

QUID ARCHAEOLOGIA CUM THEOLOGIA SYSTEMATICA?

Ein anderer Blick auf die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie.

Lectio ultima als Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für
Biblische und Ökumenische Theologie¹

Thomas Fornet-Ponse

»Quid hiniendus cum Christo?«² Was hat Ingeld mit Christus zu schaffen? – so fragt Alkuin von York in einem Brief an Higbald, den Bischof von Lindisfarne, anlässlich der Einführung säkularer Musik und der Harfe in Klöstern. Sein nachdrückliches Plädoyer dafür, sich nicht mit paganen Geschichten zu beschäftigen, sondern die Schrift und die Väter zu lesen, belegt deutlich den anhaltenden Einfluss solcher Mythen. Im Hintergrund steht die Frage – hier beispielhaft an Ingeld, dem Sohn von König Froda, einer Nebenfigur aus dem *Beowulf* aufgeworfen – nach dem Heil der »heidnischen« Vorfahren und nach dem Nutzen der Lektüre paganer Texte. Dem *Beowulf* selber kann indes eine Synthese christlicher und paganer Tradition attestiert werden, indem beispielsweise die Charaktere als pagan, aber edel dargestellt werden: »The author of *Beowulf* showed forth the permanent value of that *pietas* which treasures the memory of man's struggles in the dark past, man fallen and not yet saved, disgraced but not dethroned.«³ Ein Ausdruck der Fertigkeit des Dichters des *Beowulf* kann gerade darin gesehen werden, die Vergangenheit so reizvoll erscheinen zu lassen: »His poem has more value in thought than the harsh and intolerant view that consigned

¹ Gehalten am 16. März 2016 in der Basilika der Abtei Dormitio B.M.V. Jerusalem. Ich danke Christoph Marksches und Uta Zwingenberger für ihre Anregungen.

² Alcuini epistulae, MGH Epist. Karolini Aevi, Epistolae iv,2. Berlin 1895, 181ff., hier 183. Anders als dieses Zitat möglicherweise vermuten lassen könnte, ist Alkuin selber ein Kenner diverser altenglischer Literatur und kann daher zu ihrem Verständnis beitragen. Vgl. BOLTON, Whitney French, Alcuin and Old English Poetry. In: The Yearbook of English Studies 7 (1977) 10–22.

³ TOLKIEN, John Ronald Reuel, Beowulf: The Monster and the Critics. In: DERS., The Monsters and the Critics and Other Essays. London 1997, 23.

all the heroes to the devil.«⁴ Indem der *Beowulf* vielleicht sogar als ein Beispiel einer »Christianisierung« eines paganen Mythos gelten kann, ist die Frage Alkuins – auch ohne Theologumena wie dasjenige des »anonymen Christentums« Karl Rahners bemühen zu müssen – anders zu beantworten als ihre rhetorische Figur nahelegt: Ingeld hat in der Tat einiges mit Christus zu schaffen.

Nun soll es hier nicht um den *Beowulf* und die Frage seines christlichen Charakters gehen, sondern um das Verhältnis von Archäologie und Systematischer Theologie. Auf den ersten Blick mag man zu der rhetorischen Frage des Titels in Anlehnung an Alkuin geneigt sein (und hierzu auf die überaus zahlreichen Ansätze und Überlegungen systematisch-theologischer Provenienz verweisen, die ohne Archäologie auskommen) – in der Folge wird sich zeigen, ob nicht wie beim *Beowulf* eine andere Antwort zu geben ist. Dabei möchte ich mich nicht elegant mit einem Rekurs auf Foucault aus der Affäre ziehen, der unter »Archäologie« eine Untersuchung versteht, deren Relevanz für die Systematische Theologie sofort einleuchtet, weil

»man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen.«⁵

Vielmehr geht es mir um die altertumswissenschaftliche Fachdisziplin, die im Theologischen Studienjahr einen nicht unerheblichen Stellenwert besitzt. Ihr Selbstverständnis – in der Deutung eines systematischen Theologen, der ein archäologischer Dilettant im wörtlichen Sinne ist – wird den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bilden, die mit dem Selbstverständnis der Systematischen Theologie fortgeführt werden und auf dieser Grundlage die Frage diskutieren, ob und, wenn ja, inwiefern die Archäologie relevante, zentrale, vielleicht sogar unverzichtbare Erkenntnisse bereitstellen kann, die vonseiten der Systematischen Theologie nicht ignoriert werden können (oder sollten), will diese die Geschichtlichkeit des Glaubens ernst nehmen.

⁴ TOLKIEN, *Monster* 28.

⁵ FOUCAULT, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M. 1971, 24.

1. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER ARCHÄOLOGIE

Nachdem die Archäologie seit ihren Anfängen in der Renaissance und institutionalisiert im ausgehenden 18. Jahrhundert lange Zeit primär als Kunstgeschichte der antiken Welt verstanden wurde, hat sich – auch im Zusammenhang mit entsprechenden geschichtswissenschaftlichen Entwicklungen – dies seit einiger Zeit deutlich verändert, sodass es nun thematisch wie methodisch ein wesentlich breiteres Spektrum gibt:

»Archäologie ist, in einem allgemeinen Sinn, die Wissenschaft von den gegenständlichen, visuell erfassbaren Zeugnissen vergangener Gesellschaften. Sie umfaßt sowohl die allgemeine materielle Kultur als auch speziell die verschiedenen Gattungen der ›Kunst‹, besonders Bild- und Bauwerke. In diesem Sinn ist Archäologie ein Sektor der historischen Forschung, der alle Kulturen der Vergangenheit betrifft. Bei schriftlosen Kulturen bieten die archäologischen Zeugnisse den einzigen wissenschaftlichen Zugang.«⁶

Ihr Gegenstandsbereich erstreckt sich neben handwerklichen oder künstlerischen Artefakten auf die Gegenstände der materiellen Lebenskultur sowie (z. B. in der Landschaftsarchäologie) auf vom Menschen kulturell konzipierte und gestaltete Lebensräume. Konkreter: es geht um so unterschiedliche Entitäten wie Siedlungen und Städte, Bildwerke, Bauten, Heiligtümer, Gräber, Handelsbeziehungen etc. Wegen der Auseinandersetzung mit den materiellen Hinterlassenschaften einschließlich (so vorhanden) erhaltener Schriftdokumente früherer menschlicher Kulturen wird die Archäologie nicht selten als Teilgebiet der Anthropologie verstanden. Dies schlägt sich beispielsweise methodisch (primär im anglophonen Raum) in der »New Archaeology« bzw. der »Processual Archaeology« nieder.⁷ Ihr Anliegen besteht zum einen in der Beschreibung bzw. Rekonstruktion der Vergangenheit, zum anderen spätestens seit diesen theoretischen Debatten in der Erklärung von Veränderungen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen »ob im sozialen Bereich, der Organisation der Nahrungsmittelsuche, der Technik, dem Bereich der Kontakte und des Austausches und dem des geistigen Lebens«⁸.

⁶ BORBEIN, Adolf H./HÖLSCHER, Tonio/ZANKER, Paul, Einleitung. In: DIES. (Hgg.), *Klassische Archäologie. Eine Einführung*. Berlin 2000, 7–21, hier 7.

⁷ Vgl. RENFREW, Colin/BAHN, Paul, *Basiswissen Archäologie. Theorien. Methoden. Praxis*. Darmstadt 2009, 10f. »Wenn auch der ›New Archaeology‹ als Bewegung kein durchgängiger Erfolg beschieden war, so sind jedoch viele ihrer Forderungen und methodischen Erneuerungen (wie z. B. die Einführung der quantitativen Verfahren) im großen Maßstab in die Archäologie eingeflossen und haben diese vom Projektmanagement bis zur Feldarchäologie nachhaltig geprägt und verändert.«

⁸ VIEWEGER, Dieter, *Archäologie der biblischen Welt*. Göttingen 2003, 67.

⁸ RENFREW/BAHN, *Basiswissen* 135.

Werden – wie in der »New Archaeology« – generalisierende Erklärungen gesucht, ist zu vermeiden, diese in Anlehnung an Naturgesetze zu formulieren, da solche universalen Gesetze über menschliches Verhalten meist »sehr trivial oder falsch«⁹ waren. Zudem sind nicht nur sehr unterschiedliche Faktoren zu berücksichtigen, sodass eine multivariate Erklärung in der Regel einer monokausalen vorzuziehen ist, sondern auch ideologische und symbolische Aspekte der Gesellschaften nicht zu vernachlässigen. Dieser Bandbreite entsprechend und ähnlichen theoretischen Diskussionen in der Geschichtswissenschaft vergleichbar werden auch strukturalistische, neomarxistische oder post-strukturalistische Ansätze eingenommen oder im Rahmen der »kognitiven Archäologie« insbesondere kognitive und symbolische Aspekte in den Blick genommen.¹⁰

Grundsätzlich zu betonen ist der unterschiedlich hohe Grad an Interpretationsbedürftigkeit des archäologischen Fundmaterials. Während ein Text meist gut erkennen lässt, ob er ein Gebet oder Informationen über Nahrungsmittellieferungen enthält, lassen die Fundamente eines Gebäudes wie das von Ben-Tor als spätbronzezeitlicher Palast gedeutete in der Oberstadt von Hazor es nicht zu, es eindeutig als Tempel oder Palast zu identifizieren.¹¹ Daher wird in der Praxis eine große Nähe zur Naturwissenschaft gesehen, indem eine erstellte Hypothese sukzessive anhand weiterer Daten weiterentwickelt würde. »So entwickelt der Archäologe ein Bild der Vergangenheit, ebenso wie der Naturwissenschaftler eine kohärente Sicht der Welt der Natur entwickelt. Sie ist nirgends »vorgefertigt« auffindbar.«¹² Dadurch wird der gesamte Frage- und Erwartungshorizont (einschließlich politisch-wirtschaftlicher Beeinflussungen) eminent wichtig, da sich aus einer falschen Frage oder einem eingeschränkten Interpretationsrahmen falsche Schlussfolgerungen ergeben können – schließt man von vornherein aus, dass »die Muslime« eine eigenständige Burgenarchitektur entwickeln konnten, wird Qal'at Subeibeh folgerichtig, aber falsch als Kreuzfahrerburg gedeutet.¹³

⁹ RENFREW/BAHN, Basiswissen 257.

¹⁰ Vgl. RENFREW/BAHN, Basiswissen 260–268.

¹¹ Vgl. BEN-TOR, Amnon, Hazor. In: NEAEHL 5 (2008) 1769–1771; VIEWEGER, Archäologie 304.

¹² RENFREW/BAHN, Basiswissen 11. Vgl. zum Verhältnis Archäologie und Naturwissenschaft auch EGGERT, Manfred K. H., Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft. Tübingen 2006, 11–27.

¹³ Vgl. für diese Position LAWRENCE, Thomas E., Crusader Castles. A New Edition. With Introduction and Notes by Denys PRINGLE. Oxford 1988 [Original 1910] und deren Infragestellung mit den Argumenten für eine Erbauung unter den Ayyubiden ELLENBLUM, Ronnie, Who built Qal'at Al-Subayba? In: Dumbarton Oaks Papers 43 (1989) 103–112.

Die Nähe zur Naturwissenschaft besteht vor allem für die Quellenererschließung, da hierzu neben Methoden wie der Formanalyse zur Klassifizierung und Datierung mittlerweile häufig naturwissenschaftliche Methoden (genannt seien nur geophysikalische Methoden zur Prospektion, Dendrochronologie bzw. C¹⁴-Datierung zur Altersbestimmung oder chemische Untersuchungen von Nahrungsrückständen) eingesetzt werden. Von ihrem Untersuchungsgegenstand hingegen – der menschlichen Vergangenheit, ihrer Rekonstruktion bzw. der Erklärung der auftretenden Veränderungen – ist die Archäologie eindeutig eine Geisteswissenschaft und verwendet bei der Quelleninterpretation geisteswissenschaftliche bzw. hermeneutische Methoden.¹⁴ So spielen in der prähistorischen Archäologie aufgrund des (fast) völligen Fehlens schriftlicher Quellen Analogieschlüsse unter Einbeziehung kulturanthropologischer, vor allem ethnologischer, Forschungen eine große Rolle und erfordern hohe Methodenkompetenz, um die Unterschiede zwischen dem zu deutenden Befund und der analogischen Hypothese nicht zu unterschätzen bzw. auch alternative Analogien zu berücksichtigen. »An die Stelle sogenannter ›historischer Gewissheiten‹ setzt das analogische Deuten ein Spektrum von Interpretationsmöglichkeiten, dessen Eingrenzung auf der Basis von Plausibilitätserwägungen erfolgen muss.«¹⁵ Dagegen ist die historische Archäologie um einen Vergleich mit den Informationen aus anderen, vor allem schriftlichen, Quellen bemüht – was gerade im Bereich der »Biblischen Archäologie« zu den vier grundlegenden unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen – Affirmationsmodell, Ancilla-Modell, Distinktionsmodell, Kooperationsmodell – geführt hat, von denen letztlich nur das letzte akzeptabel ist. Von zentraler Bedeutung dabei ist für beide Seiten, die methodischen Grundsätze der je anderen Wissenschaft wahrzunehmen, um Spannungen oder vorschnelle Schlüsse zu vermeiden.¹⁶

Es ist genau dieser spekulative Aspekt bzw. der Charakter der Archäologie als interpretierende Wissenschaft, den ich an dieser Stelle betonen möchte, da er nicht lediglich die Vorläufigkeit jeglicher archäologischer Erkenntnis begründet, sondern deren prinzipielle Unabschließbarkeit. Selbst bei den Funden wie »Ötzi«, über die wir

¹⁴ Für die Methoden vgl. RENFREW/BAHN, Basiswissen und VIEWEGER, Archäologie.

¹⁵ EGGERT, Manfred K. H., Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden. Tübingen 2012, 350. Er weist auch darauf hin, dass »das Prinzip des Analogischen Deutens längst als ein grundlegendes Verfahren historischen Erkennens gelten [kann, T. F.-P.]« (351), weswegen es überrascht, wenn es in der Archäologie zuweilen noch stark abgelehnt wird.

¹⁶ Vgl. FREVEL, Christian, »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...«. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie. In: BN 47 (1989) 35–90; VIEWEGER, Archäologie 47f.

sehr präzise und sehr viel wissen können, bleibt vieles (wie die genauen Umstände seines Todes) unbekannt – geschweige denn von der Debatte um die eisenzeitliche Chronologie in der Biblischen Archäologie, in der die Fehlertoleranz der Datierungsmethode einen bestimmten Interpretationsspielraum offenlässt¹⁷, oder von Orten wie Rujm el-Hiri, bei denen noch nicht einmal gänzlich überzeugende Gesamtinterpretationen vorliegen.¹⁸ Hinzu kommt die bei einer interpretierenden Wissenschaft unvermeidliche Beeinflussung der Interpretation und Darstellung der Vergangenheit von den subjektiven Überzeugungen der Forscher und ihres Publikums inkl. der Geldgeber – bei allem Bemühen um Objektivität im Sinne einer intersubjektiven Überprüfbarkeit der Schlussfolgerungen auf der Basis der konkreten Funde und Befunde.

2. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

Dieses Zusammenspiel von Subjektivität und Inter-Subjektivität dürfte in der Systematischen Theologie noch ausgeprägter sein, da deren Theorien sich weitaus schwieriger anhand empirischer Daten überprüfen lassen und primär hermeneutische und philosophische Methoden zur Verfügung stehen.

Weist die Bezeichnung »Systematische Theologie« auf das ursprüngliche Anliegen hin, die christliche Glaubenslehre als ein geschlossenes, konsistentes und zusammenhängendes »System« bzw. als einen Begründungszusammenhang darzustellen, ist dies mit dem Ende des Systemdenkens dahingehend zu modifizieren, dass nun primär eine »zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre und die Erörterung ihres Wahrheitsanspruches«¹⁹ bzw. »die geordnete Entfaltung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens im Blick auf die in ihm enthaltene Wahrheitsgewißheit und die

¹⁷ Vgl. angesichts der Fülle der Literatur lediglich als einschlägige Beiträge prominenter Vertreter der unterschiedlichen Positionen MAZAR, Amihai, The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing? Another Viewpoint. In: *Near Eastern Archaeology* 74 (2011) 105–110; FINKELSTEIN, Israel/PIASETZKY, Eli, The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing? In: *Near Eastern Archaeology* 74 (2011) 50–54.

¹⁸ Vgl. z. B. AVENI, Anthony/MIZRACHI, Yonathan, The Geometry and Astronomy of Rujm el-Hiri, a Megalithic Site in the Southern Levant. In: *Journal of Field Archaeology* 25 (1998) 475–496; FREIKMAN, Mike, A Near Eastern Megalithic Monument in Context. In: *eTopoi. Journal for Ancient Studies. Special Volume 3* (2012) 143–147.

¹⁹ HOPING, Helmut, Art. Systematische Theologie. In: *LThK*³ 9 (2000) 1220f, hier 1221. Abk. aufgelöst.

mit dieser aufs Engste verbundene Handlungsorientierung²⁰ anvisiert ist. Unerlässlich ist dabei die kritische Reflexion vor dem Forum der Vernunft, die insbesondere mit philosophischen Methoden durchgeführt wird. Als Disziplinbezeichnung umfasst »Systematische Theologie« unbestritten die Fächer Fundamentaltheologie und Dogmatik, in der Regel auch Ethik, wobei diese zugleich auch »Praktische Theologie« ist. Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik prägt nach Schwöbel das Gesamt der Systematischen Theologie, da auf der Basis des Verständnisses des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium »in jedem locus der Dogmatik die Frage nach den von der Glaubenslehraussage bezeichneten Handlungsmöglichkeiten aufscheint und umgekehrt jede ethische Norm auf ihre dogmatischen Voraussetzungen hin befragt werden kann«²¹. Aus katholischer Perspektive kann dies mit Verweis auf das II. Vatikanum und die dort vorliegende Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Pastoral auch auf das Feld des gesamten Welthandelns der Kirche ausgeweitet werden. Sie ist überdies christologisch und offenbarungstheologisch fundiert.²²

Aus diesem engen Miteinander von Dogmatik und Pastoral folgt weder ihre Austauschbarkeit noch die Aufhebung der einzelnen Disziplinen der Theologie. Vielmehr können im Vergleich zu den anderen Bereichen einige spezifische Charakteristika der Systematischen Theologie ausgemacht werden. Dabei darf das Ganze der Theologie nicht aus dem Blick geraten, sondern es ist zu betonen,

»daß die ganze Theologie ihre biblische Fundierung hat, daß der ganzen Theologie eine historische Dimension zukommt, daß die gesamte Theologie die glaubende Vernunft herausfordert und daß schließlich die gesamte Theologie nach einer Praxis der Nachfolge verlangt«²³.

Um die jeweiligen zentralen Inhalte und vorrangigen Methoden zu kennzeichnen, schlägt Wohlmuth die vier Termini »Originalität«, »Traditionalität«, »Rationabilität« und »Praktikabilität« vor.²⁴ So behandle die Biblische Theologie die Genese, ursprüngliche und bleibende Bedeutung der biblischen Literatur als kanonische Glaubens-

²⁰ SCHWÖBEL, Christoph, Art. Systematische Theologie. In: RGG⁴ 7 (2004) 2011–2018, hier 2011.

²¹ SCHWÖBEL, Theologie 2015. Vgl. auch WOHLMUTH, Josef, 2.2 Einblick in die Bereiche und Einzeldisziplinen und ihre innere Einheit. In: DERS. (Hg.), Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium. Würzburg 1990, 44–50, hier 48. Abk. aufgelöst.

²² Vgl. z. B. SIEBENROCK, Roman, »Siehe, ich mache alles neu!« – »Hermeneutik der Wandlung«. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren. In: BÖTTIGHEIMER, Christoph (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision. Freiburg/Br. u. a. 2014, 101–139, hier 126.

²³ WOHLMUTH, Einblick 45.

²⁴ Vgl. WOHLMUTH, Einblick; etwas anders SCHWÖBEL, Theologie 2012.

urkunden (*norma normans non normata*), die an den Ursprung der Offenbarung heranführe, und verwende dazu primär Methoden der Textinterpretation und historisch-kritische Methoden. Bei der Historischen Theologie gehe es um die Über- und Weitergabe des Glaubens und somit um die Geschichte der Kirche(n) und Theologie(n) unter Rückgriff auf die Methoden der Geschichtswissenschaften. Die Praktische Theologie wiederum widme sich mit empirischen Forschungsmethoden und Methoden der Vermittlung und Aktualisierung dem lebhaften und gelebten Glauben in der Gegenwart und Zeitgenossenschaft von Kirche und Gesellschaft. In der Systematischen Theologie werde mit Methoden der Argumentation die Verantwortbarkeit des Glaubens und seine »Denkwürdigkeit« und Rationalität in der Gegenwart in den Blick genommen sowie die Wahrheitsfrage gestellt, wobei der Glaube zwar nicht durch Denken erzeugt werden könne, aber dennoch nicht unvernünftig sei. Es zeige sich eine eigenartige Erfahrung: »Je mehr sich das Denken des Glaubens annimmt, um so mehr versagt sich der Glaube der Rationalisierung, ohne deshalb irrational zu werden und auf das Denken zu verzichten.«²⁵ Nicht vernachlässigt werden dürfe die Ausrichtung dieses Aufweises der Glaubensrationalität auf die Nachfolge und letztlich das endgültige Heil.

Die Disziplin im Bereich der Systematischen Theologie, die für einen Dialog mit der Archäologie am ehesten in Frage kommt, ist die Fundamentaltheologie, da sie sich am intensivsten mit anderen Wissenschaften auseinandersetzen hat bzw. einen Methodenpluralismus pflegen muss.²⁶ Dies verdankt sich ihrem doppelten Auftrag als Wissenschaft, die sich besonders dem Fundament und Prinzip des Christentums und damit der Grundlegung des christlichen Glaubens und seiner Reflexion in der Theologie als Glaubenswissenschaft verpflichtet sieht und dieses Fundament mit den unterschiedlichen Kontexten des Christentums ins Gespräch bringt. So dient sie dazu, einerseits jedem Rede und Antwort über die eigene Hoffnung zu stehen (vgl. 1 Petr 3,14–16), und andererseits sich in kritischer Zeitgenossenschaft zur Welt und insbesondere den Menschen von heute (vgl. GS 1) zu befinden.²⁷ In dieser Funktion kann sie (bei aller Problematik der Innen-Außen-Metaphorik) auch als »Schwellenwis-

²⁵ WOHLMUTH, Einblick 48.

²⁶ Zweifelsohne besteht ein ähnlich hoher Anspruch auch für Ethiker, beispielsweise bei der Frage nach Ethik in den Biowissenschaften. Während die Auseinandersetzung mit Naturwissenschaften in Ethik und Fundamentaltheologie gleichermaßen relevant ist, dürften geschichtliche (und damit auch archäologische) Perspektiven in der Fundamentaltheologie eine größere Rolle spielen als in der Ethik.

²⁷ Ich greife hier auf Überlegungen von Dr. Thomas Föbel (Universität Bonn) zurück.

senschaft« bezeichnet werden, die auf der Türschwelle der Kirche steht und sich zugleich draußen und drinnen befindet.

»Er [= der Fundamentaltheologe, T. F.-P.] hört die Argumente derer, die vor der Tür, und derer, die im Hause sind. Es geht ihm aber um den Eintritt in das Haus. Einerseits macht er sich zu eigen, was die Menschen draußen wissen und sehen – in Philosophie, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften – was sie über Gott, Jesus von Nazaret und die Kirche, aber auch was sie über sich selbst, die Welt, die Gesellschaft, in der sie leben, denken. Andererseits kommt er mit dem Wissen von innen als einer Einladung an alle, die drinnen *und* draußen sind.«²⁸

Vor dem Hintergrund der zumindest aus katholischer Sicht seit dem II. Vatikanum zu betonenden engen Wechselwirkung zwischen »Innen« und »Außen« der Kirche bzw. der grundlegenden Infragestellung dieser Dichotomie, insofern das »Außen« konstitutive Bedeutung für das »Innen« gewinnt, kommt dieser Aufgabe der Fundamentaltheologie noch größere Bedeutung zu.²⁹ Dieser kommt sie nicht nur nach in der Aufnahme von und Auseinandersetzung mit Philosophie als Reaktion auf die Frage des Menschen nach sich selbst, mit Geschichtswissenschaft aufgrund der Gebundenheit des Christentums an die Geschichte des Ursprungs und der Überlieferung und mit Gesellschaftswissenschaften wegen der gesellschaftlichen Formierung der Christuskirche und ihrer Beziehung zur allgemeinen Gesellschaft,³⁰ sondern u. a. auch im Dialog mit den Naturwissenschaften und ihrem Verständnis von Welt und Mensch sowie den Konsequenzen für die Gottesfrage oder mit anderen Religionen (inkl. dem Atheismus). Die vorherrschenden Methoden bleiben gleichwohl diejenigen der Argumentation.

3. ARCHÄOLOGIE ALS »HILFSWISSENSCHAFT« BZW. GRUNDLAGENWISSENSCHAFT

Wenn wir nun fragen, wie und worin eine interpretierende Wissenschaft wie die Archäologie, die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methoden verbindet, um auf diese Weise Vergangenes zu rekonstruieren und zu erklären, und eine primär argumen-

²⁸ WALDENFELS, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u. a. ⁴2005, 98 [Hervorhebung im Original]. Vgl. die Problematisierung der mit dieser Metaphorik verbundenen ekklesiologischen Behältermetaphorik bei GILICH, Benedikt, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8). Stuttgart 2011, 386–393.

²⁹ Vgl. für die grundlegende Neujustierung des Kirche-Welt-Verhältnisses insbesondere die Interpretation von *Gaudium et spes* durch Hans-Joachim Sander in seinem Kommentar (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV. Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886).

³⁰ Vgl. WALDENFELS, Fundamentaltheologie 98.

tativ verfahrenende Wissenschaft wie die Fundamentaltheologie, die der Auseinandersetzung mit den zahlreichen Kontexten des Christentums und deren spezifischen Herausforderungen verpflichtet ist, sich gegenseitig beeinflussen können, sind zunächst zwei große Bereiche zu nennen: Zum einen die durch das Verhältnis von Exegese und Archäologie vermittelte Bedeutung qua notwendiger biblischer Fundierung der Fundamentaltheologie und zum anderen die Angewiesenheit der Fundamentaltheologie auf die Geschichtswissenschaft. Hinzu kommt die Relevanz archäologischer Forschungen für die Anthropologie, z. B. bei der Frage nach Selbstverständnis und Religiosität des Menschen.³¹

3.1. Das Verhältnis von Archäologie und Exegese und mögliche systematisch-theologische Konsequenzen

Da sich in der Debatte um das Verhältnis von Exegese und (Biblischer) Archäologie das Kooperationsmodell als einzig diskussionswürdiges herausgestellt hat,³² kann ich als Systematiker dieses voraussetzen und danach fragen, in welchen Fällen eine konkrete Relevanz für die eigenen Forschungen beobachtet werden kann. Dazu ist aus offenbarungstheologischer Sicht zunächst die grundlegende Bezo-genheit auf die Geschichte herauszustellen:

»Die Geschichtlichkeit des Glaubens und damit auch die Rückbindung biblischen Glaubensgeschehens an konkrete Geschichte sind das Fundament, das jüdisch-christlichen Glauben vor dem Versinken im sandigen Boden des Mythos bewahrt.«³³

Wie das mittlerweile »klassische« Beispiel der israelitischen Eroberung Jerichos in Jos 6 zeigt, sind nicht alle Fälle, in denen archäologische Befunde eine erhebliche Relevanz für die Frage nach der Historizität der beschriebenen Ereignisse und für die Deutung der Aussagen der biblischen Texte besitzen, gleichermaßen systematisch relevant.³⁴ Denn die Tatsache, keine Zerstörungsschicht der behaupteten

³¹ Ich konzentriere mich somit im Folgenden auf die archäologischen Forschungen zur vorbiblischen und biblischen Zeit, ergänzt durch Hinweise auf andere Kulturkreise. Zur Frage der Bedeutung der Archäologie für das frühe Christentum vgl. MARKSCHIES, Christoph, Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes? In: ZAC 11 (2008) 421–447.

³² Vgl. FREVEL, Ort; VIEWEGER, Archäologie 45–58.

³³ FREVEL, Ort 36.

³⁴ Vgl. zu Jos 6 einfühend BALLHORN, Egbert, Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (BBB 162). Göttingen 2011; BIEBERSTEIN, Klaus, Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143). Freiburg/Ue. 1995 oder NOORT, Edward, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder. Darmstadt 1998 und zu neueren

teten spätbronzezeitlichen Eroberung Josuas zuordnen zu können, hat die exegetische Interpretation von Jos 6 herausgefordert und zu sehr unterschiedlichen Deutungen – ätiologisch, kultisch oder als Ausdruck der Güte und Landgabe Gottes – geführt, ihre systematische Relevanz z. B. für die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt ist indes deutlich eingeschränkter. Zu notieren ist zumindest die – wie in vielen anderen biblischen Texten – ausgedrückte Überzeugung der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seiner Fürsorge für sein Volk bzw. die analoge und anthropomorphe Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte. Bei den unterschiedlichen Konzeptionen des Handelns bzw. Wirkens Gottes ist dieser Charakter ebenso zu berücksichtigen wie die Tatsache, dass es sich historisch nicht eindeutig verifizieren lässt, sondern in vielen Fällen als weit nach dem behaupteten Ereignis vollzogene Deutung anzusehen ist.³⁵ Ebenfalls wenig direkte Konsequenzen zeitigt die Erweiterung der auf Israel und Jerusalem zentrierten Perspektive der biblischen Schriften, sie spitzt aber zumindest die Frage zu, in welchem Sinne einschlägige biblische Berichte als wahr angesehen werden können, wenn sich Behauptungen über Eroberungen oder die Größe des Reiches so archäologisch nicht bestätigen lassen, wie z. B. an der Schefela illustriert werden kann.³⁶

Anders verhält es sich hingegen bei den Überlegungen zur Herausbildung des Monotheismus³⁷ und zur Geschichte Jhwhs sowie zum Verhältnis von praktizierter Religion und reflektierter Theologie, bei denen archäologische Forschungen ebenfalls unverzichtbar sind – sei es bezüglich der vermuteten Herkunft des Wettergottes aus dem Süden und seiner damit verbundenen Charakterisierung eines von außen kommenden und sich im Pantheon allmählich durchsetzenden Gottes, seiner auch Universalität implizierenden Solarisierung

Grabungen einfürend NIGRO, Lorenzo, Bevor die Posaunen erklangen. In: *Antike Welt* 6/2009, 45–53.

³⁵ Vgl. hierzu beispielsweise BERNHARDT, Reinhold, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. Münster ²2008; BÜCHNER, Christine, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens. Freiburg/Br. u. a. 2010; STOSCH, Klaus von, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Freiburg/Br. u. a. 2006.

³⁶ Vgl. LEHMANN, Gunnar/NIEMANN, Hermann Michael, When Did the Shephelah Become Judahite? In: *Tel Aviv* 41 (2014) 77–94.

³⁷ Vgl. zur Frage, ob »Monotheismus« eine geeignete Kategorie für die Untersuchung antiker Religionen ist und welche Art den biblischen Monotheismus adäquat bezeichnet (praktisch/theoretisch; abstrakt/konkret; implizit/explicit; inklusiv/exklusiv; revolutionär/evolutionär) FREVEL, Christian, Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualizing »Monotheism« in Biblical Studies. In: *Verbum et Ecclesia* 34,2 (2013), <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.810>.

oder zu den Anfängen der Jerusalemer Tempeltheologie mit ihrer Betonung der Macht Jhwhs über die ganze Erde.³⁸ Bedeutende Funde für diese Fragen sind u. a. die Funde aus Kuntillet 'Ajrud mit ihrer Nennung eines »Jhwh aus Teman [bzw. Samaria] mit seiner Aschera«, die Mescha-Stele oder die Inschriften in Chirbet el-Qom mit ihren Nennungen des israelitischen Gottesnamens Jhwh, die Inschrift 1 in Chirbet Bet Layy, aber auch der möglicherweise als Beispiel der Kultzentralisation unter Hiskija zu deutende Jhwh-Tempel in Arad³⁹ oder der materielle Befund aus Figurinen, Siegeln und Münzen. Gerade die Kleinfunde sprechen deutlich – und anders als die Texte – für eine größere Kontinuität und regionale Differenzierung der religiösen Entwicklung sowie für eine »plurale Situation der nachexilischen Yahwismen und Judaismen«⁴⁰ gegen die weit verbreitete Annahme, das Exil bilde die entscheidende Trennlinie zwischen Polytheismus und Monotheismus. Es ist also eher ein entwicklungsorientiertes Modell anzunehmen, »wonach der Weg vom vorexilischen Polytheismus über Henotheismus und Monolatrie zu einem facettenreichen monotheistischen Jhwh geführt habe, der Züge verschiedener Götter und Göttinnen absorbiert hat«⁴¹.

Kann durch die Rezeption der archäologischen Funde in der Exegese beispielsweise die einmalig-unverwechselbare Geschichte Jhwhs mit Israel (und Jerusalem) herausgearbeitet und dabei gezeigt werden, wie unterschiedliche Aspekte wie persönlicher Gott, Stadtgott,

³⁸ Vgl. aus der Fülle der Literatur u. a. FREVEL, Christian, *Der Eine oder die Vielen? Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit*. In: SCHWÖBEL, Christoph (Hg.), *Gott – Götter – Götzen*. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich) (VWGTh 38). Leipzig 2013, 238–265; KEEL, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 Bde. (OLB 4,1). Göttingen 2007; LEUENBERGER, Martin, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76). Tübingen 2011; DERS., Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Hīrbet Bet Layy 1,2). Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive. In: *EvTh* 74 (2014) 245–260; RÖMER, Thomas, *L'invention de Dieu*. Paris 2014.

³⁹ Vgl. dazu HERZOG, Ze'ev, *The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report*. In: *Tel Aviv* 29 (2002) 3–109.

⁴⁰ FREVEL, *Der Eine* 265.

⁴¹ BERLEJUNG, Angelika, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*. In: GERTZ, Jan Christian (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen 2006, 55–185, hier 66. Solche Transformationsprozesse von Gottheiten sind in der Religionsgeschichte Palästinas gut nachweisbar und zeigen sich beispielsweise auch darin, dass ursprünglich syro-palästinische Gottheiten ägyptisiert oder ursprünglich ägyptische Gottheiten kanaanisiert bzw. syrisiert sowie verschiedene Gottheiten miteinander identifiziert werden, »was sich ikonographisch in der Kombination ursprünglich nicht zusammengehöriger Elemente niederschlagen und das theologische Profil einer Gottheit verändern konnte« (87).

Nationalgott und Weltgott als unverzichtbare Teile in der Selbsterschließung Jhwhs integriert werden sowie wie die Bezeichnung »Gott Jerusalems« die Bindung an die kontingente Geschichte deutlich werden lässt, betrifft dies Fragestellungen der Systematischen Theologie. Direkte materiale Bezüge zum Verständnis des Monotheismus und der Beziehung zu seinem Volk (nebst den sich daraus ergebenden bundestheologischen Herausforderungen im Blick auf das Selbstverständnis des Christentums) oder zur konkreten Historizität des Glaubens liegen nahe. Darüber hinaus können aus offenbarungs- und inspirationstheologischer Perspektive die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie aufgrund der Einsichten in die Entstehungs- und Transformationsprozesse des biblischen Glaubens konkretisiert, mit anderen solchen Prozessen verglichen und die jeweiligen Herausforderungen oder anderen beeinflussenden Faktoren untersucht werden.⁴²

Eine plausible Deutung dieser Prozesse ermöglicht ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis, da sich in ihnen die menschliche Annahme der und Antwort auf die in der Geschichte ergehende und daher notwendig auf sie bezogene Offenbarung Gottes als eines der Geschichte mächtigen und seinem Volke zugewandten Gottes niederschlägt. Offenbarung zeigt sich als fortschreitende Reflexion auf die Heils- und Unheilserfahrungen einer Gruppe bzw. eines Volkes, als immer weiter verfeinertes Bekenntnis zu einem Gott, der letztlich für diese verantwortlich gemacht wird, und als gläubiges Vertrauen in seine Sorge für seine Schöpfung – dabei können neben der komplexen Entwicklungsgeschichte der jüdisch-christlichen Offenbarung mit ihrem Niederschlag in der Bibel auch präartifizielle Formen von Offenbarung berücksichtigt werden, insofern von einem Zusammenhang von Weltgeschichte und Heils- bzw. Offenbarungsgeschichte ausgegangen wird.⁴³ Gerade die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Deutungsansprüchen und ihre Bewältigungsstrategien z. B. durch Aufnahme bestimmter Elemente in das eigene Gottesbild führt zudem zur religionstheologischen Frage nach den Leerstellen oder Beschränkungen des eigenen gegenwärtigen Gottesverständnisses. Ein konkretes Beispiel sind die Forschun-

⁴² Hierfür erscheint ein Rekurs auf die französische Annalen-Schule mit ihrer Unterscheidung dreier Ebenen in der Geschichte (Tatsachen-Geschichte, konjunkturelle Geschichte und strukturelle Geschichte), wie sie z. B. von Edward Schillebeeckx rezipiert wird, erfolgversprechend. Vgl. zur Rezeption Braudels im Rahmen der Geschichte Israels auch KNAUF, Ernst Axel, *From History to Interpretation*. In: EDELMAN, Diana Vikander (Hg.), *The Fabric of History. Text, Artefact and Israel's Past*. Sheffield 1991, 42–50.

⁴³ Vgl. die einschlägigen Beiträge in LÜKE, Ulrich/SOUVIGNIER, Georg (Hgg.), *Evolution der Offenbarung – Offenbarung der Evolution (QD 249)*. Freiburg/Br. 2012.

gen zu Jhwh und seiner Aschera hinsichtlich der Frage, ob durch das Verschwinden der weiblichen Partnerin des männlichen Gottes Jhwh dieser nun weibliche Züge integriert und dies somit Ansatzpunkte für die Diskussion einer geschlechtergerechten Gottesrede bieten könnte. Eine sorgfältige Untersuchung des epigraphischen und ikonographischen Befundes führt indes u. a. aufgrund mancher fragwürdiger Lesart zu Zweifeln hinsichtlich der Behauptung, Aschera sei eine weibliche Partnerin gewesen, und stärkt die Gegenposition, meist bezeichne sie ein hölzernes (Kult-)Objekt, das lange Zeit im Jhwh-Kult eine Rolle spielte – zu fragen ist dabei allerdings nach dem Repräsentationscharakter eines Kultobjekts. Zudem ist fraglich, ob die einschlägigen Inschriften »Aussagen über den offiziellen Kult des Nord- und Südreichs erlauben, da es sich um Texte handelt, die primär dem Bereich der privaten Frömmigkeit zuzuordnen sind«⁴⁴. Aber selbst wenn Aschera als Göttin ausschiede, blieben noch andere Kandidatinnen wie Anat als sukzessive verdrängte Partnerinnen für Jhwh übrig, abgesehen von der langen Tradition der weiblichen Göttlichkeit, beispielsweise von Segensgöttinnen in Kanaan, die in vielen Epochen sehr bedeutsam sind.⁴⁵

Archäologische Forschungen werden mithin durch die Systematische Theologie nicht nur vermittelt durch die Kooperation mit der Exegese aufgenommen, sondern sind gerade im religionsgeschichtlichen Bereich von direkter Relevanz. Dies zeigt sich auch, wenn Religion als allgemeines Phänomen bzw. »selbständige[s] gesellschaftliche[s] Segment«⁴⁶ ohne Konzentration auf die Jhwh-Religion in den Blick genommen wird.

⁴⁴ BERLEJUNG, Geschichte 124, Anm. 127.

⁴⁵ Vgl. allgemein – in der Methodik vielleicht zuweilen den ikonographischen Befund in seiner Bedeutung etwas hoch ansetzend – KEEL, Othmar/UEHLINGER, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134). Freiburg/Br. 1992. Bezüglich der Ascheradiskussion stütze ich mich hier auf die (im Titel bewusst die Extrempositionen verbindende) im Rahmen des 41. Theologischen Studienjahres verfasste Hausarbeit »Göttin oder Gestrüpp? Biblische und außerbiblische Hinweise zur Identität der *aschera*« von Benedict RÖSER (Mainz). Vgl. die einschlägige Arbeit von FREVEL, Christian, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs; Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion. Bonn 1995 sowie für die oft diskutierten Funde in Kuntillet Ajrud: MESHEL, Ze'ev, Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border. Jerusalem 2012.

⁴⁶ NIEHR, Herbert, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas. Würzburg 1998, 13.

*3.2. Die Geschichtlichkeit des Glaubens
und der Beitrag der Archäologie*

Lag vorhin der Fokus auf der Historizität biblisch erzählter Ereignisse bzw. auf dem geschichtlichen Fundament biblischer Überzeugungen sowie der Entwicklung theologischer Vorstellungen durch die Geschichte hindurch, umfasst die Geschichtlichkeit des Glaubens auch Phänomene wie Kultpraktiken, Alltagsfrömmigkeit, Jenseitsvorstellungen etc. Zudem darf gerade aus fundamentaltheologischer Perspektive nicht vorschnell eine Eingrenzung auf die jüdisch-christliche Tradition vorgenommen werden. Eine verlässliche und aussagekräftige Rekonstruktion der Religion(en) (nicht nur) im Vorderen Orient benötigt eine ausreichende Anzahl von Quellen, d. h. von Befunden wie Tempeln und Kultstätten über bildliche Darstellungen kultischer oder religiöser Handlungen und bildlichen oder plastischen Götter- und Göttinnendarstellungen bis hin zu mythologischen oder kultischen Texten, theophoren Personennamen oder Zeugnissen über mit Religion und Kult verbundene rechtliche oder wirtschaftliche Vorgänge. Dies hängt mit dem Charakter religiöser Vorstellungswelten als Symbolsystemen zusammen, die aus Texten wie nichtschriftlichen Kulturäußerungen bestehen.⁴⁷

Archäologisch greifbar werden religiöse Praktiken erst, wenn sie besondere Orte oder Artefakte verwenden. Ein herausragendes Beispiel aus dem präkeramischen Neolithikum ist das riesige und mit enormem Aufwand errichtete Heiligtum am Göbekli Tepe, der über ein Jahrtausend lange genutzt wurde und deutlich die besondere Bedeutung des Religiösen in der damaligen Zeit belegt. Die dort präsenten Rituale und religiösen Vorstellungen waren vermutlich in einem größeren Gebiet verbreitet und »bildeten eine große Teile Obermesopotamiens verbindende Ritualsprache, ein Zeichensystem, dessen Botschaften die Menschen dieses Kulturraumes lesen und memorieren konnten«⁴⁸. Allgemein lassen sich religiöse Praktiken – wenn überhaupt – beispielsweise durch Objekte der Aufmerksamkeitsfokussierung nachweisen, insofern sakrale Rituale an der Grenze zwischen dieser und der übernatürlichen Welt angesiedelt werden. Die Akte religiöser Observanz stellen dann sicher, dass der Zelebrant sich in diesem durch bestimmte Charakteristika ausgezeichneten Grenzbereich befindet, und der Zweck vieler Rituale besteht darin,

⁴⁷ Vgl. VIEWEGER, Archäologie 256f.; LIPPKE, Florian/BAUR, Wolfgang, Blick über den Tellerrand. Wie die Archäologie religionsgeschichtliche Perspektiven eröffnet. In: WUB 1/2015, 80–83, hier 81f. (mit Erläuterung am Beispiel der Jerusalemer Tempeltheologie).

⁴⁸ PARZINGER, Hermann, Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2015, 136.

die Aufmerksamkeit der Gottheit oder der transzendenten Mächte zu sichern.

»This, in general, requires the active participation of the celebrants in speech acts (or song acts) and in a range of ritually determined actions, which may also involve the making of offerings, whether of food or drink, or of material goods.«⁴⁹

Vor diesem Hintergrund ergeben sich mehrere Indikatoren, die es plausibel erscheinen lassen (wenngleich dies nie zwingend ist), dass ein religiöses Ritual stattgefunden hat, z. B. Orte mit bestimmten natürlichen Assoziationen oder besondere Gebäude, eine aufmerksamkeitsfokussierende Gebäudestruktur, sich wiederholende Symbole, Zurschaustellung und Verborgtheit, Kultbilder oder abstrakte Repräsentationen, Opfer- und Verehrungsdarstellungen, Opfergaben etc. Um Zeugnisse für einen Kult so plausibel wie möglich als solche zu identifizieren, müssen demzufolge die transzendenten und/oder übernatürlichen Objekte der Kulthandlungen herausgearbeitet werden, was anhand von vier Hauptkomponenten geschehen kann: zunächst die genannte Aufmerksamkeitsfokussierung und die mit Risiken verbundene Grenzzone, bei der rituelle Waschungen oder Reinheit eine besondere Rolle spielen; die meist materiell dargestellte Gegenwart der Gottheit z. B. durch Symbole oder in einem dreidimensionalen Kultbild sowie Mitwirkung und Opfer im Akt der Verehrung.⁵⁰

Auch wenn Glaubensvorstellungen sich in der materiellen Kultur ausgedrückt haben – was bei weitem nicht immer vorkommt –, dürften diese oft nicht deutlich von anderen Handlungen des Alltagslebens getrennt werden können. »Kult« kann in die alltäglichen praktischen Tätigkeiten eingebettet und daher archäologisch schwer davon zu unterscheiden sein.⁵¹ Zudem ist auf den zuweilen bestehenden deutlichen Unterschied zwischen offizieller und privater Religion hinzuweisen, was am Beispiel der Solarisierung Jhwhs kurz angedeutet sei. Denn im Tempelweihspruch Salomos in 1 Kön 8,53 LXX zeigt sich die Indienstnahme der Sonne(ngottheit) durch Jhwh, während die Kombination jhwhhaltiger Namen mit Sonnensymbolik auf Siegeln eher auf einen solar verstandenen Jhwh hinweist.⁵² Gerade zur privaten bzw. Alltagsfrömmigkeit besteht ein Zugang fast aus-

⁴⁹ RENFREW, Colin, *The Archaeology of Religion*. In: DERS./ZUBROW, Ezra B. W. (Hgg.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge 1994, 47–54, hier 51.

⁵⁰ Vgl. RENFREW/BAHN, *Basiswissen* 233.

⁵¹ RENFREW/BAHN, *Basiswissen* 232. »[F]rom the standpoint of the archaeologist, religious activities are potentially open to observation only when they might be identifiable as religions by an observer at the time in question.« RENFREW, *Archaeology* 47.

⁵² Vgl. LEUENBERGER, *Jhwh*.

schließlich mittels archäologischer Funde. Der zentrale, überregionale und staatsgebundene offizielle Kult war meist an zentralen Kultstätten mit festangestellter Priesterschaft verortet, während der dörflich-ländliche lokale Kult an regionalen Heiligtümern oder Kultplätzen stattfand und die persönliche Frömmigkeit im Wohnhaus einzelner Familien gepflegt wurde. Die Übergänge sind dabei fließend:

»Der von offizieller Seite unterstützte Tempelkult konnte z. B. ein lokales Heiligtum ohne weiteres integrieren, wenn es dafür gute Gründe gab. Wallfahrten schlugen eine Brücke zwischen der persönlichen Frömmigkeit des Einzelnen und dem offiziellen Kult.«⁵³

Daneben ist die Unterscheidung zwischen Alltags- und Festkult bedeutsam.

Während Hauskulte mit basaltene Idolen schon für die chalkolithische Zeit (ca. 5800–3300a) nachgewiesen werden konnten, gibt es von offenen Kultplätzen nur sehr geringe architektonische Relikte, weshalb die Datierung der wenigen Kandidaten wenig aussagekräftig ist. Von Tempeln als ausschließlich kultischen Zwecken dienenden (und oft als Wohnraum der Götter verstandenen) Gebäuden hingegen gibt es sicher seit dem Chalkolithikum gut nachweisbare Relikte, die sogar eine architektonische Entwicklung vom Breitraum- zum gegliederten Langhaustempel nahelegen. Wie der hervorragend erhaltene chalkolithische Breitraumtempel in En Gedi⁵⁴, die frühbronzezeitlichen Doppeltempel in Arad und Megiddo (Stratum XIX), in denen vermutlich Götterpaare verehrt wurden, und weitere Tempel in Megiddo, Ai, Jericho, Hazor etc. zeigen, wurden Breitraumtempel noch in der gesamten Mittelbronzezeit verwendet. Der Langhaustyp ist seit der mittleren Bronzezeit II zu beobachten, wurde in der Spätbronzezeit dominierend und besteht aus einem langgestreckten Innenraum mit dem Eingang auf einer der schmalen Seiten.

»Im Zeitraum von der mittleren bis zur späten Bronzezeit ist allerdings eine Tendenz zur Untergliederung des Tempelinnenraums zu erkennen. Dabei werden z. B. Podien an der hinteren Tempelwand eingebaut und Kulnischen eingefügt. Schließlich entstanden mehrräumige Langhaustempel.«⁵⁵

⁵³ BERLEJUNG, Geschichte 67. Wichtig ist auch die Durchdringung von Alltag und Religiosität. »Man lebte mit seinen Göttern. Dieses Zusammenleben zeigt sich zum Beispiel in Häusern, in denen oft ein Bereich durch Einbauten wie Altäre hervorgehoben war. In denselben Räumen befanden sich aber wiederum unter anderem auch Feuerstellen und Kochgeschirre sowie Werkzeuge, die belegen, dass dort Essen zubereitet, gegessen sowie gearbeitet wurde.« REHM, Ellen, Hausaltar und Amulett – Religiöses Leben jenseits der Tempelmauern. In: Landesmuseum Württemberg (Hg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna. Darmstadt 2009, 95.

⁵⁴ Vgl. VIEWEGER, Archäologie 290f.

⁵⁵ VIEWEGER, Archäologie 261.

Eine kultische und theologische Deutung dieser Entwicklung schlägt Helga Weippert vor, die darin die Reaktion auf eine zunehmende Entfernung der Götter von den Menschen, vielleicht sogar schon ihre Transzendenz sieht, was zu komplizierteren Riten und umfangreicheren Aufgabenbereichen der Priester führte.⁵⁶ Hinzu kommt, »dass bei einer Transzendentalisierung von Gottheiten auch das Bedürfnis wuchs, sich gegenüber einer unbedachten oder unberechtigten Annäherung an das Heilige (insbesondere an das Allerheiligste) zu schützen.«⁵⁷

Weitaus schwieriger gestaltet sich der archäologische Nachweis von Opfern, da hierzu auf Texte kaum verzichtet werden kann, insbesondere für die Fragen, wer das Opfer vollzog, wer daran teilnahm, was, wem und zu welchem Ziel geopfert wurde und wie die Kulthandlung ablief. Während zumindest in einigen Fällen Indizien für unblutige oder blutige Opfer gefunden werden konnten (u. a. Aschereste, aber auch Relikte eines Bauopfers), lässt sich die konkrete jeweilige Opferart (Trankopfer, Ganzopfer, Schlachtopfer, Rauchopfer o. Ä.) eher über szenische Darstellungen herausfinden. Die Praxis, wertvolle Opfergaben unbrauchbar zu machen, »sollte verhindern, dass die einer Gottheit geweihten Gaben wieder für profane Zwecke verwendet werden konnten«⁵⁸.

Eine spezifische und für viele Kulturen sehr bedeutende Kultart ist diejenige des Totenkultes, der in der Regel auf Vorstellungen über ein Weiterleben nach dem Tod bzw. einer weiteren Existenz im Totenreich hinweist.⁵⁹ Die vollzogenen Riten dienen dazu, den Übergang von der einen in die andere Existenzweise zu gestalten, wobei die hierarchische Ordnung in dieser Welt meist beibehalten wird.⁶⁰ Während nicht alle Bestattungspraktiken auf religiöse Konzepte schließen lassen, sondern sich auch dem Wunsch verdanken können, den Status der bestattenden Person zu vergrößern und die Rechte auf das Eigentum des/der Toten zu sichern, schlagen sich sowohl der Glaube an ein Leben nach dem Tod als auch die Weltanschauung der Gemeinschaft höchstwahrscheinlich in der konkreten Form

⁵⁶ Vgl. WEIPPERT, Helga, Palästina in vorhellenistischer Zeit. München 1988, 237f.

⁵⁷ VIEWEGER, Archäologie 261f.

⁵⁸ VIEWEGER, Archäologie 265.

⁵⁹ Vgl. allgemein ASSMANN, Jan/TRAUZETTEL, Rolf (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. München 2002; LEUENBERGER, Gott; spezifisch zur methodischen Problematik prähistorischer Forschung SCARRE, Chris, The Meaning of Death: Funerary Beliefs and the Prehistorian. In: RENFREW/ZUBROW, Mind, 75–82.

⁶⁰ Vgl. für ein Beispiel aus Mesopotamien POLLOCK, Susan, Of Priestesses, Princes and Poor Relation. The Dead in the Royal Cemetery of Ur. In: CAJ 1 (1991) 171–189.

der Bestattung nieder. Mit dem Totenkult eng verbunden, aber dennoch zu unterscheiden, ist ein Ahnenkult, bei dem die Ahnen verehrt werden, weil sie nicht nur mit ihren Nachkommen kommunizieren können, sondern auch als Schutzgeister fungieren – was in vielen alttestamentlichen Texten scharf abgelehnt wird. Ferner dient er dem Zusammenhalt der Gesellschaft, stabilisiert die soziale Gliederung, indem z. B. die Nachfolge der Rolle und Funktion des Verstorbenen geregelt werden. Indem meist der erstgeborene Sohn die Ahnenversorgung übernahm, »konnte er sichtbar dokumentieren, dass er der rechtmäßige Nachfolger des Verstorbenen war und dessen Besitztümer und Rechte in legitimer Weise übernommen hatte«⁶¹. Zu den ältesten und bekanntesten Funden dürften übermodelierte und bemalte Schädel aus dem 8. Jahrtausend ante aus Tell Aswad in der Nähe von Damaskus sowie die neolithischen Schädel aus Jericho gehören. Der Ahnenkult wurde über einen sehr langen Zeitraum gepflegt, wie z. B. die eindrucksvollen Ahnenbildnisse verstorbener Herrscher aus dem 2. Jahrtausend ante in Qatna zeigen, wo auch die regelmäßige Versorgung der Toten belegt ist. In Syrien finden sich Belege wie die großen Sitzstatuen aus Tell Halaf bis in die Eisenzeit. Zudem liegen konkrete Beschreibungen vor, z. B. des Ahnen- und Totenkultes am ugaritischen Königshof als Opfermahl sowie Nekromantie als eine der vordringlichsten Sohnespflichten in Ugarit. »Sogar der mythische Ahnherr der Dynastie von Ugarit, Ditanu, wurde in wichtigen Angelegenheiten um einen Orakelspruch erfragt.«⁶² So gab es im dortigen Palast sogar einen eigenen Komplex über den Königsgrüften für die Bestattungs- und Ahnenkultrituale. Trotz schwieriger Interpretation im Einzelfall spricht viel dafür, »dass *anthropomorphe*, *theriomorphe* sowie *anikonische* Objekte Gottheiten und/oder vergöttlichte Ahnen repräsentierten und Zentrum kultischer Verrichtungen waren«⁶³.

Zur Deutung der verschiedenen archäologischen Funde und Befunde kann auf mythische Texte zurückgegriffen werden, von denen einige schon früh verschriftlicht wurden, wie die Funde aus dem Ebla-Archiv zeigen. Für die Religionsgeschichte Palästinas sind Mythen und Epen aus dem Fruchtbaren Halbmond und seiner Umgebung wichtig – ohne dass sich einzelne Einflüsse immer klar begrün-

⁶¹ PFÄLZNER, Peter, Die Verehrung der Vorfahren – Ahnenkult im Alten Syrien. In: Landesmuseum Württemberg (Hg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna. Darmstadt 2009, 85–88, hier 85.

⁶² PFÄLZNER, Verehrung 86.

⁶³ BERLEJUNG, Geschichte 68.

den lassen⁶⁴ – und haben das gesamte Leben beeinflusst, indem sie kosmische und politische Ordnungen begründen, Schöpfung, die Zusammensetzung eines Pantheons oder gesellschaftliche Verhältnisse erklären und Fragen nach der Totenwelt oder der Weiterexistenz beantworten.

»Die religiöse, d. h. göttliche oder von den Ahnen hergeleitete *Begründung* fundamentaler Sachverhalte schuf einen von persönlicher Willkür oder Anschauung unabhängigen, nicht zu hinterfragenden und damit übergeordneten, verlässlichen Rahmen für das alltägliche Leben.«⁶⁵

Die jeweilige Bedeutung einzelner Götter hängt auch von den klimatischen Verhältnissen und anderen Rahmenbedingungen ab. So sind in Syrien und Palästina, aber auch in Mexiko und vielen Gegenden in Afrika die Götter des Regens oder der Fruchtbarkeit besonders bedeutend, während im germanischen Raum der als Hauptgott angesehene Odin u. a. Kriegsgott ist und Thor, der ihm diesen Rang streitig machen könnte, ein Donnergott ist (ohne damit die dortige Bedeutung von Erd- und Fruchtbarkeitsgöttern unterschätzen zu wollen).⁶⁶ Während einzelne Götternamen von Anat bis Yam – für die Bronze- und Eisenzeit in Syrien und Palästina jedoch kein vollständiges Götterpantheon einer einzelnen Stadt oder eines Staates – aus Textsammlungen wie Ebla, Mari oder Tell el-Amarna, Ostraka, Papyri oder auch dem Alten Testament überliefert sind, ist eine Identifikation dieser Götter und Göttinnen mit bildlichen oder figürlichen Darstellungen nicht einfach.⁶⁷

Eine solche bildet auch nicht den Fokus des systematisch-theologischen Interesses in diesem Bereich. Dieser liegt vielmehr einerseits auf der anthropologischen Frage nach den konkreten Ausprägungen menschlicher Religiosität bzw. der Auseinandersetzung des Menschen mit Erfahrungen oder Fragen der Transzendenz und seiner eigenen Endlichkeit. So kann nicht nur die Rahner'sche Überlegung einer allen Menschen gemeinsamen transzendentalen Auferstehungshoffnung⁶⁸ anhand eines Toten- bzw. Ahnenkultes, sondern auch die Entwicklung des Glaubens an die individuelle Auferstehung (und

⁶⁴ Vgl. zur Frage der Nachweisbarkeit literarischer Einflüsse FORNET-PONSE, Thomas, Von der (Un-)Möglichkeit, literarischen Einfluss nachzuweisen. In: *Hither Shore* 9 (2012) 8–24.

⁶⁵ VIEWEGER, *Archäologie* 270 [Hervorhebung im Original, dort fett].

⁶⁶ Vgl. SIMEK, Rudolf, *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt 2003, 128–153.

⁶⁷ Vgl. die Übersicht bei VIEWEGER, *Archäologie* 273f. sowie ausführlich VAN DER TOORN, Karel u. a. (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden – Boston ²1999 sowie zur Ikonographie und Transformation KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*.

⁶⁸ RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg/Br. u. a. 1984, 264.

nicht bloß das Bewohnen der *Sheol*) bis zu den expliziten Vorstellungen in 2 Makk 7 und 12,43–45 genauer untersucht werden. Auch die Unterscheidung zwischen transzendentaler und kategorialer Offenbarung sowie Überlegungen zur natürlichen Religiosität des Menschen und damit verbunden vielleicht sogar zur natürlichen Theologie können plausibilisiert werden, indem die Strukturanalogien der verschiedenen Religionen und Kultsysteme bei aller Heterogenität der konkreten Symbolsysteme herausgearbeitet werden. Der Rekurs auf die einschlägigen archäologischen Erkenntnisse trägt dabei zur empirischen Basis groß angelegter religionshistorischer Übersichten bzw. Vergleichswerke bei und stellt somit das theologisch aufzubereitende Material zur Verfügung.⁶⁹

Andererseits kann aus religionstheologischer Perspektive durch die Rezeption archäologischer Forschungen der synchronen Perspektive nun auch eine diachrone eingenommen werden, indem sich die Frage des Verhältnisses der eigenen Religion zu früheren stellt. Hierzu kann auf die vor allem von Othmar Keel in den Diskurs eingebrachte sogenannte »Vertikale Ökumene« rekurriert werden. Gemeint ist damit die enge genealogische Verbindung der Religionen des Alten Orients (insbesondere Kanaans) mit Judentum, Christentum und Islam, die sich im gewaltigen Traditionsstrom niederschlägt, »der aus dem tiefen Brunnen des Alten Orients in die Schriften der Bibel und von dort in Judentum, Christentum und Islam weitergeflossen ist«⁷⁰ und somit wesentliche Einflüsse der vorherigen »Phasen« auf die späteren zu notieren sind. Keel sieht in jeder der vier Gruppen oder Phasen Stärken und Schwächen, die in einer ersten Annäherung wie folgt beschrieben werden können: Während die kanaanäisch-pagane Welt für die Numinosität der Schöpfung meist sensibler sei als Judentum und Christentum, wie die Verehrung heiliger Steine und Pflanzen sowie der Gestirne zeige, betone das Judentum (z. B. in Abgrenzung von römischen Überzeugungen) den Respekt vor jedem Menschen und der kleinen Versorgungseinheiten (Familien) sowie soziale Gerechtigkeit und den Monotheismus. Beim Christentum gehe die Vernachlässigung paganer Sensibilität für die Natur weiter, und der Einsatz für soziale Gerech-

⁶⁹ Vgl. immer noch – bei aller möglichen u. a. methodischen Kritik – ELIADE, Mircea, *Geschichte der religiösen Ideen*. 4 Bde. Freiburg/Br. u. a. 2002 oder mit deutlich eingeschränkterem Fokus KIPPENBERG, Hans Gerhard, *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. 2 Bde. Göttingen 2009; ZANDER, Helmut, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. Berlin 2016.

⁷⁰ KEEL, Othmar, Was ist unter vertikaler Ökumene zu verstehen? In: STAUBLI, Thomas (Hg.), *Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs*. Fribourg 2005, 7–10, 7.

tigkeit (sowie die in der jüdischen Orthopraxie ausgedrückte Konkretheit der Heilsgeschichte)⁷¹ trete oft in den Hintergrund zugunsten einer Konzentration auf das ewige Leben. Diese Konzentration konnte sich aber auch in der universalen Liebe z. B. eines Franz von Assisi, eines Albert Schweitzer oder einer Mutter Theresa ausdrücken. Beim Islam schließlich diene der Rekurs auf die eine Religion Abrahams dazu, Partikularinteressen zu überwinden, was zu einer beeindruckenden gelebten Solidarität führe, andererseits aber durch die Gebundenheit an die Ursprünge zu einer fundamentalistischen Erstarrung führen könne.⁷² Die vertikale Ökumene nun ziele anders als die horizontale der christlichen Konfessionen (ggf. unter Einbezug der abrahamitischen Religionen) darauf, das Bewusstsein für das genealogische Verhältnis zu wecken und als »Familientherapie« das Verhältnis in der Familie zu verbessern, »um des Schöpfers und Vaters und um jedes einzelnen Familienmitglieds willen«⁷³. Gelingt dies, können auch die je eigenen Schwächen überwunden werden, beispielsweise indem die Sensibilität für die Mächte der Natur den Blick für ihren Schöpfungscharakter öffnet, die im Christentum immer wieder zu beobachtende latente Leibfeindlichkeit korrigiert werden kann oder Gestirns Glaube und Divination »als Versuch aufgefasst werden, die Welt als Text zu verstehen, der als göttliche Botschaft gelesen werden kann«⁷⁴.

Während sich die Perspektive einer vertikalen Ökumene mithin auf die kanaanäische Religionsgeschichte konzentriert und dafür die einschlägigen archäologischen Forschungen vor allem der biblischen Archäologie benötigt sowie durch Rezeption religionsgeschichtlicher Forschungen aus anderen Gegenden allgemeine Erkenntnisse über Ausprägungen menschlicher Religiosität und Kontingenzbewältigung gewonnen werden können, kann schließlich mit der kognitiven Archäologie noch grundlegender danach gefragt werden, wie menschliche Religiosität überhaupt entsteht bzw. welche Grundlagen dafür bestehen müssen. Wir gehen damit auch zeitlich weiter zurück, nämlich in die prähistorische Zeit.

⁷¹ Vgl. KEEL, Othmar, Die Heilung des Bruchs zwischen Judentum und Christentum. In: STAUBLI, Ökumene 27–39, hier 34 unter Rekurs auf Franz Mußner.

⁷² Vgl. KEEL, Ökumene 8.

⁷³ KEEL, Ökumene 10.

⁷⁴ KEEL, Othmar, Die Heilung des Bruchs zwischen kanaanäischer und israelitischer Kultur. In: STAUBLI, Ökumene 11–26, hier 26. Diese Perspektive könnte auch im Dialog von Theologie und Naturwissenschaften vielversprechend aufgenommen werden.

*3.3. Archäologische Perspektiven
auf den Menschen als homo religiosus*

Geht es um die Fragen, ob Religion als anthropologisches Universal verstanden werden kann und wie menschliche Religiosität zu erklären ist, reicht es nicht aus, nach archäologischen Zeugnissen menschlicher Religiosität zu suchen. Vielmehr ist nach den dafür notwendigen kognitiven Voraussetzungen wie der Fähigkeit zur Symbolisierung, Kreativität, Sprache, Selbst- und Transzendenzbewusstsein etc. zu fragen, weswegen sich ein Rekurs auf die kognitive Archäologie nahelegt. Diese widmet sich als Wissenschaft dem kognitiven Verhalten früherer Menschen bzw. unserer eigenen Gattung und kann aufzeigen, dass die Fähigkeit zur Verwendung von Symbolen – u. a. zur Kennzeichnung eines Gebietes, als Maßangaben, Planungsinstrumente, zur Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen oder der Beziehungen des Menschen zur Welt des Übernatürlichen⁷⁵ – eng mit der allgemeinen Menschheitsentwicklung verbunden ist. Daher ist ein hoher Spekulationsgrad zu vermerken, der auch mit der Überlagerung von drei unterschiedlichen geschichtlichen Prozessen – der biologischen (genetischen) Evolution, der kognitiven Evolution und der kulturellen Evolution – zusammenhängt, die auch nicht nur spezifisch menschlich sind.⁷⁶ Gleichwohl lässt sich ein weitgehender Konsens in einem für unsere Fragestellung relevanten Bereich feststellen: »Die meisten Humanbiologen stimmen darin überein, dass die heutigen menschlichen Fähigkeiten seit dem Aufkommen des Homo sapiens sapiens vor ungefähr 100.000 bis 40.000 Jahren vorhanden gewesen sind.«⁷⁷ Uneinigkeit herrscht bezüglich der Frage, wann die volle Sprachfähigkeit entwickelt wurde, wobei für den Neanderthaler sowohl die anatomische Voraussetzung für die Sprechfähigkeit aufgrund des in Kebara gefundenen Zungenbeins als auch das für die Sprachentwicklung wichtige Gen FOXP2 belegt ist. »Dass der Frühmensch im Mittelpaläolithikum – wie auch schon für das Altpaläolithikum vorauszusetzen – gesprochen hat, sollte daher nicht länger

⁷⁵ Vgl. RENFREW/BAHN, Basiswissen 225–235.

⁷⁶ »Phänomene wie Gruppenkonkurrenz, Erweiterung der Ernährungsbasis, Werkzeuggebrauch, Besiedlung neuer Lebensräume sind auch im Tierreich verbreitete Strategien der Anpassung an aktuelle Lebensbedingungen.« HUBER, Ludwig, Biologische, kognitive und kulturelle Evolution und ihre Implikationen. In: LÜKE/SOUVIGNIER, Evolution, 177–203, hier 198.

⁷⁷ RENFREW/BAHN, Basiswissen 222.

bezweifelt werden.«⁷⁸ Ebenfalls spekulativ sind die Überlegungen bezüglich der Ursprünge der Selbstwahrnehmung.⁷⁹

Besser untersuchbar sind hingegen andere menschliche kognitive Fähigkeiten wie diejenigen, die für die Werkzeugherstellung oder für Materialbeschaffung und Zeitplanung benötigt werden. Dabei scheinen vom Frühen Paläolithikum bis zum Neolithikum Innovationen und Erfindungen

»to have resulted from the same process of technical transfer, meaning the combination of two already existing, but independent technical ideas. These combinations did not arise from nothing, but rather from an association in the mind of things until then dissociated in experience«⁸⁰.

Eine Voraussetzung dieser technischen Entwicklung könnte die mit dem Langzeitgedächtnis verbundene kognitive Fähigkeit der Analogiebildung sein, die erlaubt, zwei Bereiche miteinander zu verbinden und Prozeduren von einer Situation in eine ähnliche zu übertragen. Diese Bedingungen wären demnach schon mit den ersten Werkzeugen vorhanden, was nahelegt, dass die zunehmende Schnelligkeit technischer Entwicklung sich weniger besseren neuronalen oder kognitiven Bedingungen verdankt als eher äußeren Bedingungen »such as a greater population size, which would have increased the probability of meetings between two ideas or two techniques.«⁸¹ Von solchen produktiven Tätigkeiten zu unterscheiden sind Tätigkeiten, denen kein instrumenteller Nutzen zugeschrieben werden kann, wie menschliche Bestattungen. Diese sind gut belegt für die Zeit des Jüngeren Paläolithikums, zuweilen sogar mit Schmuckbeigaben, wobei es auch noch möglicherweise frühere Zeugnisse gibt.

⁷⁸ PARZINGER, Kinder 49.

⁷⁹ Vgl. dazu u. a. FOWLER, Chris, *The Archaeology of Personhood*. London 2004; GAMBLE, Clive, *Origins and Revolutions. Human Identity in Earliest Prehistory*. Cambridge 2007.

⁸⁰ DE BEAUNE, Sophie A., *Technical Invention in the Palaeolithic: What if the Explanation Comes from the Cognitive and Neuropsychological Sciences?* In: DIES./COOLIDGE, Frederick/WYNN, Thomas, *Cognitive Archaeology and Human Evolution*. Cambridge 2009, 3–14, hier 4f. Vgl. zum Zusammenhang von Werkzeugherstellung und Sprachentwicklung UOMINI, Natalie T., *Prehistoric Handedness and Prehistoric Language*. In: DE BEAUNE/COOLIDGE/WYNN, *Archaeology*, 37–55. Noble und Davidson beispielsweise sehen keine Zeichen für Bedeutung früher als vor ca. 60.000 Jahren; vgl. NOBLE, William/DAVIDSON, Iain, *Human Evolution, Language and Mind. A Psychological and Archaeological Inquiry*. Cambridge 1996, 141. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, was jeweils unter »Sprache« verstanden wird, da zuweilen darunter auch nichtvokale Kommunikationsformen gefasst werden, womit die Sprachentstehung früher angesetzt wird.

⁸¹ DE BEAUNE, *Invention* 14.

»Der Akt der Beisetzung selbst beinhaltet eine Art von Respekt oder Gefühl für die verstorbene Person und vielleicht irgendeine Vorstellung von einem Leben nach dem Tod (obwohl dieser Punkt weniger leicht zu belegen ist). Der Schmuck scheint die Existenz der Idee zu implizieren, dass die Schmuckobjekte die Erscheinung der Person, ob nun in Bezug auf ihre Schönheit, ihr Prestige oder wie auch immer, steigern könnten.«⁸²

Ein weiterer Aspekt für die Fähigkeit zur Symbolisierung sind Darstellungen, die methodisch für die paläolithische Zeit auf die Probleme der Datierung sowie der Bestätigung als Darstellung stoßen. Ein Beispiel aus Israel wäre die sogenannte »Venus von Berekhat Ram«, die auf ca. 250.000–280.000 ante datiert wird, bei der fraglich ist, ob die Vertiefungen tatsächlich Ausdruck menschlichen Gestaltungswillens sind oder sich einer rein natürlichen, geologischen Bildung verdanken.⁸³ Sicher als »grafisches Design« zu deuten ist dagegen ein ca. 77.000 Jahre altes verziertes Stück roten Ockers aus der Blombos-Höhle in Südafrika. Zu den ältesten Funden repräsentativer Kunst (nicht notwendigerweise intentionaler Ästhetik) gehören neben den auf 35.000–37.000 ante datierten Höhlenmalereien aus Abri Castanet sowie den etwas jüngeren aus Chauvet oder Lascaux auch die nach neueren Untersuchungen 40.000–42.000 Jahre alten Elfenbeinfigurinen aus der Schwäbischen Alb.⁸⁴ Hervorzuheben ist dabei die »enorme kognitive Bedeutung [...], die im Akt des Abbildens selbst liegt, wie man sie in aller Lebendigkeit in der Kunst von Chauvet oder Lascaux in Frankreich bzw. Altamira in Spanien beobachten kann«⁸⁵. Weitere (weniger hochwertige) Zeugnisse der Eiszeitkunst gibt es vereinzelt aus Westeuropa bis Sibirien. Ebenfalls in dieser Periode scheint die Produktion von Schmuck wie Kugeln, Anhänger oder perforierte Tierzähne zu beginnen, wobei dies möglicherweise in Afrika früher eingesetzt hat, wie z. B. die Funde aus

⁸² RENFREW/BAHN, Basiswissen 223.

⁸³ Vgl. dazu D'ERRICO, Francesco/NOWELL, April, A New Look at the Berekhat Ram Figurine. Implications for the Origins of Symbolism. In: CAJ 10 (2000) 123–167; PELCIN, Andrew, A Geological Explanation for the Berekhat Ram Figurine. In: Current Anthropology 35 (1994) 674f.

⁸⁴ Vgl. HIGHAM, Thomas u. a., Testing Models for the Beginnings of the Aurignacian and the Advent of Figurative Art and Music: The Radiocarbon Chronology of Geißenklösterle. In: Journal of Human Evolution 62 (2012) 664–676. »Figuren dieser Art sind Ausdruck einer bereits weit ausdifferenzierten geistig-religiösen Vorstellungswelt des *Homo sapiens*. Wir sollten ihr zunächst einmal die Fremdheit zugestehen, mit der sie uns begegnet, ehe wir sie allzu eifertig mit naheliegenden Hypothesen über frühen Schamanismus etikettieren und kommerzialisieren.« PARZINGER, Kinder 80.

⁸⁵ RENFREW/BAHN, Basiswissen 224.

der Blombos-Höhle zeigen.⁸⁶ Grundsätzlich ist von einer erheblichen Ungleichzeitigkeit der kulturellen Leistungen auszugehen.

Dabei kann bei aller Vorsicht gegenüber einem Argument aus fehlenden Funden ein signifikanter Unterschied zwischen dem *Homo sapiens* und anderen Hominiden wie dem *Homo heidelbergensis* oder dem Neanderthaler vermutet werden, insofern von Letzterem zwar (wahrscheinlich) Bestattung und Fürsorge für benachteiligte Gesellschaftsmitglieder sowie Schmuckverwendung belegt sind und ihm die Sprachfähigkeit nicht abgesprochen werden kann, nicht aber ein symbolisches Bewusstsein, das dem *Cro Magnon* aufgrund der Höhlenmalereien zuzusprechen ist.

»They carved exquisite figurines. They decorated everyday objects and made notations on plaques of bone. They played music on bone flutes, and without question sang and danced as well. In short, they were *us*. The material record they left behind is distinguished most notably from those of their non-African predecessors and contemporaries by its clear indications of a symbol-based mode of cognition.«⁸⁷

Dieser signifikante Unterschied ist vermutlich am besten durch die Entwicklung bzw. Verwendung von Sprache zu erklären, da symbolisches Bewusstsein ohne sie unmöglich sein dürfte und es zur Sprache gehört, Symbole im Geist zu bilden und diese zu rekombinieren. Darüber hinaus muss eine geistige Vorlage gebildet worden sein, um ein visuelles Bild zu entwerfen, es wird eine intentionale Kommunikation mit Bezug auf ein abwesendes Ereignis oder Objekt hergestellt und schließlich einem mit diesem Referenten nicht verbundenen visuellen Bild die entsprechende Bedeutung zugeschrieben.⁸⁸ Eine

⁸⁶ Vgl. PARZINGER, Kinder 91.

⁸⁷ TATTERSALL, Ian, Language and the Origin of Symbolic Thought. In: DE BEAUNE/COOLIDGE/WYNN, Archaeology, 109–116, hier 114 [Hervorhebung im Original]. Wynn und Coolidge arbeiten heraus, dass gemäß eines strikten wissenschaftstheoretischen Standards die Funde hinsichtlich Technologie, Subsistenz und algorithmischen Gegenständen auf eine späte Entwicklung der modernen exekutiven kognitiven Funktionen hinweisen, d. h. sie beginnen vor ca. 30.000 Jahren und sind allgemeiner verbreitet vor 15.000 Jahren. Dies könne aber auch an einem langen Prozess liegen, der weit vor 30.000 Jahren beginnt, aber lange gebraucht hat, um häufig genug zu sein, um archäologisch sichtbar zu werden. Sie plädieren für eine »Spätdatierung«: »After 20,000 years, the pace of culture change accelerated very rapidly. Yes, there were significant climatic events associated with Late Pleistocene environments, but there had been significant environmental changes many times before without such a dramatic response. This time, the human response to Late Pleistocene challenges was facilitated by modern executive functions, and the long-term consequence was, ultimately, the modern world.« WYNN, Thomas/COOLIDGE, Frederick L., Implications of a Strict Standard for Recognizing Modern Cognition in Prehistory. In: DE BEAUNE/COOLIDGE/WYNN, Archaeology, 117–127, hier 127.

⁸⁸ Diese Fähigkeiten sind nach Mithen zwar auch vorher (bei den frühen Menschen) vorhanden gewesen, entsprechend seiner Theorie der kognitiven Fluidität ver-

weitere wichtige Kommunikationsform neben Kunst und Sprache war die Musik, die ebenfalls mit Funden von Flöten aus Vogelknochen und Elfenbein aus dem Jungpaläolithikum belegt ist. Besonders zu erwähnen ist hier die Flöte aus dem Geißenklösterle, die einen deutlichen Kontext zur bildenden Kunst aufweist. »Sie in den Rahmen von Kult und Ritual einzuordnen, ist sicher eine erlaubte [aber keine zwingende, T. F.-P.] Interpretation.«⁸⁹ Neben den möglichen Folgerungen für die Entwicklung des menschlichen Geistes hin zur kognitiven Fluidität (wenn man der Theorie Mithens folgen will) ist es auch plausibel, im Jungpaläolithikum von einer für die damaligen Menschen symbolisch aufgeladenen Landschaft (vergleichbar modernen Jägern und Sammlern) auszugehen.

»The anthropomorphic images and paintings of caves and rockshelters that begin after 40,000 years ago suggests that the earliest Upper Palaeolithic hunter-gatherers had a similar attitude to the social and natural worlds: they were one and the same.«⁹⁰

Trotz der zu beobachtenden weiteren Entwicklung der kulturellen Fähigkeiten sieht Parzinger keinen grundlegenden Unterschied zwischen dem *Homo sapiens* des Jungpaläolithikums von vor 40.000 Jahren und dem heutigen Menschen. Für ihn ist die kulturelle Evolution bereits in Grundzügen vollzogen:

»Die Gesellschaft verständigte sich mit Hilfe einer komplexer gewordenen Sprache und anderer, auch visueller Kommunikationsmittel; die Menschen produzierten komplizierte und standardisierte Geräte und Werkzeuge, entwickelten ein Gefühl für Schönheit und Ästhetik, was sie beispielsweise durch Anfertigen und Tragen von Schmuckstücken zum Ausdruck brachten, sie beschäftigten sich mit dem Tod und, wie erste Bestattungen zeigen, auch mit dem Leben danach; schließlich brachten sie auch figürliche Kunst und sogar Musik hervor, die – so ist zu vermuten – mit Ritualen und Festen in Verbindung gestanden haben dürfte.«⁹¹

Vor dem Hintergrund des Entstehens des Glaubens an übernatürliche Wesen und vielleicht auch an ein Leben nach dem Tod lassen sich die anthropomorphen Darstellungen in Höhlenmalereien als

banden sich aber erst zu dieser Zeit die verschiedenen kognitiven Bereiche. Vgl. MITHEN, Steven, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London 1996, 181–186. Die Bedeutung der Sprache für repräsentationale oder symbolische Abbildungen wird auch von NOBLE/DAVIDSON, *Evolution* herausgestellt.

⁸⁹ PARZINGER, *Kinder* 89.

⁹⁰ MITHEN, *Prehistory* 190.

⁹¹ PARZINGER, *Kinder* 62. Dafür sprechen auch die bemerkenswerten exploratorischen Fähigkeiten, die sich in der Besiedlung Australiens vor ca. 50.000 Jahren zeigen, da hierzu eine Meerenge (zwischen Sunda und Sahul) zu überwinden war, wozu hochseefähige Wasserfahrzeuge benötigt wurden. Vgl. ebd. 94.

übernatürliche Mächte oder mit diesen kommunizierende Schamanen interpretieren und könnten auf eine sehr komplexe mythologische Welt hindeuten. Ein Begräbnisritual wie dasjenige der ca. 28.000 Jahre alten Gräber in Sungir lässt sich ohne eine Vorstellung des Todes als Übergang zu einer anderen Existenzform kaum plausibel deuten. Während diese Hinweise eher indirekter Natur sind und gerade im Fall der Höhlenkunst sehr außergewöhnlich sind, sind deutlichere Hinweise auf kultische Handlungen wesentlich jüngeren Datums und erscheinen mit anderen Charakteristika menschlicher Erfahrung wie Wohlstand und Wert eher im Kontext der Sesshaftwerdung, d. h. bei der sogenannten neolithischen Revolution vor ca. 10.000 Jahren. Da sich das menschliche Genom vor ca. 60.000 Jahren etabliert hat, kann diese Entwicklung nicht rein evolutionsbiologisch erklärt werden. »But the material and social contexts of human societies, first effective around the time of the sedentary revolution, made possible their emergence and expression.«⁹² Dies ist aber wohl eher als gradueller und weniger als qualitativer Unterschied zu werten.

Zeigt sich somit die Abhängigkeit der menschlichen Fähigkeit zur Symbolisierung und Kreativität – und somit der notwendigen Voraussetzungen für Religiosität – und ihren konkreten Ausdrücken in Sprache, Kunst und Musik sowohl von den entsprechenden biologischen Voraussetzungen, die ca. seit 60.000 Jahren bestehen, als auch von den konkreten Lebensbedingungen, insbesondere der Sesshaftigkeit, ist diese in ihrer Bedeutung für eine theologische bzw. philosophische Anthropologie nicht zu gering einzuschätzen. Dazu gehört zunächst die Frage nach der Evolution von Religion bzw. Religiosität, d. h. ob Religiosität eine evolutionäre Adaption oder lediglich ein Nebenprodukt anderer kognitiver Adaptionen ist. Zwar bleiben die unterschiedlichen evolutionstheoretischen Theorien hierzu hypothetisch, sind sich jedoch weitgehend einig darin, dass aus evolutionsbiologischer Perspektive vieles für die Abhängigkeit der Religiosität von der Gehirnentwicklung spricht:

⁹² RENFREW, Colin, Neuroscience, Evolution and the Sapient Paradox: the Factuality of Value and of the Sacred. In: *Phil. Trans. R. Soc. B* 363 (2008) 2041–2047, hier 2046. Roepstorff schlägt vor, »constructions and exchanges of both words and objects – material symbols in other words –« eine entscheidende Bedeutung dabei zuzuschreiben; ROEPSTORFF, Andreas, Things to Think With: Words and Objects as Material Symbols. In: *Phil. Trans. R. Soc. B* 363 (2008) 2049–2054, hier 2053. Bloch stellt bei der Frage nach der Evolution von Religion heraus, diese könne nicht unabhängig von der Frage nach der menschlichen Gesellschaftsfähigkeit beantwortet werden, sondern sei lediglich einer ihrer Aspekte, bei der sowohl die transaktionale als auch die transzendente Ebene zu berücksichtigen seien. Vgl. BLOCH, Maurice, Why Religion is Nothing Special but is Central. In: *Phil. Trans. R. Soc. B* 363 (2008) 2055–2061.

»Vermutlich trat religiöses Verhalten bei *Homo sapiens* und Neandertaler im Zuge des Anwachsens des Stirnhirns – des präfrontalen Kortex – auf. Diese Hirnregion im Frontallappen steht mit biografischen Erinnerungen, Vorausplanung, Abwägung und Impulskontrolle in Zusammenhang. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben zu reflektieren, wirft offenbar die Frage nach dessen Sinnhaftigkeit auf.«⁹³

Während dafür und für Ausdrücke religiösen Verhaltens wie rituelle Bestattungen archäologische Erkenntnisse zur Verfügung stehen, lässt sich auf der archäologischen Basis keine eindeutige Entscheidung hinsichtlich der genannten Alternativen der Evolution der Religion bzw. zum evolutionsbiologischen Erfolg des Merkmals der Religiosität treffen – für einen solchen Erfolg spräche beispielsweise, wenn ein Glaube an übernatürliche Akteure unter den Glaubenden Vertrauen und damit Kooperationschancen stiftet bzw. die soziale Interaktion verbessert und stabilisiert wird.⁹⁴ Gleichwohl bietet die kognitive Archäologie in Verbindung mit den unstrittigen Ergebnissen der Evolutionsbiologie hinsichtlich der Voraussetzungen für Religiosität doch gute Argumente dafür, Religiosität als anthropologisches Universal anzusehen, vom Menschen also als einem *homo religiosus* zu sprechen. Zudem kann mit ihrer Hilfe bei der theologischen Auseinandersetzung mit scientifischen Atheismen, nach denen Religion als »evolutionäres Nebenprodukt« (Dawkins) oder prinzipiell überwindbare »Adaptionsstrategie« bzw. »mentale Epidemie« (Boyer) zu verstehen ist,⁹⁵ auf den spekulativen Charakter und die Abhängigkeit von entsprechenden metaphysischen Voraussetzungen wie ein naturalistisches Weltbild dieser Positionen hingewiesen werden. Dabei ist auch das jeweils vorausgesetzte Religionsverständnis auszuweisen, da eine Konzentration auf nachweisbare religiöse Zeug-

⁹³ BLUME, Michael, Homo religiosus. In: Gehirn und Geist 4/2009, 32–41, hier 40. Vgl. ferner DERS., Evolutionsgeschichte der Religion – Glauben stärkt Kooperation und Reproduktion. In: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 29 (2008) 21–38; VAAS, Rüdiger/BLUME, Michael, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität. Stuttgart ²2009.

Auch Huber vermutet einen Zusammenhang zwischen der Entstehung von Religion (als einzige wirklich auf Menschen beschränkte Errungenschaft) und Introspektion und einer Vorstellung von der Zukunft. »Dazu kam das Nachdenken über die eigene Stellung in der Gemeinschaft, die zunehmend komplexer werdenden Regeln der Sittlichkeit und die Etablierung von institutionalisierten Moralsystemen.« HUBER, Evolution 199. Religion dient demnach als kritisches Korrektiv bei der damit verbundenen Gewissensbildung.

⁹⁴ Dafür plädieren beispielsweise, auch wenn sie eigentlich die Nebenprodukt-These vertreten, PYYSIÄINEN, Ilkka/HAUSER, Marc, The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-product? In: Trends in Cognitive Sciences 14 (2010) 104–109.

⁹⁵ Vgl. zu diesen Überlegungen HOFF, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation. Regensburg 2009, 44–71.

nisse angesichts der Frage nach der Entwicklung der menschlichen Transzendenzfähigkeit zu begrenzt ist.

»Wenn man stattdessen auf der Basis einer anthropologischen Differenzierung den modernen Menschen in seiner Kompetenz bestimmt, sich reflex zu seiner Welt und sich selbst zu verhalten, ist Religion Aspekt seines natürlichen Handlungsrepertoires. Die Frage nach der Entstehung von Religion wäre dann an die nach der Evolution des Menschen koextensiv gekoppelt.«⁹⁶

Daneben ist die Frage nach der Herausbildung des Ichbewusstseins und Transzendenzbewusstseins des Menschen wichtig zur Frage der Hominisation und zur Unterscheidung bzw. Abgrenzung zwischen Mensch und Tier, da sich Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans im Spiegel erkennen können und somit über Ichbewusstsein verfügen, nicht aber über eine Art Transzendenzbewusstsein, das sich u. a. in einem Gottes- bzw. Götterbezugs oder dessen Leugnung konkretisiert. Lücke schlägt daher vor, die Kombination von beidem als entscheidende Kriterien für Menschsein anzusehen, und weist darauf hin, dass das »auch naturwissenschaftlich wahrnehmbare Transzendenzbewusstsein [...] höchstwahrscheinlich weit älter [ist] als die Artefakte, die paläontologisch von ihm Zeugnis geben.«⁹⁷ Er schließt dazu weitere Überlegungen zur Beseelung aus paläoanthropologischer Sicht an, die als Chiffre einer theologisch begründeten Menschenwürde fungieren könne und somit auch ethische Relevanz besitzt. Diese Bedeutung der Verbindung von Ich- und Transzendenzbewusstsein kann auch durch die Notwendigkeit metarepräsentationaler Fähigkeiten und einer »Theory of Mind« – beides Bereiche, in denen eine evolutionäre Erklärung gut möglich scheint – für religiöse Überzeugungen und die Teilnahme an religiösen Praktiken gestützt werden.⁹⁸

Schließlich kann das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und Natur in den Blick genommen werden, das im Jungpaläolithi-

⁹⁶ HOFF, Atheismen 61. Vgl. ferner LÜKE, Ulrich, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution. Bewusstsein. Freiheit. Freiburg/Br. u. a. 2006, 134–166.

⁹⁷ Vgl. LÜKE, Säugetier 143. Das Element der Transzendenz bzw. Selbsttranszendenz kann nach Lücke auch möglicherweise zwischen den Kategorien Evolution und Offenbarung vermitteln. Vgl. DERS., Evolution und Offenbarung – zwei Wege ins Offene Gottes? In: DERS./SOUVIGNIER, Evolution, 27–50, hier 34. Auch Blume und Vaas sehen die Entstehung des Ich- und des Todesbewusstseins als kognitive Voraussetzung für die Entstehung von Religiosität an, vgl. BLUME/VAAS, Gott 18.

⁹⁸ »So setzen zum Beispiel Bekenntnisakte (›ich bekenne, dass; ›ich glaube an‹) die Fähigkeit voraus, sowohl seine eigenen Überzeugungen als auch die Erwartungen und Überzeugungen der Mitglieder der jeweiligen religiösen Gruppe zu repräsentieren.« QUITTERER, Josef, Vom Nutzen der Religion – theologische Implikationen einer evolutionstheoretischen Erklärung kognitiver Fähigkeiten. In: LÜKE/SOUVIGNIER, Evolution 204–227, hier 210.

kum wahrscheinlich von einer symbolisch geladenen Landschaft und einer Identität der sozialen und der natürlichen Welt geprägt ist. Damit kann die oben im Kontext der »vertikalen Ökumene« erwähnte Sensibilität für die Mächte der Natur als Ausdruck ihres Schöpfungscharakters und ggf. der kosmischen Dimension unterstützt werden – entsprechend der Unterscheidung zwischen dem »Buch der Natur« und dem »Buch der Schrift« als Formen von Offenbarung.⁹⁹

4. ARCHÄOLOGIE UND INTERKULTURALITÄT

Neben den bisher angedeuteten materialen Impulsen aus der Archäologie für die Systematische Theologie sei schließlich auf einen weiteren eingegangen, der eher formaler Natur ist, da er die Art und Weise betrifft, wie Theologie betrieben wird, und zugleich Relevanz für ökumenische und interreligiöse Fragestellungen besitzt. Gemeint ist die Perspektive der Interkulturalität, die nicht nur Materialobjekt der Theologie ist, wenn diese sich mit dem kulturell-religiösen Pluralismus und das Christentum von Beginn an prägenden Phänomenen der Interkulturalität und der Kulturbegegnungen beschäftigt, sondern auch Formalobjekt sein kann, wenn sie als interkulturell arbeitende Theologie konzipiert wird. Während offenkundig ist, wie die Archäologie anhand materieller Befunde Kontakte und Einflüsse unterschiedlicher Symbolsysteme nachweisen kann – beispielsweise aus dem ägyptischen und syrischen Raum – und somit zur Untersuchung eines kulturellen Pluralismus und von Kulturkontakten beiträgt,¹⁰⁰ ist die formale Dimension auf den ersten Blick weit weniger greifbar. Doch gerade die materialen Untersuchungen und der Aufweis von Kulturkontakten und -inflüssen, von gleichen, ähnlichen oder sehr unterschiedlichen Lösungen für ähnliche Probleme beispielsweise der Nahrungsbeschaffung, des Wohnraums, des Umgangs mit Toten sowie vielfältiger religiöser Praktiken einschließlich der Abhängigkeit solcher Lösungen und Praktiken vom jeweiligen Kontext erweisen sich diesbezüglich als sehr aussagekräftig, adressie-

⁹⁹ Neben Thomas von Aquin, Galileo Galilei, Teilhard de Chardin ist auch Johannes Paul II. als Vertreter dieser Position zu nennen: »Es wird also eine erste Stufe der göttlichen Offenbarung anerkannt, die aus dem wunderbaren »Buch der Natur« besteht; liest der Mensch dieses Buch mit den seiner Vernunft eigenen Mitteln, kann er zur Erkenntnis des Schöpfers gelangen.« JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et Ratio* (VApS 135). Bonn 1998, Nr. 19. In der Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanums wird diese Position auch von einem Konzil vertreten, ohne explizit vom »Buch der Natur« zu sprechen (vgl. DH 3004).

¹⁰⁰ Vgl. ROLLINGER, Robert/GUFLER, Birgit/LANG, Martin/MADREITER, Irene (Hgg.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*. Wiesbaden 2010.

ren sie doch mit dem Verhältnis von transkulturellen bzw. anthropologischen Universalien und kulturellen Besonderheiten eine Grundfrage der interkulturellen Philosophie und Theologie. Wenn sich archäologisch die Vielfalt menschlichen Kulturschaffens sowie die Dynamiken von Kulturwandel und -entwicklung untersuchen und erklären lassen, unterstützt dies das Anliegen interkultureller Philosophie und Theologie, nicht eine bzw. die eigene geschichtlich entstandene und kulturell geprägte, mithin kontextuelle, Denktradition absolut zu setzen und in Form eines »expansiven Zentrismus«¹⁰¹ ausweiten zu wollen, sondern Philosophie und Theologie als Dialog der unterschiedlichen je kontextuellen Traditionen zu betreiben.

Vergleichbare Konsequenzen können für ökumenische und interreligiöse Beziehungen gezogen werden, da auch hier die Geschichtlichkeit der jeweils vertretenen Positionen und Religionen zu berücksichtigen ist und keine Scheu vor der verändernden Begegnung mit dem/der Anderen bestehen muss. Denn Identität kann nicht lediglich durch Ausschließungsmechanismen oder Abgrenzung von anderen konstituiert werden, sondern auch in einer »versöhnten Verschiedenheit« bestehen.¹⁰² Hierzu kann mit Blick auf (z. T. archäologisch nachweisbare) Transformationen der je eigenen Traditionen durch Übernahmen, aneignende Interpretation oder Abgrenzungsbewegungen von anderen der Wert dieser Begegnungen u. a. für eine erfolgreiche Bewältigung von Problemen, die mit den bisherigen Mitteln nicht ausreichend gelungen war, herausgestellt werden. Zudem kann der archäologische Befund zuweilen Gemeinsamkeiten nahelegen, die auf der Ebene der Glaubenspraxis oder der Ästhetik liegen und von Differenzen zwischen den »offiziellen« Glaubenslehren nicht erfasst werden. Gedacht werden kann hier an religiöse Bauten, Relikte von Ritualen oder Kulthandlungen, Bestattungsformen etc., die nicht selten auch Einflüsse aus dem geschichtlichen und kulturellen Kontext aufnehmen, wie die Beispiele der vier rekonstruierten Synagogen aus Vittoria Veneto, Horb, Kadavumbagam und Surinam im Israel-Museum schön zeigen. Die archäologische Forschung bietet somit weitere Einblicke in den dynamischen und diskursiven Charakter von Identität, die eben keine ontologische Größe ist, sondern sich prozessual je neu konstituiert, immer neue Grenzen

¹⁰¹ Vgl. WIMMER, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien 2004, 15.

¹⁰² Vgl. dazu auch meine Antrittsvorlesung: FERNET-PONSE, Thomas, *Das Theologische Studienjahr Jerusalem als Beispiel einer Ökumene der Profile*. In: DERS. (Hg.), *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur* (JThF 25). Münster 2015, 201–224.

zur Alterität zieht und auf diese Weise sehr unterschiedliche Grenzziehungen jenseits der konfessionellen oder religiösen erlaubt.¹⁰³

5. FAZIT: NOCH EINMAL DIE GESCHICHTLICHKEIT VON GLAUBE UND THEOLOGIE

Die Ausgangsfrage nach der Relevanz archäologischer Erkenntnisse für die Systematische Theologie hat sich mithin material wie formal als ertragreich erwiesen: So ergeben sich bei der grundlegenden Frage des Verhältnisses von Archäologie und Exegese bedeutende Konsequenzen beispielsweise für die Herausbildung des Monotheismus und damit für die Gotteslehre. Die archäologisch nachweisbaren Spuren der Geschichtlichkeit von Glaubenspraktiken und -vorstellungen können insbesondere wegen diachron und synchron zu beobachtender Gemeinsamkeiten und Unterschiede aus offenbarungs- und religions-theologischer Perspektive rezipiert werden. Zudem sprechen viele Erkenntnisse der kognitiven Archäologie für die früh einsetzende Transzendenzfähigkeit des Menschen und somit dafür, Religiosität als anthropologisches Universal und somit den Menschen als *homo religiosus* zu verstehen. Schließlich kamen mit den archäologisch beobachtbaren Dynamiken kultureller Entwicklung und entsprechender Transformationsprozesse auch die interkulturelle und interreligiöse Dimension in den Blick. Umgekehrt kann die Theologie Archäologen dabei helfen, die Sensibilität für religiöse Phänomene zu behalten oder zu schärfen (gerade auch hinsichtlich ihrer archäologisch kaum greifbaren Dimensionen) – ohne dabei in eine früher oft zu beobachtende Tendenz zu verfallen, (fast) alles, wofür keine Erklärung auf der Hand liegt, kultisch zu deuten. Dazu gehört auch die in vielen Religionen zu beobachtende religiöse Beeinflussung bzw. Deutung von Alltagspraktiken bzw. die enge Verwobenheit dieser mit religiösen Praktiken, sodass die Bereiche des Profanen und Heiligen nicht immer klar voneinander getrennt werden können, sondern auch die alltägliche Welt religiös bzw. symbolisch gedeutet wird – selbst wenn manche räumlichen Anordnungen für eine solche Trennung (oder zumindest Unterscheidung) sprechen.

Zumindest aus der Sicht christlicher Theologie ist diese gegenseitige Unterstützung letztlich wenig überraschend, da diese mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Grund und Gegenstand des Glaubens unhintergebar auf die Geschichte bezogen ist und daher mit guten Argumenten für die Koextensivität von Heilsgeschichte und

¹⁰³ Vgl. dazu auch GRUBER, Judith, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (ReligionsKulturen 12). Stuttgart 2013, 123.

Weltgeschichte argumentiert werden kann.¹⁰⁴ Eignet sich Heilsgeschichte in Weltgeschichte, ist von einer theologischen Relevanz der Disziplinen, die sich der Erforschung der Geschichte widmen – und damit auch der Archäologie –, auszugehen. Zu den oben genannten konkreten positiven Beispielen dieser Relevanz gesellt sich dabei auch eine kritische Funktion, die darin besteht, Theologie (und Philosophie) vor Abstraktionen und Überlegungen zu bewahren, die letztlich auf eine Theologie hinauslaufen, die der Geschichte enthoben ist und über diese hinweggehen kann – was sie in hohem Maße gefährdet, zur Ideologie zu werden. Eine Theologie, die sich nicht primär der Suche nach einer abstrakten Wahrheit verpflichtet sieht, sondern der Mitwirkung an der Verwirklichung des Reiches Gottes, muss sich indes mit der jeweiligen geschichtlichen Realität auseinandersetzen und in dieser befreiend wirken. Hierbei kann ihr die Archäologie nicht beistehen – wohl aber dabei, den Geschichtsbezug und damit die Konkretion ihrer Aufgabe präsent zu halten.

¹⁰⁴ Vgl. dazu lediglich ELLACURÍA, Ignacio, Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils. In: DERS./SOBRINO, Jon (Hgg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1. Luzern 1995, 313–360; PANNENBERG, Wolfhart, *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen 1963; RAHNER, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: *SzTh V*. Einsiedeln u. a. 1962, 115–135.