



**Avalos, Hector**

***The End of Biblical Studies***

Amherst, N.Y.: Prometheus, 2007. Pp. 399. Hardcover.  
\$32.00. ISBN 1591025362.

Ulrich H. J. Körtner  
University of Vienna  
Vienna, Austria

Dieses Buch zeichnet ein düsteres Bild der biblischen Exegese. Hector Avalos, Associate Professor of Religious Studies an der Iowa State University, hat freilich keine bloße Bestandsaufnahme, sondern eine Abrechnung geschrieben. Das durchaus lesenswerte und gut lesbare Buch schlägt einen feindseligen Grundton an und ist von einem missionarischen Eifer getrieben, der an die religionsfeindliche Militanz der Brights-Bewegung erinnert. Religion ist für Avalos, der sich selbst als säkularen Humanisten bezeichnet, grundsätzlich ein pathologisches Phänomen. „I see my goal as no different from physicians, whose goal of ending human illness would lead to their eventual unemployment. The same holds true for me“ (25). Was Avalos anstrebt, „is liberation from the very idea that *any* sacred text should be an authority for modern human existence“ (342). In letzter Konsequenz plädiert der Autor also nicht nur für das Ende von „biblical studies“, sondern überhaupt für das Ende von „religious studies“ und selbstverständlich auch für das Ende christlicher Theologie.

Die These vom wünschenswerten Ende biblischer Studien ist freilich nicht das Ergebnis einer nüchternen wissenschaftlichen Analyse, sondern die weltanschauliche Prämisse des Buches. „The letter can kill. That is why the only mission of biblical studies should be to end biblical studies as we know it“ (342). Abweichende Positionen werden als

„religionism“ (80–83 u.ö.) abqualifiziert; Religion, zumal diejenige des alttestamentlichen Israel und des neutestamentlichen Christentums als inhumane Ideologie denunziert. Der Anti-Religionismus und die Einseitigkeit, mit welcher der Autor der Bibel Gewaltverherrlichung und Intoleranz gegenüber Andersgläubigen vorwirft und als Quelle der Inhumanität und als Hindernis für den Fortschritt der Menschheit geißelt (29; 237–40; 321), sind freilich selbst eine Ideologie, was den wissenschaftlichen Wert der Studie erheblich mindert. Avalos' Behauptung, im Unterschied zu allen Weltanschauungen sei seine Position „not hegemonic“, welche dekretiert, „religious pluralism is good so long as it does not interfere with secular humanism' goals“ (26), ist ein schönes Beispiel für einen performativen Widerspruch.

Manches an seiner Kritik wird verständlich, wenn man das Buch in den US-amerikanischen Kontext einordnet. Avalos' Abrechnung mit der biblischen Exegese ist zugleich eine Abrechnung mit ihrer nordamerikanischen Infrastruktur und speziell mit der Society of Biblical Literature (307–24) sowie mit der amerikanischen Medienlandschaft (325–37). Auch seine Kritik an literarischer Hermeneutik („literary criticism“) und „new criticism“ (219–47) formuliert Avalos vor dem Hintergrund der nordamerikanischen Auseinandersetzungen um die Stellung der Bibel als Unterrichtsgegenstand in öffentlichen Schulen (234–37). Seine Polemik gegen rezeptionsästhetische Konzepte biblischer Hermeneutik ist freilich ein gutes Beispiel für die extreme Einseitigkeit des Buches. Berechtigt ist die Kritik von Avalos am starken Einfluss des Fundamentalismus auf die nordamerikanische Exegese (38 u.ö.) sowie am Kreationismus (186). Gegen seine eigene wissenschaftstheoretische Position des Naturalismus (186f) bzw. eines „frankly presuppositional positivism“ (114) gibt es freilich ebenfalls gewichtige Einwände, die Avalos aber unerwähnt lässt. Dennoch lohnt sich die Auseinandersetzung mit diesem Buch, dessen Analysen trotz ihrer ideologischen Voreingenommenheit streckenweise scharfsichtig sind und auf tatsächlich bestehende Grundlagenprobleme und Aporien moderner Exegese aufmerksam machen.

Das Buch, dessen Grundideen bereits in einem 2006 erschienenen Online-Artikel formuliert worden sind („The Ideology of the SBL and the Demise of an Academic Profession“, <http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=520>, vgl. 319) gliedert sich in zwei Teile. Der erste Hauptteil (35–287) unterzieht die einzelnen exegetischen Disziplinen und Forschungsfelder einer Fundamentalkritik, der zweite Hauptteil (289–342) untersucht die (nordamerikanische) Infrastruktur biblischer Studien. Im Anhang werden die wichtigsten amerikanischen Bibelübersetzungen vorgestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Namens- und Sachregister, ein Register biblischer und außerbiblischer Schriften sowie ein Index ausgewählter fremdsprachiger Begriffe und Redewendungen runden das Buch ab.

Im 1. Kapitel (37–63) übt Avalos Kritik an modernen Bibelübersetzungen und ihren theologischen Grundentscheidungen. Im Einzelnen ist seine Kritik durchaus berechtigt. Auch im deutschsprachigen Raum gibt es derzeit eine scharfe Kontroverse über Zielsetzungen, Methoden und hermeneutische Prämissen von Bibelübersetzungen, ausgelöst durch die „Bibel in gerechter Sprache“ (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh<sup>3</sup>2007). Avalos' Kritik an der „political correctness“ mancher Bibelübersetzungen sowie an theologisch motivierten Bestrebungen, Härten und Widerständigkeiten biblischer Texte abzumildern oder zu verschleiern, verdient Zustimmung. Selbst die Rezitation eines Textes in seiner Originalsprache ist immer schon eine Form der Übersetzung und Applikation. Es kommt nur darauf an, sich diesen Sachverhalt hermeneutisch bewusst zu machen und die methodischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Dass es sich bei sämtlichen Bibelübersetzungen lediglich um eine Art Disneyland handelt, „hiding the fact that all biblical translations are illusions constructed by translators“ (58), ist eine überzogene Behauptung. Ein überzeugendes Beispiel für eine gelungene und keinesfalls „lügende“ Bibelübersetzung ist im deutschsprachigen Bereich die neue „Zürcher Bibel“ (Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel beim TVZ: Zürich 2007). Will Avalos etwa die Unübersetzbarkeit biblischer Texte behaupten? Das wäre doch Unfug.

Das 2. Kapitel (65–108) rechnet mit der Textkritik ab. Wiederum verdienen manche von Avalos' Einwänden gegen die Idee eines Urtextes Zustimmung. Tatsächlich gibt es nicht *die* eine Bibel oder *den* Kanon, sondern verschiedene Varianten desselben, hinter denen unterschiedliche theologische Programme stehen. Auch bleibt die Idee eines Originaltextes eine Fiktion, wie Avalos überzeugend nachweist—aber auch vor ihm doch längst bekannt war. Zustimmung verdient seine Kritik an fundamentalistischen Versuchen, die Textkritik für die Idee der Verbalinspiration zu instrumentalisieren. Tatsächlich ist doch gerade die Textkritik ein wesentliches Argument *gegen* eine fundamentalistische Schriftlehre. Die Einsicht in die Konstruktivität jedes Ausgangstextes ist aber doch kein genereller Einwand gegen Textkritik, sondern führt nur zu einem neuen hermeneutischen Verständnis ihrer Funktion, freilich auch ihrer Aporien.

Die Seriosität der biblischen Archäologie steht im 3. Kapitel (109–84) auf dem Prüfstand. Der Hauptgegner ist in diesem Fall William G. Dever, doch kommt die biblische Archäologie bei Avalos insgesamt schlecht weg. Die erkenntnistheoretischen Prämissen wissenschaftlicher Geschichtsschreibung sind Gegenstand einer breiten Debatte. An verschiedenen Beispielen weist Avalos nach, wie theologische oder auch politische Interessen die historische Erkenntnis auf dem Feld der biblischen Archäologie beeinflussen. Begriffe wie „Fakten“, „Wissen“ und „Beweis“ sind in der Tat sorgfältig zu verwenden. Die Haltlosigkeit mancher Versuche, die Historizität biblischer Erzählungen mit Hilfe der Archäologie zu beweisen, ist evident. Auch ist die Parallele, die Avalos zwischen der alttestamentlichen Davidserzählung und der Artussage zieht, nicht von der

Hand zu weisen. Es fragt sich aber, welche Schlüsse man aus diesem Vergleich ziehen soll. Dass David eine gänzlich unhistorische Gestalt war, ist damit noch nicht erwiesen, und dass die biblische Archäologie insgesamt nur dazu beigetragen hat „to bury the Bible“ (163), kann bloß behaupten, wer den religiösen Geltungsanspruch biblischer Texte auf ihre Zuverlässigkeit als historische Quelle reduziert. Selbst wenn die Daviderzählung wie schon die Vätererzählungen oder die Exoduserzählungen größtenteils sagenhafte Züge tragen, ist damit doch nicht über die Wahrheit des von ihnen bezeugten Glaubens entschieden. Will man aber die biblischen Schriften als literarische Texte würdigen, so bleibt die Archäologie zumindest insofern wichtig, als auch die von ihr zutage geförderten Funde als Texte zu verstehen sind—nicht nur im Fall von Handschriften oder Inschriften, sondern auch im Fall von materiellen Artefakten—die sich sinnvoll in den Prozess der Interpretation biblischer Texte einbeziehen lassen. Jedenfalls gilt dies für ein semiotisches Verständnis archäologischer Funde.

Kapitel 4 (185–218) widmet sich dem Problem des historischen Jesus und analysiert die Ergebnisse und Aporien des „Third Quest“. Die Kritik von Avalos ist über weite Strecken berechtigt. Sie zeigt, dass die Jesusforschung in den letzten Jahrzehnten über die Fragestellungen und Ergebnisse des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wirklich hinausgekommen ist. Ja, man wird feststellen müssen, dass das Problembewusstsein des „Third Quest“ teilweise hinter den Diskussionsstand der 50er und 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zurückfällt. Erstaunlicherweise geht Avalos allerdings auf die ältere Debatte über den historischen Jesus innerhalb der Bultmann-Schule nicht ein. Auch fehlt jede Auseinandersetzung mit Bultmann selbst. Negativ bleibt Avalos einer Jesulogie im Stil der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verhaftet, steht und fällt für ihn doch die Relevanz der Person Jesu mit der Faktenlage der historischen Jesusforschung. „Scholars should be helping end human dependence on the words and deeds of a man who cannot be shown to be any more special, wise, or ethical than many other people we can name“ (212). Die Konstitutionsbedingungen einer *Christologie*, wie sie allen neutestamentlichen Schriften und insbesondere denjenigen des Paulus zugrunde liegen, bleiben dabei völlig unbegriffen. Für Paulus oder das Johannesevangelium ebenso wie für Bultmann sind eben nicht historisch gesicherte Worte und Taten Jesu, sondern ist sein Tod am Kreuz das entscheidende historische Faktum. Das „Wort vom Kreuz“ (I Kor 1,18) aber ist kein historischer Bericht, sondern ein Kerygma mit existentieller Bedeutung für diejenigen, die sich davon angedredet wissen. Biblische Studien sollten sich wieder mehr auf die Analyse dieses Kerygmas statt auf die in der Tat unfruchtbare Suche nach dem historischen Jesus konzentrieren.

Das 5. Kapitel (219–47) unterzieht den „literary criticism“ oder „new criticism“ und verwandte Ansätze biblischer Hermeneutik einer fundamentalen Kritik. Sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit Avalos' Kritik biblischer Theologie, die er im 6.

Kapitel (249–87) entfaltet. Daher sollen diese beiden Kapitel gemeinsam diskutiert werden. Versuche, die Autorität biblischer Hermeneutik durch den Nachweis ihrer ästhetischen Qualität zu begründen, sind eine fragwürdige Form von Apologetik, wie Avalos zu Recht bemängelt. Derartige Beweisführungen basieren auf der platonischen Trias des Wahren, Schönen und Guten, die einen großen Einfluss auf die Geschichte christlicher Theologie ausgeübt hat. Sie reichen bis in die altprotestantische Orthodoxie, welche nicht nur das Alter der Bibel und die Göttlichkeit der in ihnen geschilderten Wunder, sondern auch die Hoheit ihres Inhalts zu den inneren Kriterien für die Autorität der Schrift zählte. Von ihnen unterschied man die äußeren Kennzeichen wie z.B. die Bezeugung der Schrift und ihrer Glaubwürdigkeit durch die Kirche. Im Gefälle des Neuen Testaments und seiner Botschaft vom gekreuzigten Christus liegt freilich eine „Ästhetik des Hässlichen“, von der in anderem Kontext der Hegelschüler Karl Rosenkranz (1853) gesprochen hat. Zum *Skandalon* und zur *Torheit* des Wortes vom Kreuz gehört durchaus eine ihm entsprechende Ästhetik, wie Paulus am Mangel seiner eigenen rhetorischen Künste verdeutlicht, die ihm seine Gegner in Korinth zum Vorwurf gemacht haben (II Kor 11,6; vgl. I Kor 2,1–5). Dass die biblischen Texte keineswegs aller sonstigen Literatur der Religions- und Kulturgeschichte ästhetisch überlegen sind, kann theologisch gerade im Sinne der paulinischen Aussagen gedeutet werden, dass der Schatz der Gotteserkenntnis den Glaubenden in *irdenen* Gefäßen gegeben ist (II Kor 4,7). Zu ihnen gehören auch die dem modernen ethischen Bewusstsein anstößigen Passagen der Bibel, auf die Avalos immer wieder hinweist (237–40 u.ö.). Als neutraler Begriff aber ist Ästhetik nicht mit einer Theorie der Schönheit gleichzusetzen, sondern die Bezeichnung für eine umfassende Theorie der Wahrnehmung. In diesem Sinne wird der Begriff auch in weiten Bereichen der literarischen Hermeneutik und der Rezeptionsästhetik verwendet. Avalos befasst sich nur mit einem kleinen Ausschnitt der Diskussion und vermittelt insofern ein verzerrtes Bild vom Stand der Forschung. Auch sind es keineswegs nur religiöse Apologeten, die sich mit der Bibel unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten beschäftigten. Man denke nur an die Monographien von Jack Miles („*God. A Biography*“, Knopf: New York 1995; *Christ. A Crisis in the Life of God*, Knopf: New York 2001), die zu internationalen Bestsellern wurden, was wohl nicht ganz zu der Behauptung von Avalos über die angebliche Irrelevanz biblischer Studien und der biblischen Texte in der Gegenwart passt.

Auch die Kritik an der „Bibliolatrie“ moderner Spielarten einer christlichen und jüdischen biblischen Theologie, am „canonical approach“ und am „reader-response-criticism“ in Kapitel 6 beruht auf einem fundamentalen Missverständnis, genauer gesagt auf einer mangelhaften Unterscheidung zwischen der religiösen Applikation biblischer Texte durch den einzelnen Leser oder durch die verschiedenen Interpretationsgemeinschaften und einer literaturwissenschaftlichen Analyse solcher Applikationsvorgänge auf

der Metaebene. Als Akt des Glaubens ist die Applikation biblischer Texte keine wissenschaftliche Interpretation. Wohl aber kann die wissenschaftliche Exegese die Polysemie biblischer Texte methodisch analysieren und dazu beitragen, im Sinne Umberto Ecos zwischen Interpretation und Überinterpretation zu unterscheiden. Die metatheoretische Analyse der Vielfalt biblischer Interpretationen, die schon der biblischen Texte selbst und den in ihnen bestehenden intertextuellen Relationen inhärent ist, dient gerade der Entschärfung des Konflikts der Interpretationen (Paul Ricoeur), der als solcher unvermeidbar ist. Eine pluralisierende Exegese fördert nicht nur den Dialog der Religionen, sondern hat einen emanzipatorischen und aufklärerischen Effekt, wie er doch Avalos selbst am Herzen liegt. Im Unterschied zu Avalos kann sie freilich das emanzipatorische und lebensfördernde Potential der Religion würdigen—ohne ihre Ambivalenzen leugnen zu müssen. So versteht z.B. der italienische Philosoph Giovanni Vattimo, der sich selbst als einen „Halbgläubigen“ bezeichnet, die moderne Hermeneutik nicht als Antithese zum Christentum, sondern als dessen innere Konsequenz. Derartige Töne und Zwischentöne gehen bei Avalos leider völlig unter.

Der zweite Hauptteil beginnt mit einer Bestandsaufnahme der biblischen Studien an US-amerikanischen Universitäten im 7. Kapitel (291–305). Das stereotype Urteil lautet, dass auch an Amerikas Elitehochschulen noch immer „Religionisten“ am Werke sind, die, wie das 8. Kapitel (307–24) beklagt, auch in der Society of Biblical Literature den Ton angeben, was sich wiederum gut in den „media-publishing complex“ einfügt, den Avalos im 9. Kapitel (325–37) unter die Lupe nimmt. Seine im Stil einer Enthüllungsreportage geschriebene Analyse der bibelwissenschaftlichen Infrastruktur in den USA hat freilich Züge einer Verschwörungstheorie.

Die Schlussfolgerungen, zu denen Avalos im 10. Kapitel (339–42) gelangt, können nach der Lektüre natürlich nicht mehr überraschen. Das Ergebnis stand für den Autor im Grund schon am Anfang des Buches fest. Er möchte den Menschen helfen, sich zu einer „post scriptural society“ zu entwickeln und gleichzeitig ein Anwalt für tausende andere Texte sein, ebenso oder besser als die Bibel eine mögliche Quelle von Weisheit, Schönheit und sonstiger Lehren zu sein (341). Den Nutzen und Nachteil biblischer Studien für das Leben bemisst Avalos nicht nur anhand seiner eigenen ethischen Maßstäbe und seiner Auffassung von wahren Humanismus, sondern auch an der empirischen Relevanz der Bibel im Leben gläubiger Christen und der modernen Kultur. Die Befunde, auf die Avalos sich beruft, sind negativ. Selbst Gläubige lesen laut Umfragen, die Avalos zitiert, heute kaum noch oder nur sehr selektiv die Bibel. Versuche, Menschen die Bibel wieder näher zu bringen, lehnt Avalos selbstverständlich ab. Faktizität und Geltung verwechselnd gelangt er so zu der utilitaristischen Forderung öffentliche Gelder sinnvoller einzusetzen als für exegetische Lehrstühle.

Die empirische Basis für seine wissenschaftspolitischen Forderungen ist allerdings dünn. Selbst wenn man einen agnostischen Standpunkt einnimmt, gibt es doch kulturwissenschaftlich gute Gründe, auch an staatlichen Universitäten weiter biblische Studien zu betreiben. Für Jack Miles, der keineswegs von einem „religionistischen“ Standpunkt aus argumentiert, ist es nicht entscheidend, ob die antiken Verfasser, welche die Bibel schrieben, „Gott schufen oder lediglich aufschrieben, was ihnen Gott von sich offenbart hatte“. Literarisch gesehen ist ihr Werk jedenfalls „ein überwältigender Erfolg gewesen. Seit zweitausend Jahren wird es jedoch jede Woche einer Hörerschaft vorgelesen, die es mit äußerster Ernsthaftigkeit aufnimmt und die gewissenhaft bestrebt ist, seinen Einfluß auf sie zu verstärken. Hierin ist dieses Werk gewiß einzigartig in der abendländischen Literatur und wahrscheinlich einzigartig in der Literatur überhaupt“ (dt. Übersetzung, Hanser: München 1996, 15). Schon deshalb ist es von Avalos wohl etwas voreilig, das Ende der biblischen Studien zu verkündigen.