*) sagen. Aber einige neuere Schriftsteller haben den Mythos in *die* Mythe verwandelt; und jetzt sagt man gar *das* Mythos. Lasse man doch dem Mythos sein natürliches *männliches* Geschlecht.²⁹

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

²⁸ HARTLICH / SACHS 1952, 11–19, zur Übertragung auf das Alte Testament 21 ff; MERK 1972, 54 ff.

²⁹ JThL 2 (1801), 99 Anm.

die historisch-buchstäbliche, die gemischte (teils historisch-buchstäbliche, teils rationalistische) und die allegorische, nach.³⁰

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

Doch was ist ein Mythos? Der Definition von Heyne zufolge „sind Mythen nicht Fabeln und Märchen, sondern alte Sagen; und Mythologie ist nicht Fabellehre, sondern an und für sich die älteste Geschichte und älteste Philosophie,³² der Inbegriff der alten Volks und Stammssagen, in der rohen sinnlichen Sprache des Alterthums; sie liefert uns also die ältesten Vorstellungsarten und Meinungen der Völker.“³³ Das will sagen: Mythen sind keine historischen Fakten, mit denen sich eine Geschichte Israels schreiben ließe,³⁴ aber auch nicht nur (gutgemeinte oder böswillige) Fiktionen, die man als solche zu entlarven hätte. Sie sind gewissermaßen beides in einem

³⁰ So in Urgeschichte II/1 (zur Einteilung der Auslegungsarten ebd., 26f); vgl. auch I/1, 11ff.20ff.42ff.101ff und dazu HARTLICH / SACHS 1952, 22–24.38–47. Die Anwendung der Methode findet sich gleichzeitig in NTHJ 2 (1799), 225–241 („Ueber das Mythische in der frühern Lebensperiode Mosis“).

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

³² Die Fußnote bestätigt HARTLICH / SACHS 1952, 12f, und zitiert den berühmten Satz von Heyne: „A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit.“

³³ Urgeschichte II/1, 261f.

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

und gehören genau damit, ganz gegen unsere Auffassung, dem Bereich der Geschichte und nicht etwa dem der allgemeinen Religionsideen an. Sie sind die Art und Weise, in der das Altertum Geschichtsschreibung, Philosophie und Dichtung betrieb. Dementsprechend lassen sie sich in die drei Arten des historischen, philosophischen und poetischen Mythos unterteilen, je nachdem, ob dem Mythos ein historisches Faktum, eine „Speculation“ des Verfassers oder die Absicht der dichterischen Gestaltung zugrunde liegt bzw. den Inhalt beherrscht.³⁵

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

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

³⁶ Urgeschichte II/1, 262.

³⁷ Urgeschichte II/1, 482–484: „Diese uralten Mythen, oder Volkssagen, welche die älteste Geschichte und Philosophie enthalten, haben aber durch die Länge der Zeit, durch Dichterfiction und Künstlergenie, ja selbst durch philosophische Speculation mancherley Modificationen, erdichtete Zusätze, Erweiterungen, künstliche Combinationen und gefällige Verzierungen nach dem Geschmacke jedes Zeitalters erhalten. Und aus eben diesen Quellen flossen auch ganz neue Fabeln, welche, wegen der Aehnlichkeit des Inhalts und des Vortrags mit den ältern Mythen, selbst Mythen hießen, wenn sie gleich späteres Produkt menschlicher Dichtung, und keine alten Volkssagen waren.“ Ebenso die christlichen Mythen in JATHL 2 (1806), 49f = Schriften I, 703f: „Damals gab es zwar eine schriftlich aufgezeichnete Geschichte, aber doch nicht von Jesu, besonders von seinen ersten Lebensumständen, seiner Geburt und seinen Jugendjahren; sondern davon gab es *nur mündlich fortgepflanzte Sagen*, und da diese natürlich ins Wunderbare gemalt wurden, *eigentliche Mythen*, die mit mancherley jüdischen Ideen des Zeitalters versetzt wurden. Ueber Manches hatte man gar keine Tradition; man muthmaßte also bloß; man machte desto mehr Schlüsse, je weniger man Geschichte hatte; und diese historischen Conjecturen und Raisonsnements in jüdisch-christlichem Geschmacke nahmen, wie alle philosophirenden Mythen, die Gestalt und den Charakter einer *Geschichte* an. So entstand eine neue, *philosophirende* Art von Mythen über die christliche Urgeschichte, indeß jene mündlich fortgepflanzten und durch den Zeitgeist vergrößerten (Schriften I: und ins Wunderbare übergehenden) Sagen *historische* Mythen wurden.“ Sie alle zeichnen sich „hauptsächlich durch