

Biblische Theologie – in bildtheoretischer Perspektive: „Bild“ als Beispiel einer Hermeneutik der Differenz

Philipp Stoellger

I. Biblische Theologie – normativ und deskriptiv

„Biblische Theologie“ ist ein notorisch vieldeutiger Ausdruck, so deutungsfähig wie *-bedürftig*. Diese Unbestimmtheit, dem ähnlich unbestimmten Ausdruck „Deutung“ verwandt, gehört vermutlich zur Stärke der Programmformel seit ihren Anfängen in der altprotestantischen Orthodoxie. Sie ist ein Ausdruck, bei dem Zustimmung und Anschluss aus sehr verschiedenen Perspektiven möglich sind. Insofern ist deren Verbreitung und Aufnahme verständlich, allerdings ist keineswegs klar, was genau man sich damit einhandelt. Um sich im Verstehen dieser Programmformel zu orientieren, ist (heuristisch zunächst) ein zweifacher Sinn zu unterscheiden: Biblische Theologie in deskriptivem und in normativem Sinn. Dass so zu unterscheiden Revisionen erfordert wird, sei gleich zugestanden.

Entstanden ist der Ausdruck in so programmatischer wie *normativer* Funktion: *gegen* das Feindbild der Scholastik und die römisch-katholische Theologie (von Lehramt und Kurie), und *mit* protestantischem wie humanistischem Pathos. Der antirömische Akzent ist mittlerweile kaum noch hörbar. Aber als Programmformel der *lutherischen* Theologie (seit Calixt, Mitte 17. Jh.) steht sie manifest in der Wirkungsgeschichte des Schriftprinzips: um „die Schrift“ (im Umfang des lutherisch geltenden Kanons) als Quelle und norma normans der Theologie geltend zu machen – und sei es um den Preis einer metaphysischen Eskalation der Verbalinspiration. Man sollte sich an Nietzsches Mahnung erinnern, sich seine Gegner sorgfältig auszuwählen, weil man ihnen mit der Zeit immer ähnlicher werde. In dieser Logik der Gegenbesetzung wiederholte man das Problem der Gegner, indem „die Schrift“ zur formalen Autorität übertrieben wurde, die in opaker Herkunft fraglose Geltung und entsprechenden Gehorsam forderte. Historische Kritik wäre im Schatten dieses Programms nur schwer möglich gewesen. Dass der Irener Calixt in humanistischer Tradition gerade die philologische Exegese unter dem Titel zu begründen suchte, ist indes nicht zu vergessen. So fiel das Aufkommen des Programms Biblischer Theolo-

gie zusammen mit den Anfängen der Erosion des Schriftprinzips durch die historische Kritik. Diese Geschichte ist eine Geschichte der Krise des Schriftprinzips durch die historische Kritik und deren Folgen, die Jörg Lauster bestens entfaltet hat,¹ was hier nicht wiederholt werden soll.

In dieser Geschichte ergab sich eine *Vervierfachung des normativen Sinns* von Biblischer Theologie:

- entweder *dogmatisch* motiviert durch das Schriftprinzip;
- oder *antidogmatisch* im Sinn der historischen Kritik;
- oder *antiantidogmatisch* im Sinn einer Kritik der antidogmatischen Spitze der historischen Kritik;
- nicht zuletzt gegen diese Gegenbesetzungen von dogmatisch und (anti)antidogmatisch, wenn die *historische Neutralisierung* des Konflikts selber normativen und methodischen Charakter gewinnt.

Mit diesem mehrfachen Sinn kann man Phasen und Positionen unterscheiden, in denen „Biblische Theologie“ vertreten und betrieben wurde und wird. Der dezidiert lutherische Akzent, der liberale historische Kritik und die sei es barthianische, sei es hermeneutische Version repräsentieren sehr verschiedene Zugänge zu dieser mehrdeutigen Programmformel, durchgängig in einem normativen Sinn.

Aus der Geschichte der „Krise des Schriftprinzips“ ergab sich ein anderer, neuer Akzent der Programmformel der „Biblichen Theologie“: gegen die Suisuffizienz der historischen Kritik biblischer Schriften als selbst bereits genügsamer Methode von deren Auslegung. Was bei Calixt noch als irenische Konvergenz konzipiert war, trat im 20. Jh. auseinander (wenn nicht gegeneinander).

Im Hintergrund dieser Entwicklung steht die „Biblische Theologie“ in einem (mehr oder minder) strikt *deskriptiven* Sinn. Die historische Kritik war seit ihren Anfängen bestimmt vom Pathos historischer Wissenschaft mit den kritischen Regulativen von Neutralität, Beobachterposition und wissenschaftlicher Methode mit ihrer Objektivität. Dieses Pathos ist und bleibt nolens volens antidogmatisch, geht aber dabei mit einem unverzichtbaren wissenschaftlichen Ethos einher: in der Arbeit am historischen Logos sich *nicht* von der aufgeladenen Opposition „Dogma oder Dogmenkritik“ bestimmen zu lassen.

Daraus ergibt sich eine Ambiguität des deskriptiven Sinns Biblischer Theologie. So gängig wie unproblematisch ist der Ausdruck als Bezeichnung der Exegese Alten und Neuen Testaments sowie der altorientalischen, hellenistischen und antiken Umfelder. In strikter Epoché jeder dogmatischen Urteile wird „sola historia“ betrieben – und das ist ja zweifellos gut

¹ J. LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004.

so und wissenschaftlich akzeptiert. Aus den kritischen Regulativen (Neutralität etc.) *kann* aber ein indirekter dogmatischer, genauer: *antidogmatischer* Anspruch werden: als *wäre* die Exegese *per se* (in Methode und epistemischer Distanz) neutral und objektiv. Ein positivistisches Wissenschaftsideal schließlich *kann* dazu führen, die historische Arbeit ‚jenseits von gut und böse‘ zu verorten. Und diese Präention eines ‚dritten Ortes‘ jenseits des Streits um die Wahrheitsansprüche biblischer Texte ist wissenschaftstheoretisch wie hermeneutisch selbstmissverständlich. Als kritisches Regulativ kann und soll in distanzierter Epoché verfahren werden; als antidogmatische Position wäre das eine unglückliche Übertreibung. Denn auch ein Historiker kann sc. nicht nicht auf die Ansprüche antworten, die die Texte darstellen.

Gleich ob der *deskriptive* Sinn kritisch bleibt oder latent dogmatisch wird, für Exegeten bzw. Historiker ist biblische Theologie mittlerweile allein als *plurale tantum* denkbar. Es gibt nur Biblische Theologien im unhintergehbaren Plural. ‚Eine Theologie‘ der ‚einen Bibel‘ wäre eine *contradictio in adiecto*. Weder aus den Schriften des AT, geschweige denn im Verein mit dem NT lässt sich *eine* Biblische Theologie destillieren. Das ist selbst einem Systematiker klar. – In dieser Faktizität der Pluralität biblischer Theologien dürfte m.E. auch eine gewisse Skepsis begründet sein, die seitens der Exegese gelegentlich gegenüber der Programmformel ‚Biblische Theologie‘ zu bemerken ist. Dem Programm eignen Tendenzen zur Einheit (biblischer Schriften) und zur Homogenisierung (der Pluralität, wie der Interpretationsperspektiven), und damit ein unvermeidlich *norma tiver* Sinn – mit dem Literaturwissenschaftler wie Exegeten verständliche Probleme haben.

Die systematische Frage an diesem Punkt ist, welchen Sinn das Beharren auf der Deskription (bzw. die historische Abwehr normativer Ansprüche) haben kann. Dazu zweierlei: Zum einen ist die kritische Neutralität der deskriptiven Perspektive so nötig wie wünschenswert, wenn sie als Methode (Epoché) dazu dient, nach Möglichkeit die Fremdheit des jeweiligen Textes zur Sprache kommen zu lassen. Dieses historisch wie phänomenologisch verständliche Argument hat auch theologische Valenz: Der Anspruch des Fremden kann als Struktur der Externität und Alterität ‚der Schrift‘ verstanden werden. Insofern ist die historische Methode theologisch begründet und unhintergebar. Wenn aber zum anderen dieser theologische Kontext der historischen Perspektive ‚vergessen‘ (gemacht) würde, würden damit auch Sinn und Legitimität dieser Perspektive am Ort der Theologie unterminiert.

Ob im Gefolge Barths den Exegeten vorgehalten wird, sie müssten ‚kritischer‘ sein, sich also mit der historischen Kritik allein nicht zufrieden geben (wobei Barths Theorem der Selbstaulegung der Schrift beeindruckend

ckend dunkel bleibt); oder ob in der Tradition Bultmanns Sachkritik und hermeneutische Theologie als Horizonsweiterung (bzw. -überschreitung) der historischen Kritik gefordert wird; oder ob in Erlanger oder Tübinger Tradition das lutherische Schriftprinzip revitalisiert wird – aus so unterschiedlichen Herkünften wurde und wird die Formel von der ‚Biblischen Theologie‘ konstruktiv aufgenommen (wenn auch sehr unterschiedliche Umgangsformen damit gepflegt werden). Gemeinsam scheint ein gewisses ‚Unbehagen an der wissenschaftlichen Kultur‘ der Exegese zu sein: sei es an der Exegese als methodischer *Analyse*, sofern sie in der Auflösung der Einheit in die unübersehbare Vielfalt von Schichten, Traditionen, Verfassern und Redaktoren genug zu tun hat und meint; sei es an der damit verbundenen Dissemination und Destruktion der Einheit der Schrift und dem damit einhergehenden Verlust des einen Autors, der einen Quelle, des einen Signifikats in die historische Pluralität der Semiose; oder sei es an dem Urstiftungssinn von Exegese als *antidogmatischer* Unternehmung neuzeitlicher historischer Wissenschaft.

Faktisch zeigt die Geschichte der Exegese die Unhintergebarkeit der Dissemination von Methoden und Perspektiven, ohne dass das mit poststrukturalistischen Thesen einhergehen müsste. (Dass einer Theologie des Lehramts und dem Auslegungsprimat des Bischofs von Rom faktisch Entsprechendes widerfährt, sei nur angemerkt). Das ist bitte nicht als wohlfeile Postmoderneapologetik misszuverstehen. Es ist schlicht eine hermeneutische bzw. semiotische Bemerkung (wie Wittgensteins grammatische Bemerkungen): Wer biblische Schriften interpretiert (letztlich gleich ob in exegetischer oder systematischer Perspektive) kann gar nicht vermeiden (wollen), ‚beyond Biblical Theology‘ zu gehen, also in der Dynamik der Interpretation von etwas durch etwas anderes auf dieses andere zuzugehen. ‚Etwas *als etwas* durch etwas anderes für jemanden‘ zu interpretieren, macht einen Unterschied, wird von einer Differenz bestimmt, die über das Interpretat (die jeweilige biblische Schrift) hinausführt in die selbst zu verantwortenden Interpretationen (und deren Interpretationen).

Die Ausweitung der exegetischen Perspektiven auf die Umwelten des AT und NT, auf die intertestamentarische Literatur und auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und alle Fragmente *exkludierter* Literatur – also das so ungeheure Interesse an allem *außerhalb* des Kanons, ist historisch nur konsequent. Ob es theologisch auch immer relevant und interessant ist, darüber mag man streiten. Aber es führt jedenfalls in der Entwicklung der Exegese zu einer Tendenz *beyond* Biblical Theology: alles diesseits, zwischen und jenseits der biblischen Schriften findet besondere Aufmerksamkeit (warum auch immer). Kurz gesagt: Die Exegese geht längst über die ‚Biblische Theologie‘ im normativen Sinn hinaus – intensiv wie extensiv –

und das aus Antrieben der historischen Forschung selber und deren Eigendynamik. Das ist in den anderen theologischen Fächern nicht viel anders.

Die Konsens und Kooperation ermöglichende Programmformel, unter der sich Exegese und Systematik versammeln konnten und können, hat theologiegeschichtlich gleichwohl ihren Wert. In der Systematik vermochte sie, sehr verschiedene Traditionen zusammen zu bringen: Vertreter der konfessionell-lutherischen Tradition (Erlangen etc.), der hermeneutischen Theologie (Bultmann, Ebeling u.a.) sowie der sog. Barthianer (Hofius, Jüngel, Moltmann, Welker, Marquard u.a.). Aber ihr blieb ein ‚antimoderner‘ Zug zu eigen im ‚antiantidogmatischen‘ Sinn: gegen die emphatische Moderne der historischen Kritik.

Allerdings führt die Selbstkritik der Historiker (im Zeichen neuerer Geschichtstheorie), der Textwissenschaftler (im Zeichen neuerer Schrift-, Text- und Lektüרתheorie) und der *Hermeneutik* als ‚hermeneutische Transformation‘ der historischen Kritik über die biblische Theologie hinaus. Fazit: (Selbst) der deskriptive Sinn ‚Biblischer Theologie‘ kann nicht bleiben, was er war, sondern gerät unvermeidlich in die Bewegung ‚beyond‘.

II. Unbehagen an der Biblischen Theologie

Mit der bisherigen Unterscheidungsarbeit ist zunächst ein deskriptiver Sinn des Programms (dieser Tagung) gewonnen: Beyond Biblical Theology. Aber offensichtlich wäre das eine Unterinterpretation. Denn ‚beyond‘ deutet ein Ansinnen an, wenn nicht ein Programm, das mehr fordert (oder verspricht). Nicht zeitlich, nicht räumlich, sondern programmatisch und perspektivisch wirft es die Frage auf, wohin und zu welchem Ende über die Biblische Theologie hinauszuweisen sein mag. Der latente, aber unüberhörbar programmatische Klang des ‚beyond‘ wird biblischen Theologen vielleicht ein Anstoß sein, als ginge es darum, ‚non sola scriptura‘ Theologie zu treiben, ‚sed etiam‘ anderes neben die Schrift zu stellen, sei es Literatur oder andere Medien – wie Bilder. Jedenfalls zeigt das ‚beyond‘ ein Unge-nügen oder Unbehagen an der Biblischen Theologie an. Und das nicht ohne Grund, vermute ich.

Einerseits bietet die ‚Biblische Theologie‘ eine Konsensperspektive an, einen gemeinsamen Ort (Topos), an dem sich verschiedene Perspektiven versammeln und theologisch konstruktiv zusammenarbeiten können. Das zeigt ja in hilfreicher Weise das Jahrbuch für Biblische Theologie. Aber andererseits hat (nicht ‚die‘, so doch) manche Biblische Theologie ein hermeneutisches Problem – das ein Problem der Hermeneutik sein könnte: Biblische Theologie setzt in der Regel eine Hermeneutik der Integration voraus, der Identität (‚der Bibel‘), der Einheit der Wahrheit (‚des Ka-

nons‘), wenn nicht der Wahrheit *als Einheit* dieses Kanons (welches genau?). Kritisch verkürzt: Biblische Theologie hängt an einer Identitätsphilosophie des ‚Einen, Wahren, Ganzen‘ und des Konsenses darüber. Insofern teilt sie das Problem einer identitätsphilosophischen Hermeneutik (wie der Gadamer's): die Einheit der Wirkungsgeschichte und die Kontinuität der Geschichte (des Verstehens) zu unterstellen, zu suchen und als integralen Horizont allen Verstehens zu präbendieren. Das ist eine parmenideische Mitgift der Hermeneutik in platonischer Tradition (von Schleiermacher bis Gadamer und nicht zuletzt Childs).

Diese sicherlich zu groß dimensionierte Behauptung sei wenigstens exemplarisch plausibilisiert. Hartmut Gese verstand die „Einheit der biblischen Theologie“ dezidiert und explizit als Einheit und Kontinuität eines ontologischen Prozesses, der teleologisch strukturiert sei: „Die Offenbarung ist ein Prozeß, und nur im Ganzen ist der Prozeß zu greifen. Der Offenbarungsprozeß setzt einen ontologischen Prozeß, der sich in dem Ereignis von Tod und Auferstehung vollendet, in welchem die Grenzen von Sein und Nichtsein fallen. Das Sein wird, und die Wahrheit ist geschichtlich geworden“². Ob man hier an Heidegger und Gadamer denken soll oder (auch) an Pannenberg's Offenbarung als Geschichte, mag dahingestellt bleiben (die Referenzen Gese's klären das nicht). Offensichtlich jedenfalls ist die Ontologie der Identität, des Einen und Ganzen, und die Kontinuitäts- wie Teleologiesthese, die hier unterstellt wird. Das sind parmenideische Intuitionen, die man zwar vertreten kann (wenn man in Tradition Platons philosophieren und exegesieren will); aber es ist weder notwendig noch hermeneutisch und historisch besonders wünschenswert. Denn diese Mitgift führt zu Ontologisierungen und Kontinuitätsthesen, die vor allem der Hintergrundmetaphysik Tribut leisten, weniger den Phänomenen bzw. Texten, die interpretiert werden.

Das zeigt zum Beispiel die – hochinteressante – Identitätsthese folgender Art: „Die neutestamentliche Theologie, d.h. die Christologie, ist die *Theologie des Alten Testaments*, die das neutestamentliche Geschehen, d.i. das Einbrechen des Heils, die Realisierung des Eschaton, die Gegenwart Gottes beschreibt“³. Damit wird eine fugenlose Passung behauptet und *als Identität* (paradox?) ausgegeben. Das weckt hermeneutische Zweifel, sowohl an der Triftigkeit für die biblischen Theologien des AT wie an der Differenz des NT demgegenüber. Damit wird das NT zum Abschluss des AT: Man könnte das Theologie der Schließung nennen (wenn nicht der ‚Abschließung‘ und ‚Ausschließung‘). „Die neutestamentliche Traditions-

² H. GESE, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1990 (1970), 11–30, 30.

³ Ebd.

bildung gründet sich auf die alttestamentliche und bringt sie zu ihrem unüberbietbaren Abschluß. Die Offenbarung ist ein Prozeß, nur im dynamischen Prozeß auf das Telos hin sich entfaltend kann sie verstanden werden“. Hartmut Gese zufolge gibt es „gar keine andere Möglichkeit, das neutestamentliche Geschehen zu verstehen“ als eben so.⁴

Dass er damit eine hermeneutische Metaphysik, eine neoaristotelische Teleologie und eine fundamentalontologische Geschichtsphilosophie mitsetzt und indirekt für notwendig erklärt, scheint der Rede nicht wert zu sein. Mag man über solche philosophischen Quisquilien im Hintergrund so oder so denken, prekär werden diese Hintergründe in Fragen von Christologie, Soteriologie und Gesetz und Evangelium. „So sind in der Christologie alle alttestamentlichen Traditionen von der Heilsoffenbarung Gottes, [...] an den Menschen zusammengefaßt und abgeschlossen“⁵. Eine Theologie *beyond Biblical Theology* ist dann unmöglich (oder gar häretisch?). Jüdische Theologien, die diese Teleologie und Abschlussvision nicht teilen, christliche Theologien, die *nicht* diesem Schema von Teleologie und Kontinuität folgen, ebensowenig – und so ginge es allen Theologien, die *dieser* Tübinger These nicht folgen. Strittig wird das nicht zuletzt in der Sühne-Debatte: „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nur mit dem Sühnegedanken zu fassen. Das ist der Sinn der Rede vom Blut Jesu“⁶. Die ganze differenzierende Arbeit an den „Deutungen des Todes Jesu“⁷ wäre dann weder nötig noch wünschenswert.

Um die Problematik an einem anderen Beispiel zu zeigen: Paul R. Noble⁸ untersuchte in seiner ‚Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs‘ dessen Methodologie und seine Entwicklung von ‚Interpretation in Faith‘ (1964) bis ‚Biblical Theology of the Old and New Testament‘ (1992). Grundlegend gilt für Childs: „Biblical Theology is a *normative* discipline“⁹. In ‚Biblical Theology in Crisis‘ (1970) suchte Childs zu begründen, dass der allein angemessene Kontext der biblischen Theologie der christliche Kanon sei. So wie dieses theologische Ziel für die Interpretation leitend ist, so ist auch die finale Form des Textes „*theologically normative*“, weil sie als von Gott konstituiert gilt (!), ‚als Schrift‘ in der

⁴ H. GESE, Anfang und Ende der Apokalyptik, in: ders., Vom Sinai zum Zion, 202–230, 230.

⁵ H. GESE, Der Messias, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 128–151, 151.

⁶ H. GESE, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie, 85–106, 105.

⁷ PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 577–607.

⁸ P.R. NOBLE, The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs, Leiden/New York/Köln 1995.

⁹ NOBLE, The Canonical Approach, 24.

Kirche fungiert.¹⁰ Childs dem entsprechende christologische Interpretation des AT ermangelt einer ausgeführten Methodologie. Darin sieht Noble den entscheidenden Mangel der Biblischen Theologie im akademischen Kontext.¹¹ Der *sensus literalis* sei nach Childs auf den *sensus figuralis* zu überschreiten, als den er den ‚canonical sense‘ konzipiert.¹² Als Ansatz zur Methodologie der Biblischen Theologie wird demnach von Noble der Rekurs auf die figurale resp. typologische Interpretation geltend gemacht, für die der neutestamentliche Gebrauch des AT paradigmatisch sei. Die Voraussetzung der ‚biblical inspiration‘ sei zu verstehen in Analogie zu den gesammelten Werken eines Autors: „This (divine) author wrote them [...] by assuming a variety of authorial *personae*“, so dass hinter den vielen Autoren „is a single, controlling intelligence, working to an overall plan“ – und daraus ergebe sich die Legitimität des *canonical approach*.¹³ Wenn *darin* die Legitimität dieser Biblischen Theologie bestünde, stünde sie auf tönernen Füßen.

Dass Biblische Theologie pluraler und differenzierter sein kann, also differenzkompetenter und nicht notwendig am Modell von Identität, Kontinuität und Teleologie orientiert, zeigt die Entwicklung des Jahrbuchs für Biblische Theologie. Aber nicht erst in der zweiten Generation Tübinger Biblischer Theologen (wie Janowski und Welker), sondern schon in der ersten zeigt sich, wie über diese zu gravierende Identitätsmetaphysik hinausgegangen und ihr widersprochen wurde. In Sachen Sühne, Messias und Gesetz und Evangelium zeigte sich das sehr deutlich bei Otfried Hofius: Die neutestamentliche Sühnetheologie (womit v.a. die paulinische gemeint war) gilt zwar auch ihm als notwendiges und hinreichendes Interpretament des Todes Jesu, aber es sei *nicht* identisch mit der priesterschriftlichen Sühnetheologie. Christus wird zwar Messias genannt, aber unter gravierender Umbesetzung der Bedeutung dieses metaphorischen Prädikats. Dem entsprechend galt das Evangelium *nicht* als Kontinuierung des Gesetzes, das Gesetz daher auch nicht als die Vorform des Evangeliums.

Ohne das im einzelnen auszuführen, zeigt sich daran etwas Entscheidendes: dass die Kontinuitäts- und Identitätsthese der Biblischen Theologie keineswegs von ‚essentieller‘ Notwendigkeit ist – weder historisch noch systematisch. Sie ist nicht notwendig und m.E. ebensowenig hilfreich oder wünschenswert. Und wer ihnen nicht folgt, (ver)endet mitnichten im her-

¹⁰ NOBLE, The Canonical Approach, 42, 52. Weil aber das Verhältnis von Deskription und Normativität dual gedacht wird, ‚addiert‘ Childs zunächst beide Methoden, um dann die deskriptive zu marginalisieren, wie Noble kritisch und präzise an ‚The New Testament as Canon: An Introduction‘ (London 1984) demonstriert (a.a.O., 53ff, vgl. 58).

¹¹ A.a.O., 326.

¹² A.a.O., 313.

¹³ A.a.O., 341.

meneutischen Relativismus. Es ist nicht nur komplizierter, sondern an die Stelle des Identitätsprimats tritt die Unhintergebarkeit von Differenz: des Alten zum Neuen Testament; der alttestamentlichen Messiaserwartungen und der neutestamentlichen Verwendung des Messiasstitels; der alttestamentlichen Gesetzesverständnisse wie auch der neutestamentlichen. Und ähnlich steht es auch in Fragen von Sünde, Rechtfertigung, Sühne und Versöhnung. Nicht die Kontinuität ist Kriterium der Wahrheit, sondern die Wahrheit des AT wie des NT ist nur unter Wahrung von deren Differenz wahrnehmbar, und zwar einer *starken* Differenz, die nicht auf eine immer schon vorgängige parmenideische Identität oder die einer Seinsgeschichte zurückzuführen ist.

III. Homogenisierung und Differenzierung

Biblische Theologie im normativen Sinn (wie bei Hartmut Gese oder Brevard S. Childs) scheint der Regel zu folgen: bei noch so großer Differenz eine immer noch größere Kontinuität, von Gesetz und Evangelium, im Sühneverständnis, in der Messiaserwartung etc. Darin neigt sie auch zu einem gewissen ‚foundationalism‘. Die Normativität biblischer Theologie wird letztbegründet oder zumindest ontologisch oder theologisch *übertrieben* begründet: verwesentlicht, statt hermeneutisch plausibilisiert. Wenn Braulik und Lohfink meinten, die paulinische Rechtfertigungstheologie finde sich bereits im Deuteronomium, wird retrospektiv eine Kontinuität konstruiert, die apologetische und normative Züge hat. Wenn andere vertreten, das paulinische Evangelium sei nur eine Fortbestimmung und Variante der jüdischen Torafrömmigkeit, wird (in gegenläufiger Richtung) Kontinuität konstruiert – und in beiden Fällen wird unterstellt, dass sich die Wahrheit in der Einheit und Kontinuität erweise.

Biblische Theologie erscheint in ihrer ontotheologischen Begründung als Theologie der ‚Synopse‘ oder des Panoptikums fixiert auf Kontinuität, Einheit, Identität und Konsens. ‚Das Ganze‘ sei das Wahre, und das Wahre sei die Einheit des Ganzen. Das führt zu Homogenisierungen und starken (perspektivischen) In- und Exklusionen: Entweder ist das Neue schon im Alten, oder das Alte wird nur im Licht des Neuen wahrgenommen. Und das Andere im Licht des Eigenen – die Vielfalt im Licht der Einheit.

Schlicht gesagt: Es wird ausgeschlossen oder übersehen, dass Wahrheit perspektivisch und damit geschichtlich ist und dass sie daher plural, wenn nicht sogar widersprüchlich erscheinen kann. Für Historiker hieße das: dass die Wahrheit *zeitlich* ist, nicht nur Geschichte hat, sondern Geschichte *ist*. Und nicht die Einheit der Geschichte sichert die Wahrheit, auch nicht

umgekehrt die Wahrheit die Einheit der Geschichte. Das wären universal- oder seinsgeschichtliche Visionen.

‚Beyond Biblical Theology‘ heißt in diesem Sinn jenseits der Identitätsmetaphysik *entweder* negativ auf Biblische Theologie verzichten, *oder* konstruktiv sie gründlich *anders* zu verstehen, etwa im Zeichen einer Hermeneutik von Differenzen. Zwei dieser Differenzen, die sich nicht in Kontinuitäten überführen oder in Identität aufheben lassen, sind die Differenz von Exegese und Systematik sowie die von Text und Bild.

Die starke normativ-negative These wäre, auf das Prädikat ‚biblisch‘ für die Theologie zu verzichten. So ungefähr war die Antwort Falk Wagners auf die Frage ‚Was ist Theologie?‘ Als Theorie des Absoluten (oder später: mit Dux als Theorie der Auflösung des Absoluten in die Theorie gesellschaftlichen Wandels) bedürfe die Theologie der faktischen oder gar normativen Rückbindung an die Bibel nicht mehr. Wer als Produktionsmedium der Theologie die von sinnlicher Gewissheit und geschichtlicher Faktizität befreite Spekulation versteht, kann der biblischen Schriften gut entbehren. – Wie umgekehrt die Exegeten diese Form von Theologie gut entbehren können. Das wäre ein möglicher, teils auch wirklich gewordener Weg der Auflösung des Zusammenhangs der Theologie, näherhin der historischen und systematischen Theologie.

Wenn man diesen Weg *nicht* gehen will – wofür eigens zu argumentieren wäre¹⁴ – ist zu erklären, wie und zu welchem Ende die Theologie ‚biblisch‘ genannt werden soll, und zwar in welchem Sinne, wenn es nicht die Trivialität benennen soll, dass jede christliche Theologie (nolens volens) eine Konsequenz biblischer Schriften ist. Eine besonders prägnante These in diesem Kontext ist von dem einstigen Neutestamentler und späteren Systematiker Eberhard Jüngel formuliert worden: dass Theologie ‚konsequente Exegese‘ sei (mit Barth).¹⁵ Dann scheint zunächst Theologie im Kern nichts anderes als die Konsequenzen der Exegese zu ziehen und zu formulieren, vielleicht auch zu begründen, zu rechtfertigen oder schlicht darzustellen. Wenn das alles wäre, könnte die Exegese allerdings auf die Systematik meistens sicher gut verzichten. Denn das können Exegeten immer besser als Systematiker: die Theologie des Paulus beispielsweise formulieren und deren Konsequenzen explizieren. Wozu dann noch Systematik?

¹⁴ Vgl. PH. STOELLGER, Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diessseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106 (2009), 223–263.

¹⁵ E. JÜNGEL, Barth-Studien, Zürich/Köln 1982, 45f. ‚Barths Dogmatik wollte nichts anderes als konsequente Exegese sein. Dem letzten Rat, ‚Exegese, Exegese, und noch einmal Exegese‘ zu treiben, folgt die Bemerkung: ‚Dann ist gewiß auch für die Systematik und Dogmatik gesorgt.‘ (mit K. BARTH, Das Evangelium in der Gegenwart [TEH 25], 1935, 17).

Jüngel hat mit diesem Modell der ‚Konsequenz‘ eine normative Kontinuitätsthese vertreten: nur *die* Systematik sei rechte Theologie, die konsequente Exegese sei. Ist dann alles, was *nicht* aus den biblischen Schriften folgt, Inkonsequenz und daher keine rechte Theologie? Und selbst *wenn* man der Konsequenzregel folgen würde – was *wäre* denn die Konsequenz der Exegese in Fragen des *Bildes*? Die Frage deutet schon an, was sich als Supplement zu Jüngels These nahelegt: Inkonsequenter müssten die konsequenten Exegeten sein, sonst wären sie in vielen Fragen sprachlos. Systematik ist auch *inkonsequente* Exegese. Denn Systematik lebt nicht vom Wort der Schrift allein, sondern bedarf der Lizenz zur Inkonsequenz. Sonst wäre sie überflüssig. Ein bezeichnender Beleg für diese Differenz und den Mut zur Inkonsequenz ist nicht zuletzt auch ein Exeget: nochmals Otfried Hofius. Er ist sicher der letzte, der Jüngels These zu widersprechen geneigt wäre; aber trotz aller Konsequenz seiner Exegese ist er ein glühender Ikonodule. *Das* jedenfalls ist sicher keine Konsequenz der Exegese. Ist es deswegen illegitime Inkonsequenz, nur Allotria?

IV. Zum Bild – beyond Biblical Theology

a) Das Bild als Medium Biblischer Theologie

Das ‚Bild‘ ist für gewöhnlich kein Thema Biblischer Theologie. Wenn, dann ist es ein *Medium* derselben. Bei Lucas Cranach d.Ä. wie d.J. ist das nur zu offensichtlich – und so geht es wohl *allen* christlichen Bildprogrammen, die heilsgeschichtliche Typologien vor Augen führen. Das Ungleichzeitige wird gleichzeitig, die Diachronie in einem narrativen Tableau synchron dargestellt, auf dass in die Augen fällt, was die Mitte der Zeit, das Telos der Geschichte und der eine Sinn der Bibel ist. Die *Synoptik* vereint entfernte Räume und Zeiten in einer unmittelbaren Anschauung, nicht der des Absoluten, sondern der wesentlich kontingenten Geschichten, die erst in diesem Bezug einen Zusammenhang bekommen.

Was in der Biblischen Theologie sukzessiv entfaltet wird, zeigt die typologische Szene augenblicklich. Von klassischer Prägnanz ist dafür die Mitteltafel des Altars der Weimarer Stadtkirche von 1555 gemalt von Lucas Cranach d. Ä. und d. J.:

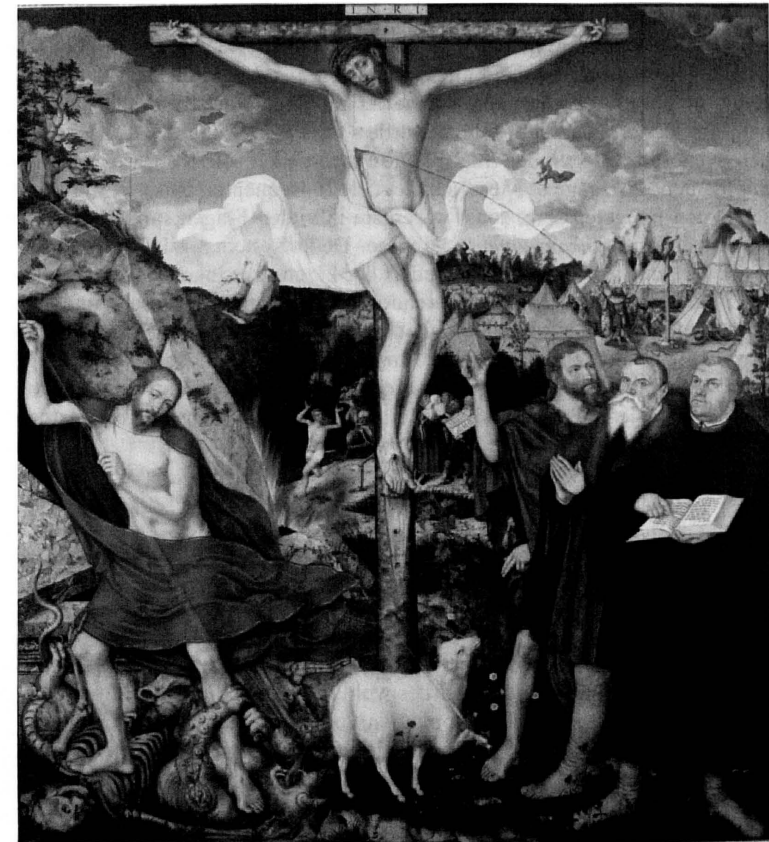


Abbildung 1

Die traditionelle Synoptik und ihre heilsgeschichtliche Teleologie findet ihre Pointen in dem, was aus der Reihe fällt, was ungewöhnlich und außerordentlich ist gegenüber der ikonographischen Tradition. Eine der Pointen dieser Typologie besteht darin, dass m.W. hier erstmals in der Kunstgeschichte ein Zeitgenosse (wenn auch verstorben) zum Antitypus wird: Luther als Antitypus des Mose.¹⁶ Eine weitere ist, dass das Blut aus der Seitenwunde Jesu für gewöhnlich aufgefangen wird von der Figur der Ecclesia, die es verwaltet und verteilt. Und das ist hier beunruhigend anders:

¹⁶ Vgl. F. OHLY, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst, Münster 1985, 44.

Geradezu unverschämt wirkt es, wenn der ‚Blutstrahl der Gnade‘ – Cranach ‚selber‘ trifft. Das fällt aus der Reihe und Ordnung – in eine gnadenunmittelbare Gegenwart. Nun ist das nicht nur künstlerische Freiheit oder fromme Frechheit, sondern reformatorische Theologie. Allerdings doch mit einer ‚ganz besonderen‘ Pointe, die nicht nur die typologische Ordnung sprengt, sondern auch die Theologie herausfordert. Luther wie Cranach d.Ä. sind bereits verstorben und werden hier – Heiligenbildern ähnlich – von Cranach d.J. ins Bild gesetzt. So tritt hier *der Künstler* an die Stelle der Ecclesia. Dabei passiert Seltsames kraft des ‚Blutstrahls der Gnade‘: Er lässt zwar nicht die Haare wachsen, aber wenigstens eine Schlange.

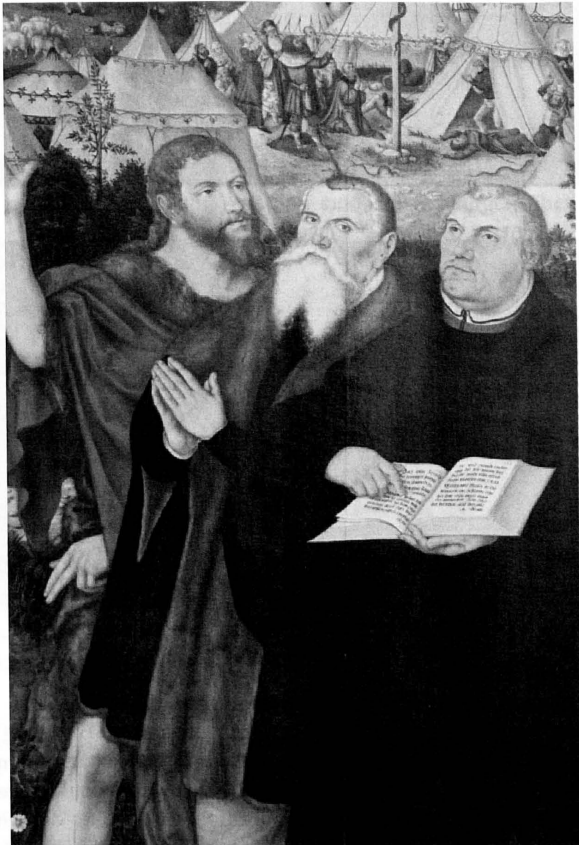


Abbildung 2

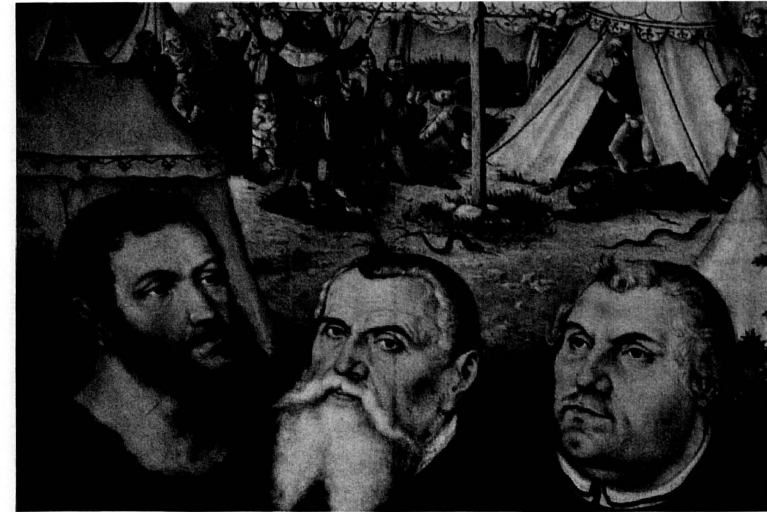


Abbildung 3

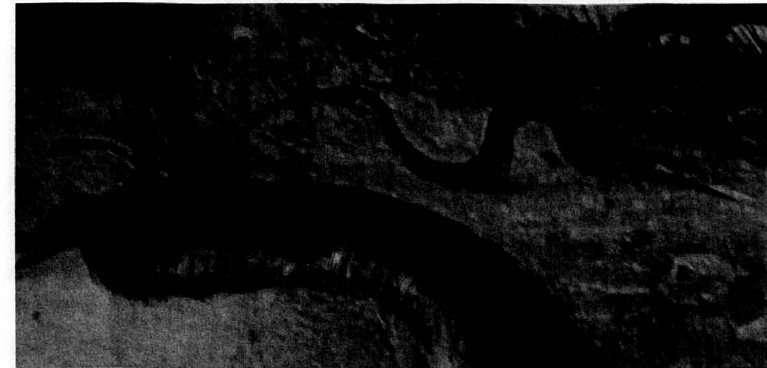


Abbildung 4

Was das wohl bedeuten soll?

Belting äußert sich recht konventionell zum ‚Blutstrahl der Gnade‘: „Luther steht im Vordergrund und zieht alle Autorität im Bilde auf sich. Er zeigt auf die Bibel, als wollte er sagen, das Bild veranschauliche nicht nur das Bibelwort, sondern auch seine eigene Bibelexegese. Es illustriert Texte [...]“, so dass man es „mehr lesend denn durch die Affekte der Sinne auf-

... (Stoellger, Philipp, *Leben und Erben: Die Typologie bei Sebastianus Crax*
nach dem 2009/10er Jahrgang in der Kunst, Münster 1985, 44.

nehmen“ solle.¹⁷ Das Fazit lautet denn: „Das Bild war diskursiv geworden, und es unterwarf sich als Medium der Priorität des Wortes“.¹⁸

Ohly war hier feinsinniger und scharfsichtiger: „Näher zusehend, bemerken wir, wie Tod und Leben über Cranachs Haupt beisammen stehen [...]: das Blut der Gnade des Erlösers und die todbringende Schlange in der Wüste. (Wobei wir dessen uns erinnern, daß die geflügelte Schlange die Signatur des Malers Cranach ist [...]) Wir wollen darüber nicht weiter spekulieren“.¹⁹ Schade, wäre doch eine Spekulation Ohlys gewiss besser gewesen als die folgende:

Der Hintergrund (Num 21,4-9) geht in den Mittelgrund und Vordergrund über, ein Übergang der Zeiten Moses, Christi, Luthers und Cranachs – und nicht zuletzt jeder Gegenwart eines jeden Betrachters. Das ist näher zu klären.

Die Schlangen über den Häufern Luthers und Cranachs sind doppelt verortbar: einmal in der Hintergrundszone, einmal über dem jeweiligen Haupt. Im Hintergrund sind sie als ‚Seraphen-Schlangen‘ in Aktion, also Strafmittel, symbolische Gestalten des Gesetzes. Die von Moses erhöhte Schlange auf dem Stab ist demgegenüber Heilszeichen, zum Ansehen gemacht, zur heilsamen Schau. Was nun sind die Schlangen über den ehrwürdigen Häufern Luthers und Cranachs? Auf den ersten Blick Strafschlangen im Hintergrund; auf den zweiten aber vielleicht auch Heilszeichen, Auszeichnungen der Häufter, über denen sie kriechen oder schweben? Werden im Bild auch die gemalten Strafschlangen zum Heilszeichen? Jedenfalls wohl dann, wenn sie aus dem Hintergrund die Szene wechseln in den Vordergrund, als *Auszeichnung* Cranachs (und Luthers).

Wenn dem ‚Blutstrom der Gnade‘ eine Schlange entspringt auf dem Haupt des Malers – die Schlange²⁰ als Wappentier Cranachs und als Signum seiner Kunst – dann könnte das heißen: Er versteht und inszeniert seine Kunst als ‚Ausfluss‘ dieses Gnadenstroms, als Gnadengabe, dem Strom der Gnade entsprungen. Diese Spekulation ist vielleicht trivial, weil allzu naheliegend. Aber so würde diese fromme Frechheit des blutbesprengten Cranachs zur *dankbaren Geste*.

Man kann noch weiter gehen, auch wenn das gewagt sein dürfte: dass der Blutstrahl, vor allem die Tropfen auf Cranachs Haupt, wandelnde Wirkung zeigen; eine Synopse der Zeiten, die Rechtfertigung von Maler und

¹⁷ H. BELTING, Macht und Ohnmacht der Bilder, in: P. BLICKLE u.a. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte (Historische Zeitschrift, Beihefte 33), München 2002, 11–32, 17.

¹⁸ BELTING, Macht und Ohnmacht, 20.

¹⁹ OHLY, Gesetz und Evangelium, 32.

²⁰ Allerdings die geflügelte – hier fehlt etwas im Signet und stört die hermeneutischen Vermutungen.

Luther und nicht zuletzt auch eine Wandlung des Bildes. Irgendwie wird die Wirkung des gemalten Blutes zur Wirkung des Gemäldes. Die Bildbewegung vom Zentrum Christi über den Strahl des Blutes auf des Cranachs Haupt, der den Betrachter anblickt und er ihn. Wenn die Sehstrahlen nach mittelalterlicher Ansicht nicht substanzlos sind, sondern physischen Kontakt vermittelten, dann vermittelt der Anblick des (gemalten) Malers dem Betrachter den Strahl, der ihn trifft. Der Blick des Betrachters findet im Blick aus dem Bild die optische Weiterleitung des Strahls der Gnade, von dem das Bild selber Ausdruck und Gestalt zu sein scheint.

So würde diese irritierende Figur des blutbesprengten Cranach mit seiner Schlange über dem Haupt zur gravierenden Geste: zur Auszeichnung des Malers als Gesalbtem und Gesegnetem, der mit seiner Malerei diese Auszeichnung an den Betrachter weitergibt. Wenn dem so wäre, würde das Bild als gleichgültig mit Wort und Sakrament inszeniert – und darin der Schrift und ihrer Verkündigung ebenbürtig werden. Genereller gesagt: Die Deixis emanzipiert sich von der Lexis, indem das Supplement so wirksam erscheint wie das wahre Wort. Eine protestantische ‚vera ikon‘?

Am Rande wird noch eine Pointe merklich: Cranach *signiert* mit der Schlange üblicherweise seine Bilder. So auch hier:



Abbildung 5



Abbildung 6

Kann die Kontiguität der Schlangen in diesem Bild übersehen werden? Auch wenn über Cranachs Haupt keine geflügelte Schlange schwebt, so schwebt sie doch und wirkt dem Blut entsprungen wie ein Hinweis auf die Urstiftung der Malerei und ihrer Signatur. Wenn diese ‚Protosignatur‘ dem Blutstrom entspringt: Wer signiert dann hier? Qui fecit? Das Pathos des Künstlers – wie in Dürers Signierung seiner Bilder – wird hier rückgebunden und das Talent des Künstlers als empfangene Gabe ausgegeben. Qui ergo fecit? Letztlich würde das Bild gemacht, gemalt, vom dem, den es im Zentrum darstellt, und es erscheint gemalt aus dem Strom der Gnade, den es nicht ‚nur‘ zeigt, sondern der es *ist*. Dadurch würde es nicht zum Acheiropoieton; aber der Gemalte malt mit, mehr noch: er macht nicht nur das Bild, sondern den Maler zum Maler. Das eigentliche Acheiropoieton wäre dann nicht das Bild, sondern der Maler, der im Bild, im Selbstporträt, auftritt. Und wenn dieses Porträt des Malers (als Acheiropoieton) aus dem Bild herausblickt, achsensymmetrisch die Betrachter anschaut, dann fließt der Strom der Gnade weiter. Und das Bild? Es ist nicht mehr nur Medium Biblischer Theologie, es wird zum Medium des Blutstroms der Gnade: Es wird zum *signum efficax* (das gibt, was es darstellt, das weiterleitet, woraus es geworden ist).

Riecht das dann nach Häresie? Zumindest nach Emanzipation des Bildes vom Adiaphoron zum wirksamen Medium der Gnade – zum Heilsmedium? Mir scheint, dass die Schlange über dem Haupt die (neue, begnadete) Identität des Malers darstellt (ex Christo) und das gemalte Blut zum

‚Ausfluss‘ des vergossenen und getrunkenen wird, auf dass die *communio in visione* wirklich wird – witzigerweise dann bei jedem, der das sieht (*nolens volens*). Wer das einmal gesehen hat, kann es nicht mehr ungesehen machen. Und die Theologie kann diese subversive ikonische Energie nicht mehr ungeschehen machen. Die von Augustin bekannte bildtheoretische Lesart des Abendmahls trifft hier auf eine sakramentstheologische Lesart des Bildes. ‚Sola scriptura‘ – oder ‚*non sola scriptura, sed etiam pictura*‘?

Die vielbeschworene ‚Krise des Schriftprinzips‘ besteht nicht nur in der Historisierung der Schrift, sondern in der Herausforderung durchs Bild. Mit Rückblick auf die Interpretation Beltings formuliert: In diesem Altarbild *emanzipiert sich das Bild von der Dominanz des Wortes* bis dahin, dass das Bild subversiv zum Ereignis realer Gegenwart zu werden scheint – und dieser Schein ist das Sein des Bildes und seine Wirkung. Das ist sicher alles andere als ‚konsequente Exegese‘, es ist weder konsequent noch Exegese, aber darum nicht weniger brillante Malerei im Verein mit Augen öffnender Theologie.

Das Bild ist offensichtlich ein Thema, das über die Biblische Theologie hinaustreibt²¹ – und zwar aufgrund der Eigendynamik des Bildes wie auch aufgrund seiner *iconic difference* gegenüber Schrift und Text. Denn das Bild markiert eine Differenz, die nicht in der Orientierung an der Schrift allein zu bearbeiten ist. Es stellt daher einen Anspruch dar, nicht nur *Biblische Theologie* oder *nur konsequente Exegese* zu treiben. Luthers Inkonsequenzen (wie seine Aneignung von Röm 7,25b im ‚simul‘) begegnen hier Cranachs (d.J.) Kühnheit, bis zur Aneignung des Blutstrahls als dankbarer Geste und Zeugnis des Ursprungs seiner Malerei, die darin plötzlich zum Heilsmedium zu werden scheint.

b) Bild als Thema biblischer Archäologie

Für die Biblische Theologie ist das Bild nur gelegentlich Thema, wie das Jahrbuch für Biblische Theologie Band 13 zeigt²². Das ist auch kaum verwunderlich, weil sich in diesem Punkt AT und NT weitgehend einig sind: Das Kultbildverbot war auch für das NT fraglos. Bei soviel Einigkeit im zweiten Gebot scheint es wenig weiteren Klärungsbedarf zu geben. Entsprechend erklärte Hans Georg Thümmel: „Die junge christliche Gemeinde wuchs aus der bildlosen Synagoge heraus, das Alte Testament mit dem Bilderverbot verblieb als ihr dauernder Besitz“.²³ Nur finden sich in dieser These zwei Fehler zugleich, auf die Othmar Keel hinwies: Die Synagoge

²¹ Zumindest über die Formen Biblischer Theologie, die von Text und Schrift *allein* ausgehen.

²² I. Baldermann: Die Macht der Bilder, Neukirchen-Vluyn 1999.

²³ H. THÜMMEL, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin 1992, 23.

war nicht bildlos (Dura Europos, Tiberias, Sepphoris) und das AT kenne kein Bilderverbot.²⁴ Für die Bildprogramme der Synagogen (Toraschrein und Zodiak mit dem Sonnengott im Zentrum, nach Ps 19)²⁵ ist das belegt und unstrittig – ob es darum auch gleich eine Jahwestatue im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels gab, dürfte wohl (allenfalls) strittig bleiben.

Dass es ‚kein Bilderverbot‘ gegeben habe im AT, klingt indes befremdlich. Keel präzisiert, dass es kein Bilder-, sondern nur *Bilderkultverbote* gab. Daher war der Kult auch nicht bildlos, lediglich waren die Bilder nicht Gegenstand kultischer Verehrung oder Praxis. Zwar war das Hauptheiligtum, die Lade, anikonisch; aber neben ihr standen Keruben, die mit der Lade den Thron Jahwes bildeten. Die Innenwände des Tempels waren mit Schnitzereien versehen: Löwen, Rindern, Kesselwagen etc.²⁶ Und schon Jerobeam lies in Bet-El und Dan vergoldete Stierbilder ausstellen (letztes Drittel des 10. Jh.)²⁷. Nicht die Bilder als solche, sondern ihre kultische Verehrung wurde verboten (Hoseas Kritik). Wenn im Tempel nach 2Kön 18,4 eine bronzene Schlange verehrt wurde (hergestellt nach Anweisung Moses 2Kön 18,4; vgl. Num 21,4-9) – dann erscheint das Kultbildverbot Dtn 5,8f/Ex 20,3-5 eben *sekundär gegen* solche Bildkultpraktiken gerichtet zu sein („Es soll für dich keine anderen Götter geben mir zum Trotz. Du sollst dir keine Skulptur irgendeiner Gestalt am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde machen. Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und sie verehren“).²⁸

Bildkultverbot und *Fremdgötterverehrung* gelten so gesehen als funktional äquivalent. Wenn ‚sie‘ nicht verehrt werden sollen, ist der Bezug doppeldeutig: die Bilder wie die fremden Götter. Wenn die neueren Forschungen zur Geschichte des Monotheismus zeigen, wie *spät* Israel monotheistisch wurde,²⁹ entspricht das den archäologischen Befunden, wie lange andere Götter in Gestalt ihrer Bilder verehrt wurden. Im Unterschied, wenn nicht im Gegensatz zur Biblischen Theologie, zeichnet sich auch hier eine *Kontinuitätsthese* ab: dass Israel nicht ‚ganz anders‘ war, sondern die Kontinuitäten zu den umgebenden ‚Fremdvölkern‘ immer deutlicher werden. Das exkludierte Fremde wird kraft der Exklusionen (und der Ausgrabungen) von neuem sichtbar – als im Eigenen präsent. Das *Bilderkultverbot* er-

²⁴ O. KEEL, Das biblische Kultbildverbot und seine Auslegung im rabinisch-orthodoxen Judentum und im Christentum, in: BLICKLE u.a. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Bilder, 65–98, 67. Vgl. O. KEEL / S. SCHROER, Die Ikonographie Palästinas, Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 1-3, Fribourg 2005-2011.

²⁵ A.a.O., 75.

²⁶ A.a.O., 78f.

²⁷ A.a.O., 79.

²⁸ A.a.O., 86.

²⁹ M. OEMING/K. SCHMID (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich 2003.

scheint dann wie das monotheistische Bekenntnis des Schma Jisrael als ein spätes theologisches Oberflächenphänomen, unterhalb dessen die Volksfrömmigkeit alles Mögliche verehrt. Auch wenn das eine Übertreibung sein dürfte, ergibt sich aus den Kontinuitäten zu den Nachbarvölkern und durch die Pluralität in ‚Israel‘ ein Bild, das die ‚Einheit‘ des kanonischen Selbstbildes Israels dekonstruiert.

c) Theologische Konsequenzen der Bildpräsenz?

Das Bild ist ein Thema, das über die Biblische Theologie hinaustreibt. Das zeigte bereits das Bild Cranachs als *Medium* Biblischer Theologie. Das zeigte sich andererseits auch im *deskriptiven* Sinn ‚Biblischer Theologie‘, die in ihren Deskriptionen und Entdeckungen über den normativen Sinn hinausgetrieben wird. Waren und sind es doch vor allem die Exegeten und besonders die Archäologen unter ihnen, die die Grenzen der Schriftauslegung überschreiten (die Grenzen der Interpretation?), indem sie *ausgraben*, was nur noch in verwischten Spuren in der Schrift präsent ist: Israels Bildpraktiken bis zu (vermeintlichen) Jahwestatuen und den Graffiti von ‚Jahwe und seiner Aschera‘.



Abbildung 7a



Abbildung 7b

„In Israel gab es Bilder.“³⁰ Die Keel-Schule hat diese Bilder bekanntlich intensiv und extensiv dokumentiert. Nur was diese Faktizitäten zu sagen haben, was sie bedeuten und was aus ihnen „folgt“, ist alles andere als geklärt. Zunächst ist dieser Bildbefund ein nennenswerter Schritt über die ‚Biblische Theologie‘ hinaus: Es ist mit Händen ergraben, mit eigenen Augen zu sehen, in Ausstellungen inszeniert, und mit Abbildungen allseits gezeigt, was *nicht* in der Schrift zu finden ist. Das Exkludierte wird sichtbar gemacht, das von der Schrift Invisibilisierte gezeigt. Konsequente Exegese ist das nicht, sondern im Gegenteil: der Schrift widersprechende Exegese, mit historiographischer Lizenz zur Inkonsequenz. Insofern ist sie dann historisch *konsequent* als Kritik des Selbstbildes Israels als anikonisches Volk Gottes. Gegen die mosaische Tradition wird die exkludierte Tradition Aarons ausgegraben und als integraler Teil der Kultur Israels dokumentiert.

Aber ich weiß nicht, was soll es bedeuten? Was soll man *systematisch sagen* dazu? Welche Geltung hat diese Faktizität, für Israel (heute) oder für das Christentum (welches?)? Und welche Bedeutung hat es für die Theologie darüber hinaus? Wenn es in Israel Bilder gab, Jahwebilder sogar, ist das nur der (erwartbare) Beleg der Heterodoxie, die von der orthodoxen Theologie des Tempels wie der Deuteronomisten gesehen und verworfen worden war? Ist der Grabungsbefund aus historiographischer wie archäologischer Neugier und Lust am Exkludierten und Heterodoxen die Bestätigung dessen, was (angeblich) in der josianischen Reform vernichtet

³⁰ S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Fribourg 1987.

worden war? Man kann den Befund *neutralisieren* als bloßen Nachweis der heterodoxen Volksfrömmigkeit. Man kann ihn auch *integrieren* in das Selbstbild Israels: als Nachweis der Gräuel, die es zu verbrennen galt. Man kann aber auch – wie manche Exegeten – weitergehen: Erscheint dann das Bilderverbot als repressive, späte Erfindung der Orthodoxie der Tempeltheologie? Ist das zweite Gebot nur ein Herrschafts- und Unterdrückungsmittel zur Selbsterhaltung der Priestertheologie?

Ganz aus der Luft gegriffen sind diese Fragen nicht. Im Handbuch der Bildtheologie heißt es im Artikel von Herbert Niehr: Es ging mit dem Bilderverbot „nur darum, ganz bestimmte Kulte zu verhindern“³¹ und das „Kultmonopol einer bestimmten Gruppe“, der Tempeltheologie, durchzusetzen. Mit der „Monopolposition“ sei der „Grund für das Götterbildverbot im Alten Testament“ gelegt worden.³² Hier folgt Niehr Gladigow, dass „der Paradigmenwechsel von der Mehrzahl der Götterstatuetten zur Einzah der Kultbilder auch als Ausdruck der Etablierung von Herrschaft“ zu beschreiben sei.³³ Bis in die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr. sei „die Durchsetzung eines anikonischen Kultes in Yehud noch nicht vollzogen“ worden.³⁴ Und wenn die Juden (in den Makkabäerbüchern) statt eines Götterbildes „die Torarolle“ befragten, vertrat selbige „das Götterbild in seiner divinatorischen Funktion“ und wurde dem gleichrangig behandelt.³⁵ „In den Kulturen Israels und Judas gab es Bilder [...]. Ebenso gab es im Alten Orient und in der Levante Bilderstürme, die beabsichtigten, bestimmte Kulte an ihr Ende zu bringen.“³⁶

Auch wenn man diese Hermeneutik des Verdachts nicht teilt, fragt sich: Sollte angesichts des archäologischen Befundes das zweite Gebot gestrichen werden? Als späte, von orthodoxen Tempelpriestern lancierte, weder notwendige noch je realisierte Exklusion des Bildes aus der Religion Israels? Wäre die Konsequenz der Exegese die Streichung des zweiten Gebots? ‚Ich würde lieber nicht [...]‘ Aber welche Geltung und Konsequenzen hat die Einsicht in die Genese des Bilderverbots angesichts der Bildpraktiken bis zur Bilderverehrung?

Jedenfalls wirft es unvermeidlich die *quaestio disputanda* nach der ‚Legitimität des Bildes‘ in verschiedenen Kontexten auf. Und diese Frage ist keineswegs allein mit Konsequenzen der Schriftexegese (welchen?) zu beantworten. Das Bild wird unübersehbar, und die Frage danach ist nicht

³¹ H. NIEHR, Einblicke in die Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina, in: R. HOEPS (Hg.), Handbuch der Bildtheologie Bd. I: Bild-Konflikte, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 25–52, 44.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., 48.

³⁵ Ebd.

³⁶ A.a.O., 51.

mit dem Bilder(kult)verbot bereits beantwortet. *Das Bild macht der Theologie Probleme*, ohne dass die mit dem Bilderverbot schon gelöst wären oder mit der Einschränkung als Bilderkultverbot. Insofern wird sich eine Theologie, die diese Befunde der biblischen Archäologie ernst- und aufnimmt, *von neuem* mit dem Problem des Bildes befassen müssen.³⁷ Die generalisierende und vereinfachende Wiederholung des Bilderverbots trifft weder Israel noch das, was das Christentum mit Israel teilt.

Für Israel *belegt* das Bildkultverbot die Präsenz und Macht des Bildes. Als Verbot belegt und *bestärkt* es diese Macht und Faszination des Bildes, in indirektem Ausdruck. Und die Archäologie belegt, wie intensiv und extensiv Israel Bilder gebraucht hat, auch kultisch. Die theologisch *offene* Frage ist dann, ob Mose nicht dauerhaft auf Aaron angewiesen blieb; anders gesagt, ob die regulative Fiktion einer anikonischen Religion des Wortes nur mit dem exkludierten Bild *zusammen* denkbar ist; ob das Bild als Antagonist des Wortes präsent bleiben *musste*? Zehrt die Macht des Gebots von der Macht des Exkludierten?

Wenn jedenfalls die jüdische Theologie bis zu Levinas ikonophob ist und weitgehend bleibt, ist das selbstmissverständlich und scheint die regulative Fiktion einer anikonischen Religion wörtlich zu nehmen (deskriptiv, statt kritisch und regulativ). Damit würde verkannt, was auf sublimierte Weise höchst präsent ist im Kult der Synagoge: das zentrale Kultbild, die allerhöchste Reliquie Jahwes selbst, die prunkvoll gekleidete, verehrte und geküsste Torarolle. In der Synagoge tanzt Israel nicht um einen goldenen Stier, sondern um das allerheiligste Artefakt, die kunstvoll gestaltete Tora – und vereint darin Wort- und sublimierten Bildkult.

In Israel ‚gab‘ es Bilder, und *es gibt sie noch*, solange der Gottesdienst mit Artefakten gestaltet wird und nicht ohne ‚visual culture‘ zelebriert wird. Analoges gilt sc. auch für protestantische Gottesdienste, seien sie lutherisch, reformiert oder uniert.³⁸ Die permanente Präsenz visueller Artefakte im Kult, der darum nicht gleich Bilderkult ist, aber doch durch und durch bildlich gestalteter Kult, ist ein Thema, dass über tradierte Exklusionen und schlichte Konsequenzen der Exegese hinausführt, nolens volens.

³⁷ Das gilt – *ceteris paribus* – auch für die reformatorischen Problembestände und verschärft angesichts gegenwärtiger Bildpraktiken.

³⁸ Insofern ist sc. auch die reformierte Radikalisierung des Bilderverbots nicht eigentlich exegetisch begründbar – aber darum keineswegs sinnlos, im Gegenteil. Vgl. zur reformierten Bildproblematik historisch J. WOLFF: *Providenz und Meerforschung. Auslegungsgeschichtliche Beobachtungen zu Johannes Calvins Jona-Kommentar*, in: J. A. STEIGER / W. KÜHLMANN / U. HEINEN (Hg.): *Der problematische Prophet. Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst*, Berlin 2011, 139–158.

d) *Biblische Lizenz zum Bild?*

Die Antwort auf die Legitimitätsfrage des Bildes, führt in eine starke Differenz zwischen Juden- und Christentum. Dementsprechend ist auch die Bildgeschichte beider Religionen grundverschieden. Aber diese Differenz ist *nicht* als schlechter Gegensatz von Bilderverbot und Bilderkult zu konstruieren. Die Differenz ist kein Gegensatz, sondern komplizierter: Wie in Israel im Verbot das Bild (und das Kultbild wie der Bildkult) präsent war und ist, so ist in den höchst verschiedenen Christentümern im Bild (Kultbild und Bildkult) das Verbot präsent.

Die übliche Antwort auf die Frage nach der Legitimität des Bildes wird gern mit der *Inkarnation* gegeben, die spätestens seit Irenäus mit Kol 1,15 und Joh 1,14 als Ursprung der irdischen Sichtbarkeit Gottes verstanden wurde. Inkarnationschristologie als Legitimation des Bildes? Das wurde *erst ex post* so gesehen, vor allem seit den Bilderstreiten mit Byzanz. Aber bei Johannes, Irenäus und bis ins 3 und 4. Jh. ging es längst noch nicht um die Legitimation von (bis dato nicht oder kaum vorhandenen) Bildern.

Die Alternative zur Inkarnation als Legitimationsgrund des Bildes ist die *Kreuzigungsszene*, genauer *zwei* Szenen von besonderer ikonischer Prägnanz: *Ecce homo* und Kreuzigung. Ich vermute (ohne das hier ausführen zu können), dass die Bildlichkeit der Kreuzesszene die ikonische Urimpression des Christentums geworden ist – weswegen der Gekreuzigte zum zentralen Bild wurde. Die Alternative zur emphatisch kataphatischen Bildtheorie (der Inkarnation) ist, zumindest in protestantischer Perspektive, eine apophatische: das Bild als prekäres, als brüchiges Phänomen zu sehen, deutlicher noch das Bild *als Riss* und *Bruch* zu verstehen, nicht als täuschend und teuflisch (wie Bucer etwa), auch nicht als diaphan und transparent auf Gott und alle Heiligen (wie das Tridentinum); sondern *weder – noch*: als ein widerständiges Medium, das auch ein Medium des Kultes und der Verehrung Gottes werden kann.

Es wäre zuviel zu sagen: im Bild wird Gott sichtbar. Das wäre wohl zu eindeutig kataphatisch und ließe die Bildkritik vermissen. Es wäre auch zuviel zu sagen: im Bild wird Gott verstellt und nur der Teufel sichtbar. Das wäre zu eindeutig negativ und ermangelte des Sinns für Bildlichkeit. Aber vielleicht kann man sagen: *im Bild bleibt Gott nicht unsichtbar*. Es ist ein Medium des Sichzeigens (in Materialität, Präsenz und Ereignis). „Denn die wahre Religiosität ist, gleichwie Gottes Allgegenwart an der Unsichtbarkeit kenntlich ist, eben an der Unsichtbarkeit kenntlich, d.h. sie ist nicht zu sehen“, notierte Kierkegaard.³⁹ Wenn das die pure Unsichtbarkeit meinte, wären weder Schöpfung noch Inkarnation und Kreuz bedacht – als indi-

³⁹ S. KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Gütersloh 1982, II, 183.

rekte Mitteilungen, oder bildhermeneutisch als indirekte *Darstellungen*. Wenn denn die Unsichtbarkeit *kennlich* werden soll, geht das nicht ohne Medien, zu denen auch das Bild zählt.

Der Protestantismus lutherischer Tradition hat sich etwas zu schnell damit beruhigt, dass Bilder *Adiaphora* seien, dienstbar zulässig, wenn sie zum Schmuck, zur Erinnerung und zur Pädagogik dienen.⁴⁰ Diese funktionale Integration verkennt die Eigendynamik des Bildes – wie sie sich oben am Beispiel Cranachs zeigte: Das Bild hat die Potenz zum Heilsmedium, nicht ohne latente Konkurrenz mit den Sakramenten. Und umgekehrt: Das Sakrament ist nicht nur Wort-, sondern auch Bildgeschehen, mit Performanz im Horizont von visueller Kultur. Dass und wie im Protestantismus *Bildkult* präsent ist – vorsichtiger: gestaltete Bildlichkeit des Kults präsent und wirksam – das zeigt sich am zentralen Kultbild: in Leib und Blut Christi im Abendmahl. Es sind sinnliche Präsenzmedien, in denen in, mit und unter dem Artefakt der Abendmahls-elemente der darin Präsenze verehrt wird. Wie sublimiert auch immer: Die Gabenbereitung ist eine Kultbildfabrikation. Und der Umgang mit den Gaben (Elevation, Anschauung) trägt Züge des Bildkultes. Was Protestanten den Bildergläubigen unterstellten und so delegierten wie exkludierten, ist doch noch präsent im Abendmahl – und daher nicht weniger klärungs- und kritikbedürftig.

Diese hermeneutische Vermutung wird natürlich Widerstand provozieren: ebenso wie die These vom Bildkult in der Torarollenverehrung. Aber beides sind Artefakte, die auch auf das Auge zielen. Es sind *ikonische Artefakte*, die nicht nur schmücken, erinnern und belehren, sondern die Präsenz Gottes verkörpern, im Wort wie im Abendmahl. Es sind daher ikonische Präsenzmedien, allerdings in sublimierter und verschwindender Sichtbarkeit (Präsenz im Entzug der Sichtbarkeit).

V. Rückblick

1. Die Frage des Bildes führt offensichtlich ‚beyond Biblical Theology‘ (es sei denn, die Biblische Theologie ginge diesen Weg mit).

⁴⁰ Vgl. M. CHEMNITZ, EXAMEN DECRETORVM CONCILII Tridentini. IN QVO EX SACRAE SCRIPturae norma, collatis etiam orthodoxis uerae & purioris Antiquitatis testimonijs ostenditur, qualia sint illa Decreta, & quo artificio sint composita, Prima pars: [Frankfurt am Main] 1566, Secunda pars: [Frankfurt 1566], Tertia pars: Frankfurt 1573, Quarta et postrema pars: Frankfurt 1573. Ich benutze die von Eduard Preuss besorgte Edition (Berlin 1861). Vgl. zur Bilderfrage ebd., 761B-797B. Vgl. dazu TH. KAUFMANN, Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum, in: BLICKLE u.a. (Hg.), Macht und Ohnmacht der Bilder, 407–454, 419.

2. Die Aufmerksamkeit auf die ikonischen Aspekte jüdischer wie christlicher Religion führt in Spannungen zur Oberflächensemantik der Schrift, maßgeblich des Bild(kult)verbotes.

3. Provoziert wird diese Aufmerksamkeit nicht allein, aber nicht zuletzt durch die *deskriptive* biblische Theologie in Gestalt der biblischen Archäologie: sofern sie ausgräbt, was nicht mehr sichtbar ist; sofern sie die Supplemente entdeckt und aufzeigt, die sprachlich nur noch in verwischten Spuren in der Schrift präsent sind.

4. An diesem Differenzthema von Bild und Schrift zeigt sich, dass mit einer universal- oder seinsgeschichtlichen Großtheorie, mit einer teleologischen und typologischen Kontinuitätsthese wenig gewonnen ist, weder deskriptiv noch normativ oder systematisch. Diese Differenz ist weder als höhere Identität (in einer Großgeschichte) noch als bloßer Gegensatz (von Bilderverbot und Sichtbarkeit Gottes im Bild) zu fassen und zu verstehen.

5. Die hermeneutische Arbeit an dieser Differenz führt in den Bedarf einer Neuorientierung über das Verhältnis von Bild und Schrift ebenso wie von Juden- und Christentum: Vorgeschlagen sei, sich in einer *Dialektik* zu orientieren und keine Teleologie oder Aufhebungsgeschichte (Bild in Wort in Begriff) zu unterstellen, sondern eine Geschichte von einander supplementierenden Medien. Das Verhältnis im Zentrum dieser Dialektik kann man als *Chiasmus* verstehen: von Bild und Schrift (die sich im Schriftbild, der Torarolle verkörpert; oder im sichtbaren Wort des Abendmahls).

6. ‚Nicht bei noch so großer Differenz eine immer noch größere Kontinuität, sondern eher bei noch so großer Kontinuität eine immer noch größere Differenz‘ wäre die apophatische Vermutung. Allerdings zeigt sich bei noch so großer Differenz eine immer noch erstaunlichere Verwandtschaft der Problemstellung und -bearbeitung.

7. Zum Verhältnis von Exegese und Systematik ist im vorigen etwas ausgeführt, das noch explizit benannt werden sollte: Systematik ist nicht einfach konsequente Exegese, Theologie daher auch als ‚biblische‘ unterbestimmt. Die Exegese wirft Fragen auf, die über sie hinausführen. Und die Systematik hat Probleme, die teils vorgegeben werden (exegetisch, historisch, gegenwärtig). Die *Bearbeitung* dieser Probleme ist jedoch mit exegetisch-historischen Mitteln *allein* nicht möglich (sollte das 2. Gebot gestrichen werden?). Aber es ist keineswegs so, dass der historische Befund von der Systematik mit Geltungsanspruch versehen würde, auf das dann gilt, was die Systematik sagt. Die exegetische Perspektive zeigt die Genese von Geltungen auf – und auch, was darin ausgeschlossen wurde, was *ebenso* zur komplexen Genese gehört und vielleicht doch noch Geltung beanspruchen kann. Die Systematik wird die eingespielten Geltungen entselbstverständlichen und in eigener Verantwortung auf die Vorgaben der Exegese zu antworten haben. Dazu war das vorige ein Versuch.

Abbildungsnachweise

Abbildungen 1-6: Aufnahmen des Autors (copyright: Philipp Stoellger).

Abbildung 7a: O. Keel/Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae) 134), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1992, 241, Abb. 220.

Abbildung 7b: Foto François Roulet, Bibel + Orient Museum Freiburg Schweiz (mit frdl. Erlaubnis von Christoph Uehlinger).

Sonderdruck aus:

Beyond Biblical Theologies

Herausgegeben von
Heinrich Assel
Stefan Beyerle
Christfried Böttrich



Mohr Siebeck 2012

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.

Inhaltsverzeichnis

HEINRICH ASSEL / STEFAN BEYERLE / CHRISTFRIED BÖTTRICH Vorwort.....	V
I. Forschungsperspektiven und Zugänge / History of Scholarship and Basic Approaches	
RUDOLF SMEND Der Greifswalder Julius Wellhausen und die Biblische Theologie	3
STEFAN BEYERLE „Beyond“ – Grenzbeschreibungen zur Biblischen Theologie	19
CHRISTFRIED BÖTTRICH Der Raum zwischen den Testamenten	53
HEINRICH ASSEL Den Text der Menschwerdung lesen lernen. Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie	75
II. Kontroversen / Controversies	
GÖSTA HALLONSTEN Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. „Jesus von Nazareth“: spirituelle Auslegung und kritische Anfragen.....	139
GEORG PFLEIDERER Ausbruchsversuche aus der Moderne. Zur Problematik der kerygmatischen Programmatik Biblischer Theologie.....	155
ULRIKE MITTMANN Die neutestamentliche Rezeption von Ps 2 und Ps 110 (109 LXX) als Prüfstein einer gesamtbiblischen Hermeneutik und Exegese. Hartmut Geses traditionsgeschichtlicher Ansatz in der Diskussion	183

JOHN J. COLLINS
Biblical Theology Between Apologetics and Criticism.....223

JOHN BARTON
(Pan-)Biblical Theology in the German- and English-speaking
Worlds: A Comparison243

III. Fundamente / Fundaments

1. *Namen und Gültigkeit / Names and Validity*

TOMAS BOKEDAL
Notes on the *Nomina Sacra* and Biblical Interpretation263

GREGOR REICHENBACH
Zur Gültigkeit biblischer Texte.....297

2. *Der Psalter als „Kleine Biblia“ / Psalms as „Kleine Biblia“*

CORINNA KÖRTING
Israel und die Völker im Lobpreis. Ein Beitrag zur Theologie
der Hebräischen Bibel und zur Biblischen Theologie303

EVA HARASTA
Between Prayer and Action: Psalm 22 as Orientation and Formation
of Dogmatic Thinking321

3. *Der Text als Fundament Biblischer Theologie / Text as Fundament of a Biblical Theology*

MICHAEL COORS
The Fragmentation of Theology at the Limit of the Text
The Theological Reading of the Bible Beyond Biblical Theologies
in the Works of Karl Barth and Johann Andreas Quenstedt335

STEFAN SCHORCH
Which Bible, Whose Text? Biblical Theologies in Light of
the Textual History of the Hebrew Bible359

4. *Themen und Motive / Themes and Motifs*

JOEL S. KAMINSKY
The Hebrew Bible's Theology of Election and the Problem
of Universalism.....375

ANATHEA PORTIER-YOUNG
Drinking the Cup of Horror and Gnawing on Its Shards:
Biblical Theology Through Biblical Violence, Not Around It387

ECKART DAVID SCHMIDT
Heiligung: Implikationen in 2Thess im Anschluss an 1Thess.....409

5. *Theologische Paradigmen / Theological Paradigms*

HANS-CHRISTOPH ASKANI
Zeugnis ohne Ende? Zur Konfiguration von Gabe, Zeugnis und Stil.....433

PHILIPP STOELLGER
Biblische Theologie – in bildtheoretischer Perspektive:
,Bild‘ als Beispiel einer Hermeneutik der Differenz.....455

MICHAEL WELKER
Theological Realism and Biblical Theology483

IV. Perspektiven jenseits des Kanons / Perspectives Beyond the Canon

PETRA VON GEMÜNDEN
Die Fremdheit der Bibel wahrnehmen – der kulturanthropologische
Beitrag zur Exegese497

BEATE EGO
Abrahams Jugendgeschichte in der Literatur des frühen Judentums –
Ein Paradigma theologischer Rezeptionskonzepte in der Antike531

JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN
The Book of Jubilees and the Genesis Apocryphon as Examples
of the Rewriting of Authoritative Texts in Early Judaism:
The Case of Abram and Sarai's Stay in Egypt (Gen 12:9–13:4)545

FERDINAND R. PROSTMEIER
Einfache Wahrheit? Schrift und christliche Theologie
im zweiten Jahrhundert577

ENNO EDZARD POPKES
The Gospel of Thomas within Early Christian History:
A Theological Appreciation and Discussion.....609