

Kügler, Joachim

Das Neue Testament (und der biblische Kanon) als Problem und Chance für Demokratie

In:

Thomas Laubach und Stefan Huber (Hrsg.), Braucht Demokratie Religion? : Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa, Bamberg: University of Bamberg Press, S. 109-125. 2025. DOI: 10.20378/irb-108272

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-109893

Datum der Veröffentlichung: 28.08.2025

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Das Neue Testament (und der biblische Kanon) als Problem und Chance für Demokratie

Joachim Kügler

Einleitung

Die Idee, dass ausgerechnet Religion hilfreich sein könnte, für Konstitution und Erhalt einer demokratischen Ordnung, ist seit der Aufklärung eher überraschend – zumindest für jenen Strang aufklärerischen Denkens, der sich der Tradition Voltaires verpflichtet fühlt und seinen Schlachtruf „écrasez l’infâme!“ nicht vergessen hat (vgl. Binoche 2018:59-104). Selbst philosophisch wenig Interessierte dürfte es – etwa mit Blick auf den heutigen Iran, die MAGA-Bewegung in den USA u.ä. – ziemlich schwerfallen, der Religion ohne weiteres einen Beitrag zu Demokratie, Freiheit und Menschenwürde¹ zuzugestehen, und auch für die menschenrechtsorientierte Entwicklung in nachkolonialen Gesellschaften Afrikas ist die ‚Biblizierung‘ des öffentlichen Diskurses ein großes Problem (vgl. Gunda/Kügler 2012; Machingura 2012; Gunda 2015).

Andererseits darf man an den Beitrag der Befreiungstheologie zur Überwindung von diktatorischen Regimen in Lateinamerika erinnern. Oder auch an die katholische „Rosenkranzrevolution“, die dem Marcos-Regime auf den Philippinen ein Ende bereitete. Offensichtlich kann Religion

¹ Die Trias „Demokratie, Freiheit und Menschenwürde“ soll verdeutlichen, dass es hier nicht nur um die Herrschaft der Mehrheit geht, sondern um eine Konstruktion, die zugleich die Menschenrechte von Minderheiten schützt. Wenn im Folgenden der Demokratiebegriff aus rein praktischen Gründen alleinstehend verwendet wird, so ist doch stets diese menschenrechtsbasierte Definition von Demokratie gemeint und nicht die Tyrannei einer Mehrheit.

nicht generell und „an sich“ als pro- oder anti-demokratischer Faktor wahrgenommen werden. Vielmehr kommt es auf die konkrete Ausformung religiöser Haltungen in bestimmten Religionsgemeinschaften an. Wie solche Muster im christlichen Bereich aussehen können und welche Rolle dabei das Neue Testament (und die Bibel insgesamt)² spielen – darum soll es in diesem Beitrag gehen. Die Frage danach, welche Form von Religion Demokratie braucht, kommt dabei dem Kerngeschäft der Theologie sehr nahe. Entgegen landläufigem und auch im Vatikan verbreiteten Missverständnis hat sie nämlich nicht die Aufgabe, Religion, das Christentum oder die katholische Lehre zu verteidigen, sondern sie arbeitet *religionskritisch*, hat sie doch die Aufgabe, gegen falsche Darstellungen Gottes und ihrer³ Macht vorzugehen. Das ist notwendig, weil jede Form der Religion zwischen Blasphemie und Gotteserfahrung bzw. Offenbarung taumelt; ist Religion doch theologisch gesehen nicht mehr und nicht weniger als eine Gabe Gottes, sich ihr zu entziehen, ohne den Kontakt mit ihm zu verlieren (vgl. Kügler 2016). Religiöse Gegenstände, Texte, Haltungen und Handlungen sind Denkmäler (im Modus der Blasphemie: Kenotaphe) des Mysteriums, das gewöhnlich Gott genannt wird.

Entsprechend der fachlichen Ausrichtung des Autors wird im Folgenden der Fokus auf das Neue Testament und den biblischen Kanon gerichtet sein, was angesichts des weltweit verbreiteten Biblizismus besonders spannend ist. Bei der Frage nach der Beziehung von neutestamentlichen/biblischen Konzepten zu demokratischen Entwürfen von Staat und Gesellschaft werden unter dem Punkt „Semantik“ zunächst inhaltliche Fragen gestellt, nämlich ob neutestamentliche Botschaften inhaltlich überhaupt mit demokratischem Denken vereinbar sind. Als „Pragmatik“ wird die – überwiegend demokratiefeindliche – Benutzung des biblischen Kanons durch christliche Religionsgemeinschaften diskutiert.

² Aufgrund der Überzeugung, dass die neutestamentlichen Texte ohne das Alte Testament (AT) nicht verständlich sind, greife ich immer wieder auf alttestamentliche Schriften und den biblischen Kanon insgesamt zurück. Mit „AT“ meine ich nicht einfach die Hebräische Bibel, sondern jene Gruppe von Schriften, die als deren Übersetzung entstanden ist und – um zusätzliche Texte erweitert – von den christlichen Kirchen als erster Teil ihres biblischen Kanons benutzt wird.

³ Ich gebrauche in Bezug auf Gott die Personalpronomen *promisk*, um die Gewohnheit, Gott männlich zu imaginieren, sprachlich etwas aufzurauen. Vgl. Kügler 2023, 120-125.

Abschließend sollen dann einige hermeneutische Überlegungen den Blick für mögliche Lösungen öffnen.

Semantische Aspekte

1. Die Leitidee der neutestamentlichen Schriften ist monarchisch:
Königsherrschaft Gottes

Der Zentralbegriff der Lehre Jesu und der synoptischen Evangelien ist die *basileia tou theou*, also die Königsherrschaft Gottes. Die üblichen Übersetzungen „Reich Gottes“ oder „Himmelreich“ oder „Gottesherrschaft“ sind in diesem Punkt ungenau. Es geht nicht um ein Reich, in dem Menschen mit Gott „auf Augenhöhe“ leben können, sondern darum, dass Gott im Himmel und auf Erden als König herrscht. Zwar wird in der Jesustradition immer wieder betont, dass in der göttlichen Monarchie die Menschen ihre Freiheit finden, aber diese Freiheit wird eben nicht als eine Freiheit im aufklärerischen Sinne konzipiert, sondern ganz im antiken Sinne als Herrschaftswechsel (vgl. Kügler 1998). Die menschliche Freiheit besteht in der Befreiung von einem bösen Herrn, dessen Herrschaft zum Tod der Untergebenen führt, hin zu einem guten Herrn, der seine Untergebenen liebt und ihnen Leben schenkt. Das ist angesichts der Monarchie als Normalfall antiker Herrschaftsformen nicht anders zu erwarten. Hinzukommt, dass die Demokratie als Herrschaft des Volkes de facto nirgendwo existierte und die viel gerühmte griechische Demokratie nicht mehr war als die Herrschaft der freien Männer mit Bürgerrecht. Frauen, Zugezogene und Versklavte waren von der Mitwirkung an der Herrschaft generell ausgeschlossen. Auch im Falle der römischen Republik ging es um die Dominanz der Oberschichtmänner. Auch da waren Frauen, Zugezogene und Versklavte ausgeschlossen, zusätzlich wurden aber auch noch die römischen Unterschichtmänner diskriminiert, da ihre Mitbestimmung bei Wahlen von ihrem Patron abhängig war, der seinen Klienten in der Regel vorgab, wie sie zu wählen hatten. Insgesamt gesehen, waren griechische Polis-Demokratie und römische Republik also

keinesfalls die Herrschaft „aller“, sondern Regierungsformen, die im Wesentlichen die Dominanz der männlichen Oberschicht-Peers sicherte.⁴

„Die Ideale der Republik waren eben nicht Bollwerk allgemeiner Freiheit, sondern sicherten die Privilegien der Optimaten. Die Freiheit der Aristokraten war ganz und gar nicht die Freiheit des Volkes“ (Kügler 1998, 38).

In der Zeit Jesu und der Autoren der neutestamentlichen Schriften ist aber ohnehin die politische Realität des Reiches eine monarchische – republikanische Fassadenpflege hin oder her. Es ist also nicht überraschend, wenn monarchisches Denken auch in den durchaus diversen jüdischen Weltbildern der hellenistisch-römischen Zeit zu den Basisannahmen gehörte, und eine göttliche Monarchie den Rahmenmythos für das gesamte Fühlen, Denken und Handeln Jesu und seiner Bewegung bildet. Das ist auch bei jüdischen Zeitgenossen so und auch bei Jupiter- oder Zeus-Verehrern. Selbst wenn der Begriff *basileia tou theou* nur in den synoptischen⁵ Evangelien vermehrt auftritt, sind monarchische Gottes- und Christusbilder im Neuen Testament die Regel.

Die Frage ist nun, ob der monarchische Charakter des zentralen Erlösungs- und Heilsbegriffs der Jesustradition etwas rein Zeitgebundenes darstellt, das in der heutigen christlichen Adaption vernachlässigt werden kann. Das impliziert die zweite, ebenso heikle Frage, ob eine christliche Religionsform vorstellbar ist, die ihren Gott nicht als höchste, wesenhaft von den Menschen verschiedene Macht konzipiert und das Verhältnis von Gott und Mensch anders denken kann, denn als radikale Unterordnung und Abhängigkeit des Geschöpfes. Dazu später mehr.

Neutestamentliche Texte denken jedenfalls durchgängig hierarchisch: Gott ist die höchste Macht und seine Königsherrschaft ist der Inbegriff von Freiheit und Frieden, von gelungenem Leben. Diese höchste Macht

⁴ Veyne (1988, 603-632) weist darauf hin, dass die „Radikalmonarchisten“ unter den Kaisern (z.B. Gaius und Nero) besonders beliebt bei den breiten Massen waren, weil sie ihnen zumindest das Gefühl gaben, dass unterhalb des Gott-Kaisers alle untergebenen Menschen gleich waren. Vgl. Kügler 1998, 36-40.

⁵ Für Nichttheolog:innen sei gesagt, dass es sich bei den synoptischen Evangelien um Markus, Matthäus und Lukas handelt, wobei nach der derzeitigen Standardtheorie das Markusevangelium das älteste ist und von den andern beiden als Quelle benutzt wurde – zusammen mit einer zweiten Quelle („Logienquelle“), die nicht mehr eigenständig überliefert ist.

vergegenwärtigt der auferstanden-erhöhte Christus-Gottessohn, wobei der gottgleiche Status in den Evangelien oft schon auf den irdischen Jesus übertragen wird. Seinen Weisungen zu folgen, definiert die Haltung und das Handeln der Glaubenden. Dieses hierarchische Modell wird zwar nie⁶ auf die irdischen Herrschaftsformen des römischen Reiches übertragen, aber schon in den späteren Schriften des Neuen Testaments werden Übertragungen auf kirchliche Strukturen erkennbar und die höchste Macht als Begründung für kirchliche Herrschaft benutzt. Das ist im Johannesevangelium (vgl. Kügler 2003) ebenso erkennbar wie in den deuteropaulinischen Briefen (Wagener 1994; Merz 2004). Vorbote dafür finden sich allerdings auch in den unbestritten echten Paulusbriefen, weil ja etwa Paulus seine besondere Stellung gegenüber den Gemeinden nicht aus einer Beauftragung durch die Gemeinde als Leib Christi ableitet, sondern seine Apostelautorität unmittelbar von Christus als dem himmlischen Herrn verliehen sieht (vgl. Gerber 2012, 35-42).

2. Selbst egalitäre Ansätze beziehen sich *exklusiv* auf die *Glaubenden*.

Nun muss man allerdings auch bedenken, dass besonders Paulus, aber auch die Evangelien, zum Teil radikal egalitäre Konzepte vertreten, die die patriarchalen Herrschaftsformen infrage stellen oder sogar aufbrechen. Gerade bei Paulus ist das immer wieder zu sehen, wobei Gal 3,26-28 wohl die berühmteste Textstelle ist. Dort wird – in Fortschreibung eines älteren Bekenntnisses der antiochenischen Christus-Gemeinde – behauptet, dass „in Christus“, also innerhalb der Gemeinde als „Leib Christi“ die üblichen gesellschaftlichen Hierarchien (Religion/ Ethnos, Rechtstatus und Geschlecht) aufgehoben seien (vgl. Gielen/Kügler 2014, 183-202). Weil alle Glaubenden königliche „Söhne Gottes“ sind, gibt es eine radikale Gleichheit unter ihnen. Ähnliche egalitäre Konzepte gibt es auch in der synoptischen Tradition (vgl. Mt 23,8-10) und im johanneischen Bereich (vgl. Joh 17,21-23) – ja sie sind für das frühe Christentum charakteristisch. Es ist freilich festzuhalten, dass selbst beim „Universal-Apostel“ Paulus, der sich zu allen Menschen gesandt sieht, kein

⁶ Eventuell kann Röm 13,1-7 als Ausnahme gelten, aber das ist durchaus strittig. Vgl. Bornmann 2006: 40-56.

universalistisches Gleichheitskonzept vorliegt – jedenfalls kein positives. Eine wirklich universalistische Gleichheit aller Menschen gibt es bei Paulus nur im negativen Sinne. So stellt er in Röm 3,8-18 fest, dass alle unter der Herrschaft der Sünde leben und der Erlösung bedürfen. Ob aus einer solchen Bedürftigkeitsgleichheit eine demokratiekompatible Anthropologie ableitbar ist, wäre systematisch-theologisch zu klären, aber das liegt jenseits meiner Kompetenzen. Eindeutig ist jedenfalls, dass die fundamentale Gleichheit aller „in Christus“ exakt auf jene beschränkt ist, die durch Glaube und Taufe in den Messias-Leib eingefügt wurden. Nur die Heilsbedürftigkeit und das Heilsangebot sind bei Paulus universal, die Verwirklichung der Erlösung aber gerade nicht – jedenfalls nicht in der irdischen Geschichte.⁷

3. Auch egalitäre Konzepte inkludieren stets die völlige *Unterordnung* unter die Macht *Gottes*.

Wie oben herausgestellt, ist die Leitidee des frühen Christentums eine monarchische, die Gott als Souverän von Welt und Geschichte charakterisiert und die Durchsetzung seiner Königsmacht erhofft. Das bedeutet auch, dass alle egalitären Konzepte, die sich in neutestamentlichen Texten finden, letztlich theokratische Konzepte sind. Nicht das Volk Gottes ist souverän, sondern das Volk *hat* einen Souverän, nämlich Gott. Selbst im Johannesevangelium, wo das Konzept der *basileia tou theou* eine vergleichsweise marginale Rolle spielt und die Wesensgleichheit zwischen Vater, Sohn und den Glaubenden stark betont wird, bleibt der Vater dem Sohn übergeordnet und der Sohn seinen Freunden. Diese haben seine Lehre anzunehmen und seine Gebote zu erfüllen, auch wenn sie Kinder Gottes sind so wie er. Diese Unterordnung unter göttliche Autorität und Herrschaft ist ein Ideal, das die neutestamentlichen Texte nicht neu erfinden. Vielmehr schreiben sie hier theokratische Unterordnungskonzepte des Alten Testaments fort. Das ist besonders schön in Röm 9,20-21 zu sehen, wo Paulus die Ton-Töpfer-Symbolik aus Jes 45,9 und 64,7 aufgreift, um die radikale Unterordnung des Menschen unter Gott auszudrücken: Der Mensch als Ton, machtlos ausgeliefert der gestaltenden Hand Gottes des Töpfers. Diese Verhältnisbestimmung mag religiösen

⁷ In der paulinischen Eschatologie sind Ansätze zu einem Allerlösungskonzept zu finden. Vgl. Gielen 2009, 112-130.

Menschen (auch jenseits des Christentums) selbstverständlich und plausibel erscheinen, aber es stellt in unserem Zusammenhang auch ein Problem dar, denn die Frage ist ja, ob Untertanen auch Demokratie können. Damit soll nicht gesagt werden, dass das Problem nicht lösbar wäre (siehe unten), aber es muss bearbeitet werden.

Pragmatische Aspekte

1. Als kanonischer Text fungiert die Bibel als identitätsstiftendes Medium für Religionsgemeinschaften und exkludiert damit andere. *Kanonizität* ist mit *Gruppenidentität*, *Abgrenzung* und *Machtorganisation* verbunden.

Bekanntlich ist die Bibel ein kanonischer Text, der nicht nur Offenbarungsmedium ist, sondern als solches auch eine wichtige Quelle der Identitätsbildung verschiedener Gruppen. Dabei ist es so, dass viele dieser Gruppen eine eigene Definition der Kanongrenzen vornehmen und sich damit das, was als identitätsstiftender Bezugstext gilt, in jüdischen Gruppen anders darstellt als in den christlichen Kirchenfamilien. Teilweise sind die Kanongrenzen gar nicht fest definiert, sondern performativ, das heißt, sie werden erst durch den liturgischen Gebrauch aktualisiert. Dies alles betrifft die Funktion jedoch kaum. Jeweils ist die Schrift eine Quelle der eigenen Identität, die nicht nur der Einheit nach innen, sondern auch der Abgrenzung nach außen dient (vgl. Assmann 1992, 87-129) und dadurch religionspolitische Relevanz gewinnt. Mithilfe des Kanons wird das Innen stabilisiert und zugleich die Andersheit der Außenwelt konstituiert – im Englischen spricht man im Hinblick auf diese Funktion oft von *othering*. Solche Identitätsbildung durch Differenzbetonung findet sich schon in den biblischen Texten selbst. Durch eine Strategie des *othering* bearbeitet zum Beispiel das ‚Heiligkeitgesetz‘ im Buch Levitikus (Lev 17-26) das Problem sozialer Inferiorität und prekärer Identität (sowohl religiös wie kulturell). Die unterlegenen jüdischen Männer werden nicht als Opfer von Unterdrückung definiert, sondern als erwähltes Volk des einzigen Gottes, an dem alle anderen, die inexistente Gottheiten verehren, keinen Anteil haben. Die Abgrenzung ‚Israels‘ von ‚den Völkern‘

ist immer wieder ein wichtiges Thema des Alten Testaments (vgl. Bieberstein 2004). Ähnliche Strategien finden sich im Neuen Testament (vgl. Kartzow 2009; Punt 2016). Diese semantischen Aussagen mögen innerhalb des Textes durch gegenläufige Konzepte ausbalanciert sein, aber das *othering* wird auf der pragmatischen Ebene durch die Kanonfunktion verstärkt und verschärft. Dabei steht dann oft nicht nur die Andersheit der Anderen zur Debatte, sondern zugleich ihre Feindqualität, wodurch der Kanon zum Machtmittel der Exklusion und im Extremfall sogar der Elimination (siehe unten) wird.

2. Als kanonischer Identitätstext produziert die Bibel eine *Interpreten-Kaste* zur Machtverwaltung (klerikal und/oder wissenschaftlich).

Nach innen bewirkt die Kanonizität der Bibel, wie vor allem Assmann herausgestellt hat, eine weitgehende Unveränderlichkeit des Textes, wodurch notwendige Aktualisierungen nicht mehr über Textadaptionen und Fortschreibungen, sondern nur noch über neue Interpretationen vorgenommen werden können. Die Auslegung kanonischer Texte hat prinzipiell die Aufgabe, Text und Situation in zwei Richtungen zu vermitteln, „in der Richtung der Applikation, die Textsinn mit dem Leben“ vermittelt, und „in der Richtung der Legitimation, die ‚Lebenssinn‘ mit dem Text“ vermittelt (Assmann/Assmann 1987, 14).

Um die Autorität dieser Interpretation und die Machtfunktion des Textes zu sichern, bedarf es einer inneren Ausdifferenzierung der Kanon-Gemeinschaft. Es entsteht eine Interpreten⁸-Kaste, deren Macht von den Religionsgemeinschaften in der Regel religiös qualifiziert wird. Deshalb handelt es sich in den allermeisten Kirchen um eine klerikal definierte Gruppe. Dass sich in den westlichen Christentümern Europas (mit ihren kolonialen Ablegern) zusätzlich eine universitär begründete Autorität der Schriftauslegung entwickelt, ist lange keine Konkurrenz zur Klerikal-macht, da der Zugang zur Universitätstheologie Kirchenmännern vorbehalten ist. Frauen und männliche Nichtkleriker kommen erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts dazu, was neben anderen Faktoren zu einer wachsenden Distanz der Kirchenführungen (und konservativen

⁸ Historisch gesehen handelt es sich hier nicht um ein generisches Maskulinum.

Gruppen) zur akademischen Theologie führt, welche – nicht nur im katholischen Bereich – inzwischen oft als Gefahr für den „Glauben“ (vgl. Zimmer 2007) angesehen wird. Die kanonische Stillstellung der Entwicklung der Textgestalt bei gleichzeitiger Bedeutung des Textes für jeweils aktuelle Probleme erzeugt also eine Hierarchie innerhalb der Kanon-Gemeinschaft, nämlich die Ausbildung einer scharfen Differenzierung zwischen den befugten Deutern des Textes und der Masse der Unbefugten.

3. Als kanonischer Text höchster Autorität („Wort Gottes“) wird die Bibel zum *Orthodoxie-Fetisch*⁹, der exkludiert, marginalisiert und eliminiert.

Kanonische Texte sind inhaltlich bestimmt und dienen der Identitätsbildung mit ihrer Semantik. Das beeinflusst das wünschenswerte Denken und Handeln der Gruppenmitglieder, denn ein Kanon propagiert die Normen und prägenden Werte der betreffenden Gemeinschaft. „Ein Kanon vermittelt also zugleich eine Motivationsstruktur, die jedermann nach Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Geradheit, Gemeinschaft, Liebe (oder womit immer die entscheidenden Positionen einer solchen Struktur besetzt sind) streben lässt. Ohne eine solche motivationsorientierende Wertperspektive würde sich niemand dem normativen Anspruch eines Kanons unterwerfen /.../ Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertsystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut“ (Assmann 1992, 126-127). Damit bringt der Kanon ganz massiv die ethische Dimension ins Spiel und gewinnt so auch eine Abgrenzungsfunktion nach innen. Das zeigen die vielfältigen innerjüdischen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Religionsgruppen (Assmann 1992, 125) ebenso wie die Eliminationskämpfe im Frühchristentum, die mit dem Kanon beantwortet werden. Der biblische Kanon entsteht aus inhaltlichen Zuspitzungen und Abgrenzungen, aber er beendet sie nicht, sondern befördert sie permanent.

⁹ Zum Fetisch vgl. die Charakterisierung bei: Leeuw ⁴1977, 19-27. Seine Unterscheidung von Fetisch und Amulett unterschätzt aber die Funktion des Amuletts. Dazu vgl. Herrmann/Staubli 2010.

Das ist nichts Harmloses, denn „wir können und müssen eine historische Linie aufzeigen, die von der Scheidung zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphen (zunächst nur ein Wertakzent zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen) zur Trennung zwischen Orthodoxie und Häresie, also nicht nur Eigenem und Fremdem, sondern Freund und Feind geführt hat. Mit der Richtschnur des Kanons, nicht mehr nur auf Gegenstände und Sachverhalte, sondern auf Menschen angewandt, hat man immer wieder über Sein und Nichtsein, über Leben und Tod entschieden“ (Assmann 1992, 125).

Die Bibel wird in diesem Machtzusammenhang selektiv gelesen und ideologisch interpretiert (vgl. Berner 2004), und zwar so, dass die Macht derer, die sich als *die* Kirche verstanden, begründet und gefördert wurde. Das kann auch gar nicht anders sein, denn man darf eben bestimmte Passagen der Bibel nicht lesen, wenn man Misogynie, Ketzerverbrennungen, Kreuzzüge, Judenfeindlichkeit, Sklaverei, Rassismus, Homomisie (vgl. Gunda 2010, 64-65) und andere Gräuelpolitik biblisch begründen wollte. Bis heute ist die Spur dieser Bibelbenutzung nicht abgerissen. Nur die Nutzer des Orthodoxie-Fetisches haben sich geändert. Klerus bedeutet in einer *African Initiated Church* oder einer US-amerikanischen *Mega-Church* natürlich etwas anderes als im katholischen Mittelalter. Und unter postmodernen Bedingungen kann letztlich jede(r) in die Rolle des Papstes bzw. Inquisitors schlüpfen. Eines aber scheint unverändert zu bleiben: Die biblische Botschaft wird so selektiert und interpretiert, dass die eigene Konzeption bestätigt und die der Gegner eliminiert wird. Das inhärente Gewaltpotential dieser politisch-biblistischen Intoleranz zeigt sich bis heute immer wieder an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften. Demokratiefreundlich ist das sicher nicht.

Hermeneutische Überlegungen

Nachdem nun so viele Vorbehalte gegen die Demokratiefreundlichkeit des biblischen Kanons formuliert wurden, wird es Zeit, nach positiven Aspekten zu fragen. Diese werden schon seit längerem diskutiert und

zwar in verschiedenen Themenfeldern (Gewaltverzicht, soziale Gerechtigkeit, Genderfragen, Minderheitenrechte) und in jeweils unterschiedlichen hermeneutischen Ansätzen (vgl. Fuchs ²2010). Auf einige wenige Aspekte soll hier hingewiesen werden.

1. *Demokratiefreundliche Interpretationsmöglichkeiten* bei Einzeltexten ausloten

Bei der Suche nach demokratiefreundlichen Aussagen und Inhalten gilt es, den traditionellen Eklektizismus zu überwinden, welcher zum Beispiel in der Frage nach Gewalt oder Gewaltlosigkeit ebenso zu einem Patt im Zitate-Kampf führt wie in der Debatte um Homosexualitätsbewertung oder Genderfragen. Entscheidender scheint mir, gerade die problematischen Texte in den Blick zu nehmen und sie daraufhin abzuklopfen, ob sie nicht auch demokratie- und menschenrechtsfreundlich verstanden werden können. So könnte etwa die Aussage „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6), deren intolerant-exklusivistisches Potential in der Rezeptiongeschichte hinreichend realisiert wurde, innerhalb des Evangeliums auf den Prolog (Joh 1,3: „*Alles* ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde *nichts*, was geworden ist.“) bezogen und schöpfungstheologisch interpretiert werden. Des Weiteren kann aus dem ersten Johannesbrief die ‚Definition‘ Gottes als Liebe herangezogen werden und das ‚Kommen zu Gott durch Christus‘ so interpretiert werden, dass es nicht auf ein bestimmtes Bekenntnis bezogen wird, sondern auf die Realisierung der hingebenden Liebe. Für andere Texte wären dann wieder andere Techniken gefordert, etwa eine Hierarchisierung von paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen: Was sich auf Paulus beruft, darf/muss von Paulus her kritisiert werden. So wäre etwa das sekundär eingefügte Schweigegebot (1. Kor 14,34-35) *Mulier taceat in ecclesiam* ebenso von der prinzipiellen Gleichheit in Gal 3,26-28 her zu kritisieren wie die misogynie Ämterkonstruktion der pseudopaulinischen Pastoralbriefe (1. Tim, 2. Tim, Tit). Diese kleinteilige und aufwendige Vorgehensweise ist allerdings immer dem Risiko ausgesetzt, dass es problematische Aussagen gibt, die sich nicht entschärfen oder kontextualisieren lassen.

2. Unterordnung unter die Macht Gottes nicht als Modell menschlicher Hierarchie, sondern als *Kritik menschlicher Hierarchie* lesen.

Von großer Bedeutung ist sicher der Umgang mit der monarchischen Grundkonzeption der meisten biblischen Texte. Hier wäre es im demokratischen Bereich gefährlich, die frühere Imitationshermeneutik anzuwenden, die den irdischen Herrscher (kirchlich und/oder weltlich) als Stellvertreter und Abbild des himmlischen Königs entwirft. Stattdessen geht es um eine – durchaus von einzelnen biblischen Aussagen gestützte – kritische Hermeneutik, die den himmlischen Machthaber nicht als Urbild der Machtmänner auf Erden liest, sondern als deren Konkurrent, oder besser noch als die fundamentale Alterität zu diesen¹⁰. Wer Gott als Vater/König/Hirte hat und sich exklusiv an diese Autorität hält, ist jedem irdischen Machthaber gegenüber frei. Diese Konzeption, die sich auch außerchristlich – etwa in altägyptischen und frühjüdischen Texten (vgl. Kügler 2006, 30-33) und in der Stoa (vgl. Kügler 1998, 47) – zeigt, ist freilich nicht nur geeignet, Menschen zur Revolte gegen Tyrannen zu ermächtigen, sondern kann auch die Autorität demokratischer Regierungen fundamental in Frage stellen. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) – dieser Satz gilt ja generell und kann das Gewaltmonopol *jeden* Staates aushebeln – im Extremfall auch das eines demokratischen. Ob das in demokratischen Gesellschaftsordnungen zu einem fundamentalen Problem wird, hängt sehr davon ab, ob und wie Menschenwürde und Menschenrechte in die Gottesbeziehung der Gläubigen eingebaut sind, aber auch davon, wie weit sich eine – notwendigerweise unvollkommene – demokratische Ordnung von den allgemeinen Werten der Menschenwürde entfernt hat. Wo Gott als Ursprung und Garant dieser Werte geglaubt wird, kann es zum Widerstand gegen Gesetze kommen, die zwar dem Mehrheitswillen aber nicht den

¹⁰ Ohne dass hier auf die Unterschiede zwischen beiden Optionen eingegangen werden kann, sei darauf hingewiesen, dass mit „Konkurrent“ die fundamentalistische Alternative, die die göttliche Macht in Opposition zu den menschlichen Mächten aber in Analogie zu ihnen denkt, angesprochen ist. Zur Gottesmacht als Alterität wäre zu sagen, dass gerade die Differenz zwischen göttlicher Ohnmacht und menschlicher Macht Freiheitschancen eröffnet und zum Fundament für Menschenwürde und Menschenrechte wird (vgl. Sander 1999).

Menschenrechten entsprechen, wie etwa im Rahmen des Asylrechts¹¹. Sicher wird aber eine so gestaltete Unterwerfung unter den Willen des himmlischen Königs nicht zur Ablehnung der Demokratie an sich und zur Unterstützung autoritärer Alternativen für Deutschland oder anderer Länder führen.

3. Den Kanon als „*Lernschule der Pluralität*“¹² ernstnehmen.

Kritisch wäre anzumerken, dass die gerade erwähnten hermeneutischen Herangehensweisen alle versuchen, letztlich zu einer Komplexitätsreduktion zu kommen und eine richtige oder zumindest bessere Interpretation zu erreichen. Zielführender scheint es mir aber zu sein, die komplexe, oft widersprüchliche Diversität des Kanons auf allen Ebenen nicht überwinden zu wollen. Vielmehr geht es darum, eine positive Wertschätzung der kanonischen Pluralität zu gewinnen, wie dies von Ottmar Fuchs (vgl. Fuchs ²2010) seit Jahrzehnten vertreten wird. Diese Pluralität des Kanons bedeutet ja, dass nicht eine bestimmte Aussage als Offenbarung definiert wird. Es geht auch nicht darum, die vielen Texte im Kanon zu einem Text zu verschmelzen und so die eine biblische Botschaft zu synthetisieren. Dogmatisch gilt vielmehr: Die Festlegung des Kanons gibt „dem pluralen Netzwerk der differenten Sinngehalte der biblischen Schriften keinen neuen, einheitlichen Sinn; sie legt vielmehr die Bedeutung dieses Plurals von Sinn fest“ (Sander 2005, 40 Anm. 2).

4. Die Einheit der Bibel ist *rhizomatisch*: Das biblische Beziehungsnetz ist *mehrstufig*, *dezentral* und *multiperspektivisch* organisiert. Die Bibel hat eine *amorphe* Netz-Struktur und präsentiert *Beziehungen* in Rede und Gegenrede, Zustimmung und Widerspruch oder auch in ablehnendem Schweigen.

Die eine inhaltliche Botschaft des Kanons gibt es deshalb nicht, weil die differenten Botschaften und Intentionen der einzelnen Texte im Kanon nicht aufgehoben werden. Die Bibel ist kein einheitlicher Text in diesem Sinne. Die Bibel ist aber auch keine Bibliothek, in der Texte beziehungslos nebeneinander stehen. Die Bibel ist mehr als eine beliebige

¹¹ Vgl. z.B. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/kirchenasyl-verfahren-gegen-mutter-mechtild-thuermer-eingestellt> (abgerufen 28.05.2024).

¹² Die inzwischen klassisch gewordene Formulierung geht zurück auf Fuchs 1989.

Sammlung, eher so etwas wie eine *Versammlung*: eine Art Parlament, aber ohne Präsidium oder Geschäftsordnung. Die Texte verschmelzen nicht zu einem Text, aber sie stehen auch nicht isoliert. Sie beziehen sich auf andere Texte, sie beleuchten, erhellen, kritisieren sich gegenseitig und widersprechen sich bisweilen sogar fundamental. Aber es gibt auch das Schweigen. Nicht jeder Text spricht mit jedem anderen und die Verbindungen liegen auf ganz unterschiedlichen Ebenen. Manche Texte gehören derselben Gattung an, andere sind Fortschreibungen von anderen oder Korrektur. Wieder andere gruppieren sich um einen Autor, historisch oder durch Fiktion. Und deshalb sollte man diese Textversammlung eher als ein komplexes Netzwerk ansehen, das einen Zusammenhang im Gespräch bildet. Die Bibel hat ebenso wie ein Pilzgeflecht durchaus Knotenpunkte, die als thematische Zentren (etwa Moses/Exodus; Jesus/Kreuz) erkennbar sind, aber es sind mehrere und sie bilden keine hierarchische Ordnung. Das kanonische Rhizom hat nicht die eine Mitte, es sendet keine einheitliche Botschaft, sondern lädt ein, lesend Diversität wahrzunehmen, Konflikte und Debatten zu verfolgen und offene Fragen wertzuschätzen. Das Rhizom fordert und fördert die Teilnahme am Gespräch, nicht unbedingt den Gehorsam, eher den Widerspruch. Es gehört zu den schlimmen Missverständnissen, dass die Bibel „Gehorsam“ fordert. Weil aber Gott keinen Text offenbart, sondern sich selbst (in der Geschichte Israels und der Jesu und seiner Bewegung), ist Gott ja nur insofern die Autorin der Bibel als die menschlichen Bibeltexte Zeugnis von dieser Selbstoffenbarung geben. Die angemessene Hermeneutik ist deshalb nicht Unterwerfung und Imitation der Texte, sondern der wache Blick auf das, was bezeugt wird. Und oft ist Gott eben weniger in einfachen Aussagen zu entdecken, denn in der Lücke oder im Widerspruch – und zwar im Widerspruch von Texten untereinander und in dem der Lesenden gegen das Gelesene (vgl. Kügler 2023, 124). Das ist den Texten gegenüber erlaubt, weil das Rhizom vieles relativiert, und das fortlaufende, mal friedliche, mal konfliktive Gespräch das Zeugnis der göttlichen Selbstoffenbarung ist. Gott erlesen/erleben wir so eher als die große Frage, selten als die letzte Antwort. Und wenn sie unser Hirte ist, dann gewiss ein ganz anderer (vgl. Kügler 2006, 34).

Wahrgenommen als plurales Gebilde kann der biblische Kanon also durchaus demokratiefreundlich sein, denn als Rhizom gelesen, verliert

die Bibel zumindest teilweise ihren Schrecken als Machtfetisch, der unterwerfen soll. Das kanonische Rhizom baut keine Untertanen und erzeugt keinen Gleichschritt. Stattdessen provoziert es Hinhören, Mitreden und immer neue Diskussionen mit offenem Ausgang. In *diesem* Sinne gelesen, gehört die Bibel dann tatsächlich zu einer Religion, die Demokratie braucht und nicht nur von ihr gebraucht wird.

Literatur

- Assmann, Aleida/ Assmann, Jan (Hg.) (1987), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München.
- Assmann, Jan (1992), Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.
- Berner, Ulrich (2004), Kreuzzug und Ketzerbekämpfung. Das Alte Testament in der theologischen Argumentation des Mittelalters und der Reformationszeit, in: Kügler, Joachim (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (bft 1), Münster, 17-30.
- Bieberstein, Klaus (2004), Grenzen definieren. Israels Ringen um Identität, in: Kügler, Joachim (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (bft 1), Münster, 59-72.
- Binoche, Bertrand (2018), "Écrasez l'infâme !" - Philosophes à l'âge des Lumières, Paris : La Fabrique éditions.
- Bormann, Lukas (2006), „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“ (Röm 13,1) – Politische Theologie bei Paulus?, in: Ritter, Werner H./ Kügler, Joachim (Hg.), Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (bft 4), Münster, 35-56.
- Fuchs, Ottmar, Umgang mit der Bibel als Lernschule der Pluralität, in: Una Sancta 44, 1989/3, 208-214.
- Fuchs, Ottmar (2010), Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart.
- Gielen Marlis (2009), Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (BWANT 186), Stuttgart.
- Gielen, Marlis/ Kügler, Joachim (2014), Papst Franziskus und die Zukunft der Kirche. Neutestamentliche Orientierungsangebote, Berlin.
- Gerber, Christine (2012), Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe, Zürich.

- Gunda, Masiwa Ragies (2010), *The Bible and Homosexuality in Zimbabwe. A Socio-historical analysis of the political, cultural and Christian arguments in the homosexual public debate with special reference to the use of the Bible* (BiAS 3), Bamberg.
- Gunda, Masiwa Ragies/ Kügler, Joachim (Eds.) (2012), *The Bible and Politics in Africa* (BiAS 7), Bamberg.
- Gunda, Masiwa Ragies (2015), *On the public role of the Bible in Zimbabwe : Unpacking Banana's "re-writing" call for a socially and contextually relevant Biblical Studies* (BiAS 18), Bamberg.
- Herrmann, Christian/ Staubli, Thomas (Hg.) (2010), *1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, monotheistische Talismane, säkulare Magie*, Stuttgart.
- Kartzow, Marianne Bjelland (2009), *Gossip and Gender. Othering of Speech in the Pastoral Epistles*, Berlin.
- Kügler, Joachim (1998), *Die Würde der Freien. Konzeptionen menschlicher Freiheit bei Paulus und in der Jesustradition*, in: Bucher, Rainer/ Fuchs, Ottmar/ Kügler, Joachim (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern, 35-48.
- Kügler, Joachim (2003), *Die Liebe des Sohnes und das Bleiben des Jüngers. Der Geliebte Jünger im Johannesevangelium und die Begründung kirchlicher Macht im johanneischen Christentum*, in: *ders./ Gielen, Marlis* (Hg.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart, 217-236.
- Kügler, Joachim (2006), *Willenlose Schafe? Zur Ambivalenz des Bildes vom Guten Hirten*, in: Ritter, Werner H./ Kügler, Joachim (Hg.), *Gottesmacht: Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik* (bft 4), Münster, 9-34.
- Kügler, Joachim (2016), *Religion ist ein Angebot Gottes, sich ihm zu entziehen, ohne ihn zu vergessen*, in: Leder, Stefan (Hg.), *Schrift – Offenbarung – Dogma im christlich-muslimischen Dialog*, Regensburg, 206-215.
- Kügler, Joachim (2023), *Zeus Syndrome: A Very Short History of Religion-Based Masculine Domination*, London/New York.
- Leeuw, Gerardus van der (⁴1977), *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- Machingura, Francis (2012), *The Messianic Feeding of the Masses : An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe* (BiAS 8), Bamberg.
- Merz, Annette (2004), *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, Göttingen.
- Punt, Jeremy (2016), *The Bible and Others. Root of Violence in Africa?*, in: Hunter, Johannes/ Kügler, Joachim (Eds.), *The Bible and Violence in Africa* (BiAS 20), Bamberg, 35–57.

- Sander, Hans-Joachim (1999), *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (QD 178), Freiburg u.a.
- Sander, Hans-Joachim (2005), *Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift*, in: Busse, Ulrich (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg u.a., 38-75.
- Wagener, Ulrike (1994), *Die Ordnung des „Hauses Gottes“: der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, Tübingen.
- Zimmer, Siegfried (2007), *Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Göttingen.