JÖRG JEREMIAS

Studien zur Theologie des Alten Testaments

Herausgegeben von
FRIEDHELM HARTENSTEIN
und JUTTA KRISPENZ

Forschungen
zum Alten Testament
99

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

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

99

Jörg Jeremias

Studien zur Theologie des Alten Testaments

herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Jutta Krispenz

Mohr Siebeck

Jörg Jeremias, geboren 1939; Studium der Ev. Theologie und orientalischen Sprachen; 1964 Promotion; 1969 Habilitation; 1972–1994 Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1994–2005 Professor für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg; seit 2005 emeritiert.

Friedhelm Hartenstein, geboren 1960; Studium der Ev. Theologie, Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie; 1996 Promotion; 2001 Habilitation; 2002–2010 Professor für Altes Testament und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Hamburg; seit 2010 Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Jutta Krispenz, geboren 1955; Studium der Ev. Theologie; 1987 Promotion; 2000 Habilitation; seit 2008 apl. Professorin für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg.

e-ISBN PDF 978-3-16-153806-3
ISBN 978-3-16-153805-6
ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Jörg Jeremias vermochte und vermag es – als Forscher und Lehrer – stets die theologische Relevanz alttestamentlicher Exegese aufzuzeigen. Er versteht seine Arbeit immer als einen Beitrag, der bewusst auf das Gespräch mit den anderen Disziplinen und zugleich auf die Verkündigung der Kirche angelegt sein sollte. Über viele Jahre hat er einer Systematisierung und Zusammenfassung seiner Einzelforschung in Richtung auf eine Gesamtdarstellung zugearbeitet. Den Ertrag dieser Lebensarbeit können die Fachwelt und alle Interessierten nun nachlesen. Im Herbst 2015 erscheint in den „Grundrissen zum Alten Testament" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) die „Theologie des Alten Testaments" von Jörg Jeremias. Der vorliegende Sammelband ist als ein Seitenstück dazu gedacht. Wie 1996, als in den FAT der erste Aufsatzband von Jörg Jeremias („Hosea und Amos") seine Kommentare zum Zwölfprophetenbuch ergänzte, soll auch dieses Buch einen Überblick, nun über dezidiert alttestamentlich-theologische Aufsätze aus der Feder des Münchner und Marburger Kollegen und Lehrers, ermöglichen. Die Beiträge lassen auch Entwicklungen und Schwerpunktbildungen erkennen. Auf Texte zu stärker theoretischen Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments folgen zunächst schöpfungstheologische und ethische Beiträge. Besonders am Herzen liegen Jörg Jeremias die für die Rezeption „schwierigen" Texte des AT, die vor allem dessen Gottesbilder betreffen (etwa die Rede vom „Zorn" oder der „Rache" JHWHs und Texte wie Gen 22). Ihnen ist ein umfangreicher Abschnitt gewidmet, ebenso wie den Psalmen und der Theologie der Prophetenbücher. Zu ihrem Verständnis hat Jörg Jeremias in den vergangenen 30 Jahren wesentliche Impulse vermittelt. In ihnen sieht er am stärksten im Alten Testament explizit theologische Reflexionen von einer Dichte und Tiefe, die auch christlichen Zeitgenossen heute unverzichtbare Denkanstöße zu geben vermögen.

Für die teils mühsame Umwandlung der Vorlagen in den druckfertigen Satz ist vor allem Frau stud. theol. Anne Gilly sehr zu danken, die auch das Stellenregister angefertigt hat. Frau Susanne Schleeger im Sekretariat des Lehrstuhls für Altes Testament II hat ebenfalls viel Zeit und Geschick in die Formatierungsarbeit gesteckt. Auch ihr sei dafür gedankt. Beim Verlag Mohr Siebeck haben neben den Herausgebern der FAT, die der Idee sofort zugestimmt haben, Herr Dr. Henning Ziebritzki und Frau Ilse König den Band mit großer Präzision betreut. Ihnen allen gebührt unser herzlicher Dank.

München, im August 2015 Friedhelm Hartenstein, Jutta Krispenz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments 1

1 Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie 3

2. Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“ 15

3. Hauptprobleme einer Theologie des Alten Testaments 47

4. Das Gottesbild des Alten Testaments 65

Schöpfung und Verantwortung nach dem Alten Testament 81

5. Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments 83

6. Schöpfung und Verantwortung im Alten Testament 109

7. Liebe und Unterordnung? Zur Rolle der Geschlechter im Alten Testament 120

Probleme alttestamentlicher Gottesbilder 139

8. Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments 141

9. Konzeptionen des göttlichen Zorns im DtrG 156

10. Jhwh – ein Gott der „Rache“ 172

11. Die „Opferung“ Isaaks (Gen 22) 188

12. Gen 20–22 als theologisches Programm 197

Gotteslob und Gottesferne in den Psalmen 213

13. Lob Gottes und Erkenntnis des Menschen in den Psalmen 215

14. Die Erde „wankt“ 229

15. „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Psalm 130 und Luthers Psalmlied 241

16. Ps 100 als Auslegung von Ps 93–99 256

Zur Theologie der Prophetenbücher 267

17. Die Anfänge der Schriftprophetie 269

18. Das Rätsel der Schriftprophetie.....288

19. Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten 311

20. Gott und Geschichte im Alten Testament. Überlegungen zum Geschichtsverständnis im Nord- und Südreich Israels.....326

21. „Wahre“ und „falsche“ Prophetie im Alten Testament. Entwicklungslinien eines Grundsatzkonfliktes 343

22. Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament 351

23. Gelehrte Prophetie. Beobachtungen zu Joel und Deuterosacharja.....364

Nachweis der Erstveröffentlichungen.....379

Stellenregister (Auswahl) 383

Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments

1. Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie

1.

Die Besonderheit der alttestamentlichen Disziplin im Fächerkanon der Theologie liegt zunächst darin, dass sie als einzige ihre Zugehörigkeit zu ihm immer neu nachweisen muss. Man kann christliche Theologie schwerlich ohne das Neue Testament, scheinbar aber mühelos ohne das Alte Testament treiben. Zwar sind die radikalen Bestreitungen der Bedeutung des AT für die christliche Theologie auf wenige Zeiten beschränkt, aber sie betreffen mit der Formierung der christlichen Kirche und der Neuzeit besonders gewichtige Epochen. Erinnert sei nur an A. von Harnacks berühmten Satz, dass die theologische Entscheidung Marcions zu seiner Zeit falsch gewesen, in der Gegenwart aber neu zu bedenken sei. Namen anderer großer Theologen wie etwa Schleiermacher oder E. Hirsch beleuchten andere Nuancen dieses Grundsatzproblems.

Freilich hat diese – mir grundsätzlich notwendig erscheinende – Nachweispflicht auch etwas Künstliches. Das Alte Testament war ganz selbstverständlich die Bibel der frühen Christen, bevor ein Neues Testament entstand, und es gibt eine Fülle von neutestamentlichen Konzepten, die ohne ihren alttestamentlichen Hintergrund nicht voll verständlich sind. Der einmal vom jungen Bultmann erwogene (und bald wieder fallengelassene) Gedanke, ob nicht auch eine andere antike Urkunde als das AT die gleiche Funktion des „Gesetzes" für das Neue Testament ausüben könne[1], ist ein sinnvoller Gedanke nur für den, der die Funktion des AT von vornherein auf diejenige des „Gesetzes" im paulinischen Sinne einschränkt. Eher gilt, was P. Ricœur zugespitzt so formuliert: „Das Christentum [war] von Anfang an Exegese" der überlieferten Schrift, eine Exegese, die freilich „ihrerseits neue Schrift" wurde[2].

Etwas ganz Anderes ist die Frage, ob das AT im Einzelnen nicht auch Vorstellungen enthält, die einer vom NT herkommenden Theologie fremd sind. Diese Frage ist grundsätzlich durchaus zu bejahen; nur ist hier eben Einzelprüfung notwendig, wie sie zu den zentralen theologischen Aufgaben eines

---

[1] R. BULTMANN, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: DERS., Glauben und Verstehen Bd.I, Tübingen 1933, 313–336; 321ff.

[2] P. RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh – Sonderheft), München 1974, 35.

Alttestamentlers wie jedes anderen Theologen gehört. Darauf ist später noch zurückzukommen.

2.

Die Eigenart und gleichzeitig die Unverzichtbarkeit des Alten Testaments für die christliche Theologie beruht m.E. primär auf dem Zeitraum von fast 1000 Jahren, die zwischen seinen ältesten und seinen jüngsten Texten liegen. *Das Alte Testament zeigt einen Glauben im Entstehen und im Wachsen, einen Glauben auf dem Weg.* Das Neue Testament setzt diesen Weg als einen schon abgeschrittenen voraus und knüpft an die reifen Gottesaussagen des AT an. Jedoch sind auch die verschiedenen Stadien dieses Weges, der keineswegs ein nur geradliniger war, theologisch von großem Gewicht.

Ich erinnere zunächst an die Entstehungszeit. Durch die konsequent flächendeckend durchgeführten archäologischen Oberflächenforschungen der Israelis nach 1967 wissen wir, dass die frühen Glieder der Glaubensgemeinschaft „Israel" (grob: zu etwa gleichen Teilen) sowohl aus dem Westen, d.h. aus den degenerierenden „kanaanäischen" Städten, als auch aus dem Osten und Süden, d.h. aus dem Lebensraum von Halbnomaden, auf das palästinische Bergland zogen, um es neu zu bevölkern[3]. Was Exegeten seit langem vermuteten, ist damit auch siedlungsgeographisch vor Augen geführt: dass nämlich nur ein zahlenmäßig sehr kleiner Teil des nachmaligen Israel beim Exodusgeschehen oder bei der Sinaioffenbarung beteiligt war bzw. unmittelbar von den eigenen Vorfahren von diesen Ereignissen vernommen hatte. Dann aber entsteht zwangsweise die nicht nur historisch wesentliche Frage, was denn den jungen JHWH-Glauben für eine sehr gemischte Bevölkerung so attraktiv machte, dass sie sich ihm anschloss, obwohl die neue religiöse Gemeinschaft schon in ihrem Namen Isra-El zu erkennen gab, dass sie selber eine mit der gemeinsemitischen El-Verehrung in Verbindung stehende, andersartige religiöse Vergangenheit hatte. A. Alt pflegte in Vorlesungen zu formulieren: „Das Alte Testament besitzt selber ein Altes Testament" (und meinte damit die nur noch hypothetisch zu rekonstruierenden vorjahwistischen Stufen der Erzvätererzählungen)[4].

Theologisch nicht weniger gewichtig als die Bedingungen der Entstehung des biblischen JHWH-Glaubens sind seine frühen Stadien. Gerade angesichts

---

[3] Vgl. etwa I. FINKELSTEIN, The Archaeology of the Israelite Settlement, Jerusalem 1988; V. FRITZ, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (BE 2), Stuttgart 1996, 63ff.

[4] Vgl. A. ALT, Der Gott der Väter (1929), in: DERS., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd.I, München 1953, 1–78; 62f. und in Weiterführung seiner Gedanken G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh [10]1993 (München 1960), Hauptteil III, Abschnitt A.

einer Mischbevölkerung mit unterschiedlichen religiösen Traditionen war für die Verantwortlichen des jungen JHWH-Glaubens keineswegs von Anbeginn klar, welche Bräuche und Vorstellungen dieser unterschiedlichen mitgebrachten Traditionen mit den Kernelementen dieses jungen Glaubens vereinbar waren, welche nicht. Hier setzte ein Lernprozess ein, der wiederum nicht einfach geradlinig erfolgte. Um ein beliebiges Beispiel zu nennen: Unter den mannigfachen im Alten Orient praktizierten Mitteln der Zukunftsvergewisserung werden im AT einige stets und grundsätzlich als mit dem eigenen Denken unvereinbar abgewiesenen (Phänomene, die wir notdürftig mit „Beschwörung" und „Zauberei" bezeichnen), andere werden in frühen Texten völlig selbstverständlich praktiziert, später aber negativ konnotiert (Formen technischer Orakel), wieder andere (der Traum) normalerweise als eine Weise der Mitteilung des göttlichen Willens voll akzeptiert (Dtn 13,1; Joel 3,1f. u.ö.), in Sondersituationen aber negiert (Jer 23,25–29)[5]. Hier wird ein Glaube auf der Suche nach den Maßstäben erkennbar, welche Phänomene ihm angemessen sind, welche nicht. Diese Maßstäbe lagen in den seltensten Fällen von vornherein fest; in der Mehrzahl der Fälle mussten sie im Streit verschiedener Auffassungen errungen werden. Die theologischen Begründungen für derartige Entscheidungen sind – auch für nachgeborene Christen – nicht weniger gewichtig als die Entscheidungen selbst.

Erheblich deutlicher und schärfer als unsere wissenschaftlichen Vätergenerationen vermögen wir heute zu sagen, dass die bedeutendsten Eigenarten des reifen JHWH-Glaubens – etwa „Monotheismus" und Bilderverbot – dem jungen Israel noch keineswegs in die Wiege gelegt, sondern allenfalls in seinem Denken keimhaft angelegt waren. Mit gutem Erfolg ist in den letzten beiden Jahrzehnten versucht worden, eine Geschichte des ersten und zweiten Gebotes innerhalb der Texte des AT zu schreiben. Sie zeigt in beiden Fällen, dass es insbesondere der leidenschaftlichen Auseinandersetzungen im Zeitalter der klassischen Propheten bedurfte, um Israels Denken in einer Weise zu schärfen, die ihm später im Hellenismus den Vorwurf einbringen sollte, dass es unfähig zur Anpassung an eine Weltgesellschaft sei. Die Propheten ihrerseits zogen nun freilich aus der relativ offenen bzw. vielfältigen älteren Tradition Konsequenzen, die ihren unmittelbaren Zeitgenossen erheblich zu weitgehend, wenn überhaupt nachvollziehbar waren und die erst durch die Schriftlichkeit der Prophetie in fortgeschrittener, besonders exilischer Zeit, als die harten Propheten sozusagen von Gott bestätigt worden waren, von breiten Kreisen aufgenommen und akzeptiert wurden. Zuvor aber waren die weitgehenden Konsequenzen der Propheten eher die Ansichten von Außenseitern, die von den Zeitgenossen nicht nur belächelt, sondern um der enthaltenen Zumutungen willen mit aller Kraft bekämpft wurden.

---

[5] Näheres hierzu bei J. JEREMIAS, Art. Prophet/Prophetin/Prophetie II, RGG[4] 6 (2003) 1694f.

Die wichtigste und unverzichtbare Gabe des AT an die christliche Theologie liegt m.E. daher darin, dass es zu erkennen gibt, *wie und unter welchen Voraussetzungen die Grundlagen des Glaubens entstanden sind*, auf denen das NT ganz selbstverständlich aufbaut (so gewiss es sich von einigen Aspekten auch bewusst absetzt). In den seltensten Fällen handelt es sich bei den Grundentscheidungen des alttestamentlichen Denkens um harmonisch-gleichmäßige Entwicklungen über die Jahrhunderte hinweg, sondern zumeist um leidenschaftliche Auseinandersetzungen, in die die Propheten involviert waren. Diese Auseinandersetzungen sind für die Nachgeborenen allerdings nur noch in seltenen Fällen im Einzelnen rekonstruierbar; häufig erfahren wir nur die Urteile und Entscheidungen, die die Überlieferung getroffen hat.

3.

Ein solcher Ausnahmefall sei exemplarisch angeführt, weil es in ihm um zentrale Elemente der biblischen Gottesvorstellung geht: *der Streit um „wahre" und „falsche" Prophetie* auf seinem Höhepunkt im 6. Jh. v. Chr[6]. Für die beteiligten Menschen muss es in den Jahren unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems eine furchtbare Erfahrung gewesen sein, wie hier Prophet gegen Prophet auftrat. Beide beanspruchten, dass sich an ihrem Gotteswort Leben und Tod der Hörer entscheiden sollten, beide beriefen sich auf den gleichen Gott und seine Offenbarung, sagten aber im Namen dieses Gottes genau Gegenteiliges aus. Die jeweiligen theologischen Intentionen der Propheten sollen hier nicht erörtert werden, auch nicht die Einzelheiten der jeweiligen Bestreitung der Gegenmeinung. Das Urteil über „wahr" und „falsch" hat die Überlieferung gefällt, die uns nur die Worte der einen Seite aufbewahrt hat, die Meinung der anderen Seite jedoch im Urteil der „wahren" Propheten erkennen lässt. Wohl aber muss in unserem Kontext von Interesse sein, dass die Reflexion über diese Auseinandersetzung den Propheten Jeremia und vor allem seine Schüler dazu nötigte, *Kriterien für die Beurteilung* von „wahrer" und „falscher" Prophetie aufzustellen, wie sie ohne diesen Streit nie gebildet worden wären, seit diesem Streit aber Gültigkeit für alle Dimensionen „wahrer" und „falscher" Rede von Gott beanspruchen können. Ich nenne aus Jer 23 nur die drei mir am gewichtigsten erscheinenden Aspekte:

1) „Wahr" ist ein prophetisches Wort, das zunächst den Propheten selbst getroffen und erschüttert hat (V.9) und das von daher davor geschützt ist, mit seinem eigenen Wunschdenken (V.16.26) verwechselt zu werden.

---

[6] Vgl. etwa J. JEREMIAS, „Wahre" und „falsche" Prophetie im Alten Testament, in: Kirche – Geschichte – Glaube (FS H. Pitters), hg. von H. Klein/B. W. Köber/E. Schlarb, Erlangen 1998, 33–41, mit Lit. (siehe Beitrag Nr. 21 in diesem Band).

2) „Wahr" ist ein prophetisches Wort, das zusammen mit seinem Inhalt auch seine Wirkung bedenkt und an dieser Wirkung gemessen werden kann (V.17).

3) „Wahr" ist ein prophetisches Wort, das Gott in seinen konträren Aspekten als „naher" und als „ferner" Gott widerspiegelt (V.23f.).

Das volle Gewicht solcher weitreichenden Sachentscheidungen, die das Bild der künftigen Prophetie mitbestimmen, ist nur für denjenigen erkennbar, der hinter diesen Texten nicht nur reflektierende Schreibtischarbeit, sondern lebensbestimmende Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Gotteswillens wahrnimmt. Alttestamentlicher Glaube unterscheidet sich darin grundsätzlich vom Islam, dass ihm bewusst ist, dass die von ihm behauptete Wahrheit sich geschichtlichen Entscheidungen über Jahrhunderte hinweg verdankt. In unserem Fall werden in einer zugespitzten geschichtlichen Situation theologische Urteile grundlegender Art erzwungen, die zugleich die Auswahl der zu überliefernden Texte entscheidend prägen. Es ist kein Zufall, dass wir die Worte der „falschen" Propheten nicht kennen.

4.

Spätestens seit der Zerstörung Jerusalems, als die geistige Oberschicht des biblischen Israel inmitten einer fremdreligiösen Umgebung in Babylonien wohnte, musste das biblische Gottesvolk 1) in *eine intensive Auseinandersetzung mit andersartigen religiösen Konzepten von Gott, Mensch und Welt* eintreten und 2) die unabdingbaren Grundlagen seines eigenen Denkens und Glaubens in neuer Grundsätzlichkeit reflektieren. Beides sei hier kurz nacheinander betrachtet.

Für die Auseinandersetzung mit mesopotamischer Religion ist die Urgeschichte ein besonders geeignetes Beispiel. In älterer Zeit hatten in Israel vielfältige – etwa weisheitliche, kultische, prophetische und rechtliche – Welt- und Menschenbilder nebeneinander bestanden. Mit der Urgeschichte wurde der Anspruch einer verbindlichen Welt- und Menschenkonzeption realisiert, die programmatisch als hermeneutische Lesehilfe den mannigfachen Geschichtsüberlieferungen der Erzväter- und Mosetradition vorangestellt wurde. Ihr Konzept entstammt dem polemischen Gespräch mit mesopotamischen Weltenwürfen; es impliziert zugleich den Anspruch auf universale Geltung der Gotteserkenntnisse, die aus den eigenen Geschichtserfahrungen gewonnen wurden. *Für eine christliche Rezeption des biblischen Menschenbildes* scheint es mir *unabdingbar* zu sein, *die im Text enthaltenen Abgrenzungen zu verstehen*, gerade weil sie nicht rein theoretischer Reflexion entstammen. Ich nenne exemplarisch nur das jeweils wichtigste Element des Menschen- und des Got-

tesbildes, das sich aus der polemischen Abgrenzung gegenüber dem Atraḫasis-Epos ergibt[7].

1) Für die optimistische Anthropologie des Atraḫasis-Epos ist der Mensch durch eine natürliche Zweinaturen-Existenz geprägt. Da er eine Kulturarbeit fortführt, die durch die Götter geadelt ist, die vor ihm diese Arbeit vollführten, ist er auch in seinem Wesen an die Götter verwiesen: Obwohl er aus Ton gefertigt und insofern sterblich ist, fließt in seinen Adern Götterblut. Die Grundlagen der platonischen Ideenlehre sind hier angelegt. Wie nüchtern nimmt sich das davon abgegrenzte Menschenbild des Jahwisten aus, das dem „aus Staub" gefertigten Menschen durch Gottes Anhauchen eine begrenzte Lebenszeit zugeteilt sein lässt, ihn dennoch aber als ein Wesen zeichnet, das ständig bestrebt ist, sich aus der planenden Fürsorge Gottes zu entfernen, um selber die Ordnung des Lebens zu bestimmen!

2) Sowohl im Atraḫasis-Epos als auch im AT wird nur darum von der Sintflut erzählt, weil sie ein einmaliges, unwiederholbares Ereignis bleibt. Jenseits dieser Gemeinsamkeit beginnen die Differenzen. Das mesopotamische Epos ist ätiologisch ausgerichtet: Statt der Vernichtung der Menschen haben die Götter andere Weisen ersonnen, um die Menschheit an einer übermäßigen Ausdehnung zu hindern: Kindersterblichkeit, Unfruchtbarkeit von Frauen, Frauen, die sich zur priesterlichen Existenz entschließen etc. Zugleich wird dem Menschen tröstend versichert, dass hinter dem emotional-launischen Sturmgott Enlil, der im Götterrat die Sintflut durchsetzte, der im Stillen wirkende Weisheitsgott Ea steht, der den Plan des Sturmgottes dem Sintflut-„Helden" Atraḫasis verriet. – Die biblische Erzählung ist theologisch ausgerichtet: Sie betont penetrant, dass die zweite Menschheit in nichts besser sei als die erste, d.h. also permanent sintflutreif; sie tut dies aber nur, um die Selbstbindung und Selbsteinschränkung Gottes hervorzuheben, der künftig die „böse" Menschheit zu ertragen bereit ist. Die Sintfluterzählung ist einer der alttestamentlichen Texte, die die Frage nach (für alle Zeiten) verbindlichen Gottesaussagen zu beantworten versucht.

Die hier nur exemplarisch genannten Abgrenzungen nach außen liegen dem biblischen Gottes- und Menschenbild voraus, das die neutestamentlichen Texte prägt, wenn sie von Gottes Güte sprechen.

---

[7] Dieses Epos eignet sich aus zwei Gründen besonders zum Vergleich: 1) Es verbindet wie die biblische Urgeschichte Schöpfung und Sintflut miteinander, und es liegt 2) in zahlreichen Fassungen vor, die einen Zeitraum von 1½ Jahrtausenden abdecken, so dass es nahezu „kanonische" Geltung besessen hat; vgl. W. G. LAMBERT/A. R. MILLARD, Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.

5.

Die Notwendigkeit theologischer Abgrenzungen nach außen führte zwangsweise zur *Frage der Verbindlichkeit von Gottesaussagen* nach innen. Auch wenn es noch ein gutes Jahrhundert dauern sollte, bis die Tora (oder doch ihre wesentlichen Teile) unter Esra auch formell für das alttestamentliche Gottesvolk verbindlich wurde, liegen die *Wurzeln des Kanons* im Exil (vgl. z.B. Dtn 4,2; 13,1)[8]. Zuvor bestand ein Nebeneinander von Schriften sehr verschiedener Art: königliche Annalen, Rechtsbücher, Gesangbücher, liturgische Schriften, Weisheitssammlungen (s.u. Kap. 6). Ab jetzt wurde in strenger Auswahl, der etwa die zuvor genannten Worte der „falschen" Propheten zum Opfer fielen, unterschieden zwischen Schriften, die für die Glaubensgemeinschaft des nachexilischen Israel konstitutiv, und anderen (staatlichen, didaktischen, liturgischen etc.), die für einen geordneten Alltag notwendig waren.

Bekanntlich entstand der nachmalige Kanon verbindlicher Schriften, den die junge Kirche ganz selbstverständlich übernahm, in drei Stadien, die um mehr als ein Jahrhundert bzw. um Jahrhunderte auseinanderlagen: Tora – Propheten – restliche Schriften. Wesentlich für eine christliche Theologie erscheinen mir dabei vor allem zwei Tatbestände:

1) Von Anbeginn enthielt der entstehende Kanon jene sachlichen Spannungen, die sich in seiner doppelten Wirkungsgeschichte im Christentum und Judentum widerspiegeln, von der sogleich die Rede sein muss. Anfangs war es – innerhalb der Tora – die Spannung zwischen Texten, die das Leben der Israeliten rechtlich, gesellschaftlich und gottesdienstlich ordnen wollten, und solchen, die in Gestalt von Erzählungen die Themen der göttlichen Verheißung und Bewahrung in Not in den Mittelpunkt stellten. Erheblich verstärkt wurde die Spannung, als die Bücher der Tora und die prophetischen Schriften gemeinsam den gewachsenen Kanon bildeten. Die sog. Gerichtspropheten, deren Worte in vorexilischer Zeit von der Mehrzahl der Israeliten abgewiesen worden waren, wurden jetzt nicht nur zur entscheidenden Hilfe, um die Katastrophe des Exils zu verarbeiten, und damit breit rezipiert, sondern darüber hinaus im Kanon zu den gewichtigsten Interpreten der Tora[9]. Damit stießen die Forderungen der Tora einerseits und die kritische Anthropologie der Propheten sowie die Theozentrik ihrer Hoffnungsaussagen andererseits hart aufeinander[10].

---

[8] Vgl. dazu bes. CHR. DOHMEN/M. OEMING, Biblischer Kanon, warum und wozu? (QD 137), Freiburg/Basel/Wien 1992, 68ff.

[9] Man vergleiche das Verhältnis von Tora und Propheten im üblichen Synagogengottesdienst: Ein Tora-Abschnitt gibt das Thema des Sabbats an, die Predigt erfolgt über eine Prophetenperikope.

[10] Insofern gab es gewichtige Gründe für die Samaritaner, die Ausweitung des Kanons in der hellenistischen Zeit abzuweisen.

2) Im Blick auf die verschiedenen Formen des Kanons im palästinischen und im hellenistischen Judentum und ihre jeweilige Rezeption gilt es, zwischen einem Kern und Rändern des Kanons zu unterscheiden. Nur im Blick auf die letzteren ist die Rede von einem „offenen Kanon" möglich, freilich – wie entsprechend auch im Fall des NT – auch legitim. Aber Tora, Propheten und Psalmen (Luk 24,27) waren in spät- und nach-alttestamentlicher Zeit in ihrer Verbindlichkeit nie strittig.

Mit der Vorgegebenheit des Kanons, der für Christen ein Kanon aus AT und NT ist, in seiner spannungsreichen Vielstimmigkeit wird die Frage nach einer „Mitte" der Schrift – aber auch schon nach einer „Mitte" des alttestamentlichen Kanons – theologisch unabweisbar, um einer Beliebigkeit des Schriftgebrauchs zu wehren.

6.

Der *Reichtum der alttestamentlichen Texte* zeigt sich auch im abgegrenzten Kanon in *deren Vielgestaltigkeit*. Das Alte Testament ist kein Buch, sondern bildet eine kleine Bibliothek in nuce. Es stehen königliche Annalen neben Liebesliedern, didaktische neben prophetischen Schriften, Rechtssammlungen neben liturgischen Büchern etc. Rudolf Smend hat im Anschluss an den großen israelischen Alttestamentler Isaak L. Seeligmann, der im Blick auf das Alte Testament die Geschichte als die „Denkform des Glaubens" bestimmt hatte, von vier „Denkformen des Glaubens" gesprochen: neben der Geschichte noch Kultus, Recht und Weisheit[11]. Diese Aufzählung müsste mindestens um die Prophetie als fünfte „Denkform" ergänzt werden. Auf literarischer Ebene hatte der Philosoph P. Ricœur die Texte des Alten Testaments in sechs Grundformen der Rede eingeteilt: Erzählung und Prophetie einerseits, Gesetzgebung und Weisheit, Hymnus und Spruch andererseits, und hatte diesen Formen ganz spezifische Inhalte zugeordnet[12]. J. Høgenhaven hat entsprechend vorgeschlagen, als Gliederungsprinzip einer textorientierten Theologie des Alten Testaments die grundlegenden Gattungen von Weisheit und Psalmenliteratur, Erzählungsliteratur, Gesetz und Prophetie zu wählen[13].

Wie immer man zu dem zuletzt genannten Vorschlag stehen mag, so haben doch die genannten Autoren mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Schriftensammlung des Alten Testaments auf einigen prägenden Grundformen beruht, denen je spezifische Inhalte entsprechen. Diese Erkenntnis ist nicht neu, betrifft vielmehr das Neue Testament ganz entsprechend: Die Bot-

[11] R. SMEND, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (= ThSt 95, Zürich 1968), in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Studien, Tübingen 2002, 89f.

[12] RICŒUR, Hermeneutik, a.a.O. (Anm. 2), 26–39.

[13] J. HØGENHAVEN, Problems and Prospects of Old Testament Theology, Sheffield 1988.

schaft der Evangelien und diejenige der (paulinischen) Briefe ist schon aus Formgründen nicht ohne weiteres miteinander vergleichbar. Dementsprechend greifen einheitliche Bestimmungen der Funktion des Alten Testaments als „Verheißung" oder „Gesetz" in der zurückliegenden hermeneutischen Diskussion prinzipiell zu kurz. Vielmehr bedarf das Neue Testament in seiner Kürze und in seinem geringeren Formenreichtum der Ergänzung der „Denkformen" des Alten Testaments und der ihnen gemäßen Inhalte. Um noch einmal P. Ricœur zu zitieren: „Die Welt der Bibel hat kosmische Aspekte – sie ist Schöpfung; sie hat soziale Aspekte – sie handelt von einem Volk; sie hat historisch-kulturelle Aspekte – sie redet von Israel und der Gottesherrschaft; und sie hat personale Aspekte …"[14]. Für eine christliche Theologie übt die Formenvielfalt insofern eine kritische Funktion aus, als sie darauf verweist, ob Defizite eher im Bereich der Erfahrung, der Verbindlichkeit der Rede, der Aktualität, der Vereinseitigung der Tradition oder der gottesdienstlichen Praxis etc. vorherrschen.

7.

Das Alte Testament hat eine doppelte Wirkungsgeschichte im Judentum und im Christentum. Dieses Merkmal ist ambivalent. Es zeigt zum einen, dass christliche Theologie sich notwendigerweise schon deshalb um die Auslegung der jüdischen Tradition mühen muss, weil diese Tradition ihr als ein Korrektiv dafür dienen kann, dass sie nicht wesentliche Aspekte ihrer Texte überliest. Es heißt zum anderen freilich auch, dass die Texte des AT von sich aus nicht zwangsweise und unstrittig ihre sachliche Fortsetzung im NT finden.

Es muss also einen Streit um die bessere, d.h. konsequentere Auslegung des AT zwischen Judentum und Christentum geben. Stärker als beim NT muss die von Bultmann eingeforderte „Sachkritik" beim AT praktiziert werden. Sie wird längst praktiziert, weithin freilich unbewusst. Das christlich-jüdische Gespräch der letzten Jahrzehnte ist m.E. dort am fruchtbarsten gewesen, wo beide Seiten sich nicht nur über ihre wechselseitigen Lesegewohnheiten, also ihre Hermeneutik, Rechenschaft ablegten, sondern vor allem über die Auswahl ihrer Texte. Weder Judentum noch Christentum lesen in gleicher Intensität *die* Schriften des Alten Testaments, sondern Christen etwa lesen weit intensiver die prophetischen Schriften und die Psalmen als den Pentateuch, innerhalb des Pentateuchs weit mehr Genesis als besonders Levitikus und Numeri, kaum je Esther etc. Die Textauswahl ist eine Sachentscheidung, die sich sehr wohl theologisch begründen lässt (s.o. Kap. 5.), allerdings solcher Begründung auch dringend bedarf, um dem Vorwurf willkürlicher Einseitigkeit zu entgehen. Gleichzeitig freilich bedarf die Auswahl auch der kriti-

[14] RICŒUR, Hermeneutik, a.a.O. (Anm. 2), 41.

schen Anfragen seitens eines Judentums, das anders auswählt und gerade darin der christlichen Theologie die Gefahren seiner eigenen Auswahl bewusst machen kann. Allzu lange hat die moderne christliche Theologie mit hermeneutischen Engführungen (wie etwa den schon genannten Verhältnisbestimmungen von AT und NT als „Gesetz und Evangelium" bzw. „Verheißung und Erfüllung") nur ein bruchstückhaftes Altes Testament zur Kenntnis genommen, das man nur als amputiert bezeichnen kann.

8.

Natürlich muss eine alttestamentliche Theologie Rechenschaft insbesondere über ihr *Verhältnis zur neutestamentlichen Theologie* geben. Bei diesem Verhältnis kann es theologisch keine Gleichberechtigung geben. Die Differenzierung der altprotestantischen Dogmatik zwischen *norma normans* und *norma normata* behält ihr bleibendes Recht, d.h. das Alte Testament ist nur als eine auf das Neue Testament bezogene und von ihm her gelesene Textsammlung Teil der christlichen Bibel.

Wohl aber hat das derart verstandene AT dann auch wieder gegenüber dem NT sein eigenes Wort zu sagen. Andernfalls wäre es letztlich entbehrlich. Dabei kommt einer alttestamentlichen Theologie auch die Funktion zu, die „spezifisch alttestamentliche Welterfahrung"[15] zur Darstellung zu bringen, die der Einbettung der Texte in einen altorientalischen Vorstellungszusammenhang entspringt und damit einem Weltbild, das im NT am ehesten in den synoptischen Evangelien eine Entsprechung findet. Daneben gilt es, die „Strukturanalogien" in der Gotteserfahrung zwischen Altem und Neuem Testament herauszuarbeiten, die zu einem vergleichbaren Welt- und Menschenverständnis geführt haben[16].

Sachlich sind mit dem eigenen Wort des AT Dimensionen angesprochen, die hier nur genannt, nicht ausgeführt werden können. Es gehört zu den Eigenarten des AT, dass in ihm „Israel" und mit ihm kollektives Denken eine relativ zentralere Rolle spielt im Vergleich zu der aufs Ganze gesehen stärker individuellen Perspektive des NT; dass in ihm – schon aufgrund der Vielfalt seiner literarischen Gattungen – die Alltagsperspektive eine relativ größere

[15] H. C. SCHMITT, Die Einheit der Schrift und die Mitte des Alten Testaments, in: Einfach von Gott reden (FS F. Mildenberger), hg. von J. Roloff/H. G. Ulrich, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 60.

[16] Der Begriff stammt m.W. von C. H. RATSCHOW, Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh 1957, 72.78f. und ist vor allem von VON RAD, Theologie, a.a.O. (Anm. 4) in seinem Hauptteil III breit expliziert worden. Vgl. in neuerer Zeit bes. A. H. J. GUNNEWEG, Vom Verstehen des Alten Testaments (ATD. E. 5), Göttingen 1977, 178–180 und H.-D. PREUSS, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart/Berlin/Köln 1984, 120–140.

Rolle spielt als in der Mehrzahl der Texte des NT; dass die Kritik an bestehenden Institutionen (man denke an den Konflikt zwischen König und Prophet) breiteren Raum einnimmt; dass die Herbheit und Fremdheit von Gottesaussagen („Zorn", „Rache", „Reue" etc.) schroff neben vertraute Gottesprädikationen tritt etc.

Bei näherem Zusehen sind solche idealtypischen Umschreibungen allerdings von nur geringem Wert, weil bei dem realen Gespräch zwischen Alt- und Neutestamentlern die spannungsreiche Vielfalt der Einzelteile schon der je eigenen Disziplin eine Verständigung über das typisch Alttestamentliche und das typisch Neutestamentliche erheblich erschwert. Es gehört zu den Merkmalen des gegenwärtigen innerexegetischen Gesprächs, dass durch die differenzierte Wahrnehmung vielfach gewachsener Texte ein Konsens innerhalb der Einzeldisziplinen über das, was für sie zentral und unabdingbar ist, nur sehr mühsam, wenn überhaupt, herbeizuführen ist (man denke für die alttestamentliche Disziplin an die Diskussion über eine „Mitte" des AT). Dennoch ist ein Ringen um eine solche Verständigung unaufgebbar, weil bei einem Verzicht auf sie das weiter reichende Projekt einer Biblischen Theologie in utopische Ferne rücken würde. Außerdem würden sich bei einem derartigen Verzicht beide exegetischen Fächer in die Richtung einer theologischen Bedeutungslosigkeit bewegen. Insofern ist für sie das Abwägen der höheren Wertigkeit einer historischen Differenzierung sowie komplexeren Wahrnehmung von Aussagen innerhalb der behandelten Texte einerseits und der notwendigen Zusammenschau dieser komplexen Sachverhalte um des Gesprächs mit den anderen Disziplinen willen andererseits eine stets neu zu vollziehende Pflicht[17]. Es gibt in der Tat in unseren Tagen eine nicht unerhebliche Gefahr der „Überspezialisierung" der Exegeten[18].

9.

Nur noch angedeutet werden soll, dass die alttestamentliche Wissenschaft im Speziellen und die Exegese biblischer Texte im Generellen noch in einer weiteren Hinsicht Extreme zu vermeiden haben. Einerseits ist *die historisch-kritische Fragestellung* für sie unaufgebbar: als Erbe der Väter, angesichts der Fragestellungen der Gegenwart und vor allem im Blick auf die ausgelegten Texte selber, die eben eine Geschichte der Gotteserfahrungen widerspiegeln,

[17] Vgl. dazu bes. H.-J. HERMISSON, Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift (FS O. Hofius [BZNW 86]), hg. von Chr. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger, Berlin 1997, 199–233.

[18] Vgl. K.-W. NIEBUHR, Biblische Theologie evangelisch: Neutestamentliche Wissenschaft im Zusammenspiel der Theologie, in: I. U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen (ThLZ.F 17), Leipzig 2006, 23–46; 39.

die in den Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu gipfelt, aber eben bei der Schöpfung der Welt ansetzt. Andererseits ist sowohl im Gespräch der Disziplinen untereinander, noch mehr aber im Kontext des ökumenischen Dialogs eine wachsende Skepsis gegenüber der historisch-kritischen Forschung wahrzunehmen, die man ernst nehmen muss, weil auch sie gute theologische Gründe für sich anführen kann. Ich beschränke mich im Folgenden auf den zentralen Aspekt dieses Dilemmas.

Einerseits hat die exegetische Forschung seit der Aufklärung gezeigt, wie ein historisch differenziertes Fragen Tiefendimensionen von Texten zutage gefördert hat, die ohne es nie entdeckt worden wären. Die jüngsten Stimmen im Buch des Propheten Jesaja etwa sind ein volles halbes Jahrtausend von dem historischen Propheten getrennt, den sie dennoch ihren Zeitgenossen nahebringen möchten; wer nichts von diesem historischen Abstand wüsste, könnte die Intention der Texte nicht mit der gleichen Präzision wahrnehmen. Andererseits hat die immer stärker differenzierte historische Fragestellung deutlich ans Licht gebracht, dass der höhere Grad der Differenzierung notwendigerweise auch einen höheren Grad an Hypothesenbildung impliziert[19]. Muss man aber systematisch zwischen Schrift und Evangelium unterscheiden, so gewiss noch stärker zwischen Schrift und Hypothesenbildung der Exegeten. So gehört es, gerade um des ökumenischen Gesprächs willen, zu den dringlichsten Aufgaben der Exegese, – nicht: auf die historisch-kritische Fragestellung zu verzichten, wohl aber – die alte Tugendregel der exegetischen Vorväter neu zu beherzigen, dass zwischen (relativ) Sicherem, Wahrscheinlichem und nur Möglichem in der Exegese sorgfältig unterschieden werden muss. Nur wenn sie beherzigt wird, haben die Texte eine Chance, sich gegen die Macht ihrer Interpreten durchzusetzen. Und nur wenn ihnen diese Chance eingeräumt wird, kann es zu dem Vorgang kommen, den I. U. Dalferth jüngst die „Selbstkommunikation des Evangeliums“ genannt hat[20]: die Möglichkeit, dass das Evangelium durch die Auslegung von Worten der Schrift Menschen lebensverändernd trifft.

[19] Noch vor drei Jahrzehnten gehörte die Frage nach der „Theologie des Jahwisten“ zum festen Prüfungskanon; inzwischen ist nicht nur die Datierung, sondern – teilweise – auch die Existenz des Jahwisten umstritten.

[20] I. U. DALFERTH, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis (ThLZ.F 11/12), Leipzig 2004, 110ff.

2. Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“

Hans-Jürgen Hermisson zum 70. Geburtstag

Vorbemerkung. In sehr verdienstvoller Weise hat *H. Graf Reventlow* 1982 die Diskussion um eine „Theologie des Alten Testaments“ im soeben abgelaufenen Jahrhundert in einem Band der Reihe „Erträge der Forschung“ breit dargestellt[1]. Wie sehr sich die Problemlage gegenüber den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg verändert hat, wird etwa daran deutlich, dass der von Reventlow ins Zentrum gerückte Problemkreis von Geschichte, Heilsgeschichte und Offenbarung, der letztlich auf die gewichtigen Anstöße der Theologie G. von Rads zurückging, gegenwärtig so gut wie keine Rolle mehr spielt. Reventlows Darstellung soll im Folgenden nicht wiederholt werden, sondern ist vorausgesetzt. Entsprechendes gilt auch, aber nicht so konsequent, von der Sammelbesprechung der Entwürfe von Childs, Gunneweg, Kaiser und Preuß durch Walter Dietrich in seinem Aufsatz „Wer Gott ist und was er will. Neue ‚Theologien des Alten Testaments‘“[2]; denn Dietrich hatte zwar die Bücher von Gunneweg und Preuß abgeschlossen vorliegen, die daher nur kurz gestreift werden (auch weil ihnen m.E. nicht das gleiche Gewicht zukommt wie den ausführlich besprochenen Werken); Dietrich kannte aber noch nicht den 2. Band von O. Kaiser und noch nicht die Bände R. Rendtorffs, die, weil sie eng auf den Entwurf von Childs bezogen sind, eine genauere Behandlung der Bücher von Childs erfordern, von denen Dietrich auch nur das zuletzt erschienene bespricht.

Wie sehr das Interesse der Exegeten an der zusammenfassenden Disziplin „Theologie des AT“ (und an einer die Testamente übergreifenden „Biblischen Theologie“) in den letzten beiden Jahrzehnten gewachsen ist, zeigt sich neben den zahlreichen Neuerscheinungen an der Gründung eines „Jahrbuches für Biblische Theologie“, das seit 1986, auf Schwerpunktthemen konzentriert, regelmäßig erscheint (Bd. 1: „Einheit und Vielheit biblischer Theologie“). Trotz des bewusst provokativen Aufsatzes „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments“ von R. Albertz[3], von dem später noch die

---

[1] Vgl. auch den kurz danach erschienen Folgeband H. GRAF REVENTLOW, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983 sowie REVENTLOWs Besprechung späterer Werke in ThR 52 (1987) 221–267 und ThR 61 (1996) 48–102.123–176.

[2] EvTh 56 (1996) 258–285.

[3] In der vorliegenden Besprechung beziehe ich mich auf folgende Arbeiten, die in den Anmerkungen abgekürzt zitiert werden: R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, in: I. Baldermann/E. Dassmann/O. Fuchs u.a. (Hg.), Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn 1995, 3–24; B. W. ANDERSON, Contours of Old Testament Theology, Minneapolis 1999; J. BARR, The Concept of Biblical The-

Rede sein muss, in Bd. 10 des JBTh besteht unter den Alttestamentlern der Gegenwart Einverständnis darüber, dass die Disziplin einer „Theologie des AT“, die eine Zusammenschau der theologisch zentralen Aussagen des Alten Testaments bieten möchte, notwendig und durch nichts zu ersetzen ist, freilich zugleich mit einer Fülle von Problemen belastet ist. Allein schon die Frage nach den Kriterien einer Auswahl der Texte setzt eine Vielzahl von Vorentscheidungen voraus. Zwar übertreibt *W. Brueggemann*, wenn er behauptet,

---

ology. An Old Testament Perspective, London 1999; W. BRUEGGEMANN, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997; B. S. CHILDS, Old Testament Theology in a Canonical Context, London 1985; DERS., Die Theologie der einen Bibel I: Grundstrukturen, Freiburg 1994; DERS., Die Theologie der einen Bibel II: Hauptthemen, Freiburg 1996; W. DIETRICH/C. LINK, Die dunklen Seiten Gottes I: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ^{2}1997; DIES., Die dunklen Seiten Gottes II: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000; E. S. GERSTENBERGER, Theologien im Alten Testament. Pluralismus und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001. W. GROSS, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon: W. Beinert (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg 1999, 47–85; A. H. J. GUNNEWEG, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart 1993; H.-J. HERMISSON, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israel (ThLZ.F 3), Leipzig 2000; P. R. House, Old Testament Theology, Downers Grove/Ill. 1998; B. JANOWSKI/N. LOHFINK (Hg.), Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn ^{2}2001; O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung, Göttingen 1993; DERS., Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments II: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen, Göttingen 1998; T. N. METTINGER, In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1998; P. D. MILLER, Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays (JSOT.S 267), Sheffield 2000; J. MOTTE, Biblische Theologie nach Walther Zimmerli (EHS XXIII 521), Frankfurt/M. 1994; H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991; DERS., Theologie des Alten Testaments II: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992; H. RÄISÄNEN, Neutestamentliche Theologien? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000; R. RENDTORFF, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf I: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999; DERS., Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001; H. GRAF REVENTLOW, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173), Darmstadt 1982; W. H. SCHMIDT, „Theologie des Alten Testaments“ vor und nach Gerhard von Rad, VF 17 (1972) 1–25; DERS., Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ^{8}1996; H.-CHR. SCHMITT, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, in: Von Gott reden (FS S. Wagner), hg. von D. Vieweger/H.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, 45–64; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (QD 185), Freiburg 2001, 48–87; R. SMEND, Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002; J. SCHREINER, Theologie des Alten Testaments (NEB Erg. 1), Würzburg 1995; S. TERRIEN, The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology (Religious Perspectives 26), San Francisco 1983; D. VIEWEGER/E.-J. WASCHKE (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments (FS S. Wagner), Neukirchen-Vluyn 1995.

der Entwurf eines umfassenden Gottesbildes im AT sei erst Sache seiner Leser, noch nicht diejenige der Zeugen selbst, die vielmehr nur für Detailaussagen Verantwortung trügen (267f.); denn je jünger die Texte im AT sind, desto mehr zeigen sie Ansätze zu einer Systematisierung bzw. beziehen sie sich auf vorliegende ältere Texte zurück und entwickeln auf diese Weise ein immer komplexeres, weil Erfahrungen verschiedenster Art aufgreifendes Gottesverständnis. Diese späteren Texte sind – das ist mir persönlich höchst wichtig – selber schon auf dem Weg zu einer Theologie. Aber Brueggemann ist mit seinem Hinweis insofern natürlich im Recht, als eine Darstellung der Gottesaussagen des AT insgesamt noch nicht Sache der Texte selber, sondern erst Aufgabe der nachgeborenen Leser und Theologen ist.

Ein Indiz für die Schwierigkeit der Aufgabe ist auch die skeptische Zurückhaltung der Mehrzahl der jüdischen Exegeten gegenüber einem solchen Unternehmen, die – im Blick auf die eigene Tradition einer Auslegung der Texte in Form von Midraschim – keineswegs zufällig ist, so gewiss es in jüngster Zeit auch (sogleich zu nennende) bemerkenswerte Ausnahmen gibt. Umgekehrt ist für Christen, die in ihrer Lektüre des AT vom NT herkommen, eine solche Zusammenschau unumgänglich, obwohl es verwunderlich ist, dass die ganz überwiegende Zahl der vorgelegten „Theologien des AT“ aus der Feder von Protestanten stammt.

Mit wie vielen Problemen das Unternehmen einer „Theologie des AT“ belastet ist, hat jüngst *J. Barr* seinen Lesern vor Augen gestellt; er schreibt selber keine Theologie, sondern will die vielfältigen Sachentscheidungen, die mit dieser Disziplin gegeben sind, bewusst machen. (Wenn er von „biblical theology“ spricht, meint er die „Theologie des AT“; eine Theologie der ganzen Bibel heißt für ihn „pan-biblical theology“, und ihr gegenüber ist Barr aus methodischen Gründen höchst skeptisch: 222–239). Trotz seiner mehr als 700 Seiten ist das kluge Buch ohne ermüdende Längen sehr anregend und gut lesbar geschrieben. Barr versteht sich selber dezidiert als Theologe und will durchaus Mut zu dem Vorhaben einer Theologie machen, zugleich aber dessen hohen Schwierigkeitsgrad aufzeigen. Dazu schärft er eine Reihe von Abgrenzungen ein, unter denen mir die folgenden als besonders hilfreich erscheinen: 1. Eine Theologie des AT ist zwar – im Unterschied zur dogmatischen Theologie – ein primär deskriptives Unterfangen, aber sie hat es 2. – im Unterschied zur primär philologisch ausgerichteten Einzelexegese – mit dem AT „as a composite and yet unitary ‚witness‘ to ultimate theological truth“ zu tun (7), was sie also der dogmatischen Theologie wieder annähert. Zudem fragt sie 3. im Gegenüber zur wesenhaft historisch ausgerichteten, auf Vergleichen fußenden und evolutionistischen Religionsgeschichte nach der Besonderheit und vor allem nach der Konstanz des alttestamentlichen Glaubens. Dabei ist die letztgenannte Unterscheidung freilich, wie auch Barr selber weiß, unschärfer als die erstgenannten.

Was die strittige Frage eines Aufbaus und einer Anordnung einer Theologie des AT betrifft, so unterscheidet Barr fünf klassische Grundtypen und verbindet sie exemplarisch mit den Namen Ludwig Köhler (er steht für ein bewusst von außen angelegtes, von der Dogmatik entlehntes Schema: Theologie – Anthropologie – Soteriologie), Walter Eichrodt (er steht für eine Theologie des AT als Synthese, die um ein in den Texten – explizit oder implizit – vorhandenes Zentrum, bei Eichrodt um den Bundesgedanken, entworfen wird), Th. C. Vriezen (dezidiert kirchlicher Entwurf, orientiert an einem Offenbarungsbegriff, für den das NT der kritische Maßstab ist), Gerhard von Rad (traditionsgeschichtlicher Ansatz als Nacherzählung der theologischen Überlieferungen Israels und deren Aktualisierungen) und Brevard S. Childs (Orientierung der Theologie allein am Endtext als heiliger Schrift der Kirche: „kanonischer Zugang"). Auf diese Typologisierung, die mir nur im Falle von Th. C. Vriezen nicht sehr gelungen zu sein scheint, werde ich im Folgenden zurückkommen, weil sich an ihr die Akzentverschiebungen in der gegenwärtigen Diskussion gut verdeutlichen lassen.

Im Hauptteil seines Buches grenzt Barr eine Theologie des AT von systematischer Theologie ab (im Unterschied zu letzterer fragt sie nach der im AT selbst enthaltenen bzw. implizierten Theologie) und verteidigt dabei entschieden die historisch-kritische Methode in ihrer Frage nach Entstehung und Absicht der Texte als ein theologisches Unterfangen. Dann folgt – im scheinbaren Gegenschlag – eine Abgrenzung der „Theologie des AT" von einer „Religionsgeschichte Israels" (85–139), auf die noch zurückzukommen ist (u. Teil 7), weiter eine Reflexion über die Notwendigkeit, Rechenschaft über die philosophischen Voraussetzungen zu liefern, und eine Abweisung der Behauptung eines spezifisch biblischen Denkens, das sich als solches sprachlich nachweisen ließe – ein Lieblingsthema von Barr –, sowie Überlegungen zum Verhältnis AT – NT und zur Frage von Werturteilen in einer „Theologie des AT". Besonders verdienstvoll ist, dass Barr in der 2. Hälfte seines Buches ausführlich behutsame neuere Versuche jüdischer Autoren schildert, sich bei aller grundsätzlichen Skepsis dem Unternehmen einer „Theologie" zu nähern (Tsevat, Levenson, Goshen-Gottstein, Sweeney, 286ff.). Zuletzt geht er auch auf einige der hier zu besprechenden neueren Entwürfe ein, wobei er M. Oemings Diskussion gesamtbiblischer Theologien und F. Mildenbergers Biblische Dogmatik einbezieht[4]. Sein Interesse ist dabei u.a., englische Leser mit deutscher Forschung vertraut zu machen, wobei sein Buch durchaus auch für die umgekehrte Notwendigkeit der Information nützlich ist.

[4] M. OEMING, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ²1985 (Zürich ³2001 unter dem Titel: Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons?); F. MILDENBERGER, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, 3 Bde, Stuttgart/Berlin/Köln 1991–1993.

1. Der Streit um den Aufbau einer „Theologie des AT“

Um die gegenwärtige Situation der Diskussion um eine angemessene „Theologie des AT“, wie sie Barr präzise beschrieben hat, voll zu verstehen, ist ein kurzer Rückblick auf die Genese dieser Lage nötig. Dabei mögen die von Barr gewählten Repräsentanten der 4 (bzw. 5) Grundtypen eines Aufbaus der Theologie als Leitlinie dienen. Es zeigt sich bei näherem Zusehen, dass diese Typen sich darin grundlegend voneinander unterscheiden, dass nur die ersten beiden, mit den Namen L. Köhler und W. Eichrodt verbundenen zeitgleich nebeneinander publiziert wurden, die folgenden Werke dagegen die jeweils vorangehende Theologie ablösen und überbieten wollten.

L. Köhlers immer noch lesenswerte „Theologie des AT“ erschien im gleichen Jahr (1933) wie der erste der drei Bände *W. Eichrodts*; beide „Theologien“ liegen dementsprechend auch sehr viel näher beieinander als die späteren Werke G. von Rads und B. S. Childs’. Beide Erstgenannte sind geprägt von dem Umbruch, der sich in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts vollzog, als die einseitige Bevorzugung einer distanziert darstellenden Religionsgeschichte als Bündelung der vielfältigen Texte des AT aufgebrochen wurde zugunsten eines Nebeneinanders von Religionsgeschichte Israels und Theologie des AT. Anders als in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jh.s lag die eigentliche Leidenschaft der Exegeten, die ihre Disziplin zusammenfassend darstellen wollten, jetzt nicht bei der historischen Rekonstruktion, sondern bei der Konzentration auf das theologisch Wesentliche und Ertragreiche in den Texten.

In gewisser Weise kann dieser Neuaufbruch die Geburtsstunde der „Theologie des AT“ als selbständiger Disziplin genannt werden, weil Exegeten erstmals wieder seit J. Ph. Gablers berühmter „Rede über die rechte Unterscheidung biblischer und dogmatischer Theologie“ von 1787 selbstbewusst und frei von der Angst vor Überfremdung mit den Themen der systematischen Theologie umgingen. Dass man in einer solchen Situation für einen Aufbau der „Theologie des AT“ bei der Systematik in die Schule ging, kann nicht verwundern.

Bei genauerer Betrachtung liegen die Entwürfe Köhlers und Eichrodts auch weit näher beieinander, als Barr sie schildert. So gewiss Eichrodt mit dem Vorschlag, die Darstellung der „Theologie des AT“ um ein im AT selber entdecktes Zentrum, die Bundesvorstellung, zu gruppieren, Schule gemacht hat und eine ungleich größere Wirkung als Köhler erzielt hat, so gewiss zeigen doch schon die Untertitel seiner drei Bände: „Gott und Volk“, „Gott und Welt“, „Gott und Mensch“, dass Eichrodt von einem systematischen Interesse geleitet war, das nicht allzu weit von demjenigen Köhlers entfernt war.

Erst das epochale zweibändige Werk *G. von Rads* von 1957 und 1960 brach grundsätzlich mit beidem: sowohl mit den der Systematik entnomme-

nen Aufbauschemata Köhlers und Eichrodts als auch mit der Suche nach einer Grundidee bzw. Grundüberzeugung im AT, die dessen Einheit repräsentieren könnte, wie Eichrodt sie in der Bundesvorstellung fand und wie sie in der Folgezeit unter dem Begriff der „Mitte" diskutiert wurde. Nach von Rad besitzt das AT keine Mitte; vielmehr bezeugt es unterschiedliche Geschichtserfahrungen Israels, die auf verschiedene Offenbarungsereignisse bezogen sind. Eine von diesen Erfahrungen abstrahierende „Gedankenwelt" würde sich in einen völlig anderen Raum als das alttestamentliche Zeugnis begeben, dessen adäquate Form der Annäherung von daher die „Nacherzählung" ist. Als Folge dieses Ansatzes ergibt sich eine erheblich genauere und facettenreichere Darstellung einer Theologie des Hexateuch, einer Theologie der Davidtradition in den Geschichtsbüchern, einer Theologie der Psalmen und der Weisheit als „Antwort Israels" und schließlich (in Band 2) einer Theologie der „prophetischen Überlieferungen Israels".

Dieser ganz und gar neuartige Entwurf, der erkennbar darum bemüht war, Kategorien von außen abzuwehren und den biblischen Texten bzw. den sie übergreifenden „Überlieferungen" selber das Wort zu geben, hat bis heute nicht weniger als zehn Auflagen erlebt und in der Folgezeit die Diskussion um eine „Theologie des AT" entscheidend geprägt. Mit gutem Recht hat vor drei Jahrzehnten *W. H. Schmidt* seinen vorzüglichen und nach wie vor sehr instruktiven Beitrag zu VF 17 (1972) „‚Theologie des Alten Testaments' vor und nach Gerhard von Rad" genannt und dabei die Konzeption von Rads, an die er durchaus auch kritische Fragen richtete, als Höhepunkt der Diskussion um die Gestaltung einer „Theologie des AT" dargestellt. Vergleichbar hatte ein Jahrzehnt später M. Oeming in seiner schon genannten Dissertation „Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart" (1985) für die Druckfassung als Untertitel gewählt „Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad", weil er die im Hauptteil seines Buches dargestellten gesamtbiblischen Entwürfe samt und sonders schon bei G. von Rad angelegt fand.

Umso mehr erstaunt die Tatsache, dass v. Rads Theologie – mit einer bemerkenswerten Ausnahme – keine Nachfolger gefunden hat und die Diskussion ab den 80er, spätestens aber ab den 90er Jahren relativ schnell über ihn hinweggegangen ist[5].

Bei der angedeuteten Ausnahme handelt es sich um die wichtige, leider in Deutschland kaum rezipierte Theologie von *S. Terrien*, der seinen Entwurf als Etappe zum Ziel einer ökumenischen Theologie der ganzen Bibel versteht. Anders als von Rad mit seiner Leugnung einer

[5] Bemerkenswert ist, dass H. SPIECKERMANN seinen soeben erschienenen Artikel „Theologie II/1.1 Altes Testament" (TRE 33 [2002] 264–268) ganz im Sinne von Rads traditionsgeschichtlich gliedert: „1. Theologie der Heilsgeschichte; 2. Theologie der Prophetie; 3. Theologie der Heilsgegenwart [gemeint sind die Psalmen]; 4. Theologie der Weisheit; 5. Theologie der Apokalyptik".

„Mitte“ des AT wählt Terrien als Grundgedanken seines Aufrisses die Dialektik von Anwesenheit und Verborgenheit Gottes und verfolgt sie dann aber ähnlich wie von Rad in einer traditionsgeschichtlichen Gliederung von den Gotteserfahrungen der Erzväter über die Sinaioffenbarung, die Gegenwart Gottes auf der Lade, im Zelt der Begegnung und im Tempel, weiter in den prophetischen Visionen, in den Gebeten des Psalters, im „Spiel“ der Weisheit (sein eigener Forschungsschwerpunkt), in der erwarteten Endzeit und schließlich im Wort Gottes, in seinem Namen und in seiner Herrlichkeit. Terrien ist wie von Rad Ästhet und verbindet sein feines Gespür für Texte mit der Suche nach einer biblischen Spiritualität. In meinem Urteil: ein überaus lesenswertes Buch, das hier nur deshalb so kurz besprochen wird, weil sein Erscheinen schon über zwei Jahrzehnte zurückliegt.

Fragt man, warum die neueren Entwürfe einer „Theologie des AT“ sich so weit von v. Rad entfernt haben, so gibt es gewiss verschiedene Gründe zu nennen. Einerseits wurden gewisse Schwächen und Einseitigkeiten seines Aufrisses intensiv diskutiert. Zu den Schwächen wäre etwa die Position der Weisheit unter der „Antwort Israels“ zu rechnen, die von Rad später selber durch sein bedeutendes Weisheitsbuch („Weisheit in Israel“, Neukirchen 1970) revoziert hat. Zu den Einseitigkeiten gehört die Hervorhebung der Geschichtsdimension im Zeugnis Israels, die Barr (34) nicht ohne Recht seine „central category“, also die verborgene „Mitte“ nennt, so gewiss von Rad die Gefahren seiner Vorgänger (und Nachfolger) vermeidet, eine von der Geschichte abgehobene abstrakte „Gedankenwelt“ Israels zu erheben. Weiter hatte die jüngere Forschung manche der Fundamente, auf denen von Rads Theologie fußte, widerlegt oder doch in Frage gestellt. Widerlegt hatte sie etwa von Rads Vorstellung, das große Werk des Hexateuchs sei die erzählerische Ausgestaltung gottesdienstlicher Bekenntnisformulierungen nach Art des „kleinen geschichtlichen Credo“ von Dtn 26,5ff., da sich erwies, dass diese Bekenntnisse Zusammenfassungen einer schon vorliegenden Hexateucherzählung waren. In Frage gestellt hatte sie etwa die Annahme der Existenz Israels als eines frühen sakralen Stämmebundes („Amphiktyonie“, M. Noth) und die Annahme eines umfassenden Erzählfadens J aus salomonischer Zeit. Hinzu kam, dass von Rads Weggefährte und Gesprächspartner *W. Zimmerli* beharrlich an von Rad die Frage stellte, ob eine „Theologie“ nicht „in stärkerem Maße das Wagnis des Zusammen-Denkens vollziehen“ müsse, und ob von Rad „dem Geschäft der Sonderung … schon mit gleichem Nachdruck die … ebenso gebotene Nachfrage nach dem inneren Recht der Verbindung der Traditionsströme“ habe folgen lassen[6]. Freilich konnte Zimmerli so nur fragen, weil er selber überzeugt war, dass das AT eine „Mitte“ habe, nämlich den Namen Jahwes als Symbol seiner „Selbigkeit“.

[6] Vgl. ZIMMERLIS Rezension der Theologie von Rads in VT 13 (1963) 100–111; 105 (1. Zitat) bzw. seinen Aufsatz „Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie“, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. v. Rad), hg. von H. W. Wolff, München 1971, 632–647; Abdruck in: DERS., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie (TB 51), München 1974, 9–26; 11 (2. Zitat).

Zimmerli selbst hat 1972 einen „Grundriss der alttestamentlichen Theologie“ vorgelegt, nach dem bis heute die Mehrzahl der Studenten ihr Examen bestritten hat, weil er kürzer, preiswerter und für sie auch leichter verständlich war als die Theologie von Rads. Freilich hat Zimmerli selber den als Lehrbuch konzipierten „Grundriss“ nie als „Theologie“ im Vollsinn verstanden, hatte vielmehr eine solche Theologie als Alterswerk schreiben wollen, was ihm nicht mehr vergönnt war. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass *J. Motte* in seiner Wuppertaler systematischen Dissertation die Theologie Zimmerlis aus seinen gesamten Schriften erhoben hat. Ausgehend von Zimmerlis Bestimmung der „Mitte“ des AT im Namen Jahwes und endend bei vielfältigen Stellungnahmen zur Israel-Frage werden schwerpunktmäßig Zimmerlis Auseinandersetzungen um die Bedeutung des Wortes Gottes dargestellt: einerseits mit R. Rendtorffs früherem Verständnis von „Offenbarung als Geschichte“, andererseits mit A. H. J. Gunnewegs Gestalt einer existentialen Interpretation und schließlich mit H. Geses Verständnis eines kontinuierlichen Traditionsprozesses und B. S. Childs’ (noch genauer darzustellenden) „canonical approach“. Im weiteren Verlauf werden die Differenzen zwischen Zimmerli und von Rad in der Sicht der Prophetie thematisiert sowie die „Dialektik von Freiheit und Treue“ als Basiselement für Zimmerlis Gottesverständnis erhoben und schließlich seine Ansätze zu einer gesamtbiblischen Theologie dargestellt.

Die Abkehr von v. Rads – in meinen Augen: großartigem und bis heute unüberholtem – Entwurf einer „Theologie des AT“ vollzog sich in den (80er und) 90er Jahren auf verschiedenen Ebenen: durch den bewusst gegen von Rad gerichteten „kanonischen“ Ansatz von Childs, durch die Rückkehr zu systematischen Aufrissen, durch den Vorschlag einer „postmodernen“ Theologie und zuletzt durch die Wieder-Annäherung an (Eichrodt und) von Rad in einem Aufriss, der verschiedene Entwürfe miteinander kombiniert. Diese Gegenentwürfe gilt es im Folgenden darzustellen.

2. Der „kanonische“ Ansatz

Der kräftigste Gegenschlag gegen eine Theologie, die unterschiedliche Traditionsströme zu ihrem Gliederungsprinzip wählte, und zugleich gegen eine Exegese, die sich immer mehr ausdifferenzierte und selbst für den Fachmann immer unüberschaubarer wurde, kam aus den USA und verband sich dort vornehmlich mit dem Namen *B. S. Childs*. Mit deutscher exegetischer Tradition bestens vertraut – er hatte seine Promotion in Basel unter W. Baumgartner abgeschlossen –, aber zunächst ganz auf die theologische Diskussion seines eigenen Landes fixiert, hatte er schon 1970 in seinem Buch „Biblical Theology in Crisis“ angesichts des Endes des sog. „Biblical Theology Movement“ in den USA versucht, eine neue biblische Theologie für die Bedürfnisse der Kirche zu skizzieren, die auf einer „Exegese im Kontext des Kanons“ fußen sollte. An Beispielen wie Ps 8, Ex 2 und Spr 7 hatte er aufzuweisen versucht, wie einzelne Texte im Rahmen umfassenderer Zusammenhänge innerhalb des Kanons neue Bedeutungen und Funktionen gewinnen können, wobei die jüngeren Deutungen gegenüber den älteren einen größeren Reich-

tum und eine größere Vielfalt besitzen. Nur vier Jahre später hatte Childs in einem ausführlichen Exodus-Kommentar in der Reihe „Old Testament Library“ seine exegetischen Prinzipien an einem gewichtigen, vielschichtigen Buch des AT demonstrieren wollen. Aber erst weitere fünf Jahre später wurden diese Prinzipien auch in Europa breit – und jetzt höchst leidenschaftlich und kontrovers – diskutiert[7], als Childs 1979 seine „Introduction to the Old Testament as Scripture“ publizierte und sein Anliegen zuspitzte. Es geht Childs entscheidend darum, das AT wieder als „Schrift“ zu entdecken, die einer Gemeinde als Grundlage ihres Glaubens und Gottesdienstes diente und dient. Der Exeget hat demnach entscheidend „the canonical shape“, also die „Kanongestalt“ der einzelnen Bücher und Texte auszulegen, weil die Bücher und Texte in dieser Gestalt von den Gemeinden gebraucht wurden. Wenn Childs vom „Kanon“ redet, meint er nicht das Ergebnis eines bestimmten Aktes der Kanonisierung, einer Beschlussfassung von Gremien, sondern den Umgang der Gemeinde mit den für sie verbindlichen Schriften. An unterschiedlichen Gestalten des Kanons ist er nicht interessiert; „Kanongestalt“ und „Endgestalt“ der Texte werden mehr oder weniger identisch verwendet. Aber er möchte in der „Kanongestalt“ des Textes den „canonical process“ wahrnehmen, also die Tiefendimension der Texte in Gestalt ihres allmählichen Wachstums nicht übersehen. Stärker als dies wird freilich die Angst vor jeder Art von „Subjektivismus“ erkennbar. In seiner Auseinandersetzung mit W. Zimmerlis großem Ezechiel-Kommentar beurteilt Childs Zimmerlis Einteilung der Texte in verschiedene Schichten (bei grundsätzlicher Zustimmung zur Suche nach einem Textwachstum) so: „As a result, his basic interpretation rests on the same precarious subjective basis as does all such critical reconstructions“ (369f.). Die Sehnsucht und Suche nach objektiven Fundamenten der Exegese wird deutlich erkennbar. Aber gibt es sie wirklich, und wie weit reichen sie? Wo ist Traditionswachstum, an dem Childs stark interessiert ist, ohne „subjective basis“ zu erheben?

Der Ansatz von Childs, der – trotz unterschiedlicher Intention – von dem gewichtigsten Vertreter des „canonical approach“ in Deutschland, R. Rendtorff, in den wesentlichen Merkmalen geteilt wird, hat bedeutende Konsequenzen, die den sogleich näher zu betrachtenden theologischen Entwürfen zugrunde liegen. Ich nenne aus der Diskussion um Childs' „Introduction“ nur die drei m.E. wichtigsten:

1) Scheinbar ist mit der „Kanongestalt“ des Textes eine sichere Ausgangsbasis für die Exegese erreicht. Aber dieser Eindruck trügt. Aus den Textfunden der Gemeinde von Qumran wissen wir, dass für manche biblischen Bücher – berühmteste Beispiele sind die Samuelbücher und das Jeremiabuch – in vorchristlicher Zeit unterschiedliche Fassungen im Umlauf waren, die kürzere

[7] Zwei Zeitschriften-Hefte wurden ganz oder teilweise der Diskussion gewidmet, bei der auch jeweils Childs selbst zu Wort kam: JSOT 16 (1980) und HBT 2 (1980).

und längere Buchausgaben betrafen oder aber jene Interpretationsdifferenzen enthielten, die die hebräische und die – später vor allem von den Christen gelesene – griechische Fassung voneinander unterschieden. Die Mammutwerke der Tetrapla und Hexapla des Origines wären nicht notwendig gewesen, wenn es nicht gravierende Verständnisdifferenzen schon in der überlieferten Gestalt der Texte selber gegeben hätte. Der Exeget ist bei jedem Text von allem Anfang an in der Not, wahrscheinliche von weniger wahrscheinlichen Deutungen unterscheiden zu müssen.

2) Die Vorstellung, dass das theologische Verständnis mit jeder neuen Stufe der Textentwicklung nur immer reicher geworden sei, ist zu einfach. Es gibt auch Deutungsverluste; die Frage nach dem Reichtum und der Armut eines Textes ist eine theologische Sachfrage und nicht einfach mit der Textentwicklung als solcher gegeben. Um das Problem an zwei Beispielen deutlich zu machen: Die großartigen theologischen Entwürfe einerseits der Priesterschrift und andererseits Deuterojesajas kann ein „canonical approach" nur noch in Ansätzen und rudimentär würdigen, da beide Entwürfe im „canonical process" in größere und komplexere Einheiten eingegangen sind, in den Pentateuch bzw. in das Großjesajabuch als Ganzheit. Faktisch würdigt Childs im Entwurf seiner Theologie beide großen theologischen Konzepte auch weiterhin, allerdings nicht in ihrem Zusammenhang, sondern bei Themen (wie etwa der Schöpfung) oder in seiner „Introduction" bei Teilbüchern wie etwa der Genesis. Rendtorff ist diesen Weg noch weiter gegangen, indem er schon den Begriff „Priesterschrift" vermeidet und allenfalls von „zwei Schöpfungsberichten" redet. Um es schärfer auszudrücken: Die Vorstellung, ein kanonischer Ansatz der Interpretation würde den Exegeten davor bewahren, theologische Sach- und Werturteile treffen zu müssen, erscheint mir irrig. Dies gilt, obwohl Childs wiederholt betont hat, er wolle nicht den Endtext als solchen auslegen, sondern den Endtext als Spiegelung des ihm vorangehenden Traditionsprozesses.

3) Der „canonical approach" hat zwangsweise ein wachsendes Desinteresse an der Geschichte zur Folge. Es sind ja nur die Vorstufen des „kanonischen Prozesses", die deutliche Bezüge zur Geschichte enthalten; die „Kanongestalt" des Textes gibt diesem eine sprachliche Form und einen Kontext, die ein stärker metaphorisches und generell-universales Verstehen nahelegen. Von solchem Interesse aus wird nicht mehr erklärbar, warum etwa in den Überschriften der alttestamentlichen Prophetenbücher, die lange Zeit nach dem Auftreten der Propheten selber gestaltet wurden, so penetrant festgehalten wird, dass ein Amos „zwei Jahre vor dem Erdbeben" auftrat, ein Jesaja „im Todesjahr des Usijja" berufen wurde, ja bei den Propheten Ezechiel und Sacharja gelegentlich Monat und Tag eines Wortes festgehalten werden, trotz der Neugestaltung ihrer Worte für spätere Generationen. Nach Meinung der Tradenten der Prophetentexte bleiben die Worte der Propheten für immer an ihre geschichtliche Stunde gebunden, werden ohne sie nie voll verständlich.

Sie werden nie allgemeingültige Wahrheit wie der Ausspruch eines Weisheitslehrers.

Wenn in der Folge die Auseinandersetzung um die beiden theologischen Entwürfe von Childs – 1985: „Old Testament Theology in a Canonical Context“ und 1992: „Biblical Theology of the Old and New Testaments“, letzteres Werk deutsch in 2 Bänden: 1994 und 1996 – in ruhigeren Bahnen verlief, dann wesentlich darum, weil Childs in ihnen letztlich nur die Konsequenzen aus seinen zuvor dargelegten Grundsätzen zog, die er in immer neuen Anläufen vorausschickte und erläuterte. Sein Interesse ist und bleibt, den für die unterschiedlichen Gemeinschaften normativen Text der Bibel von allen subjektiven Hypothesen freizuhalten, ohne doch den Wachstumsprozess der Texte auf traditions- und redaktionsgeschichtlicher Ebene grundsätzlich zu leugnen. Faktisch geschieht das so, dass Childs zwischen (ihm subjektiv) relativ sicher erscheinenden Ergebnissen der kritischen Forschung – z.B. der Sonderung der Elihureden im Hiobbuch – und ihm weniger sicher erscheinenden unterscheidet.

Seine „Old Testament Theology in a Canonical Context“ ordnet er nach Themen, ohne dabei nach einem für das AT prägenden Zentralgedanken zu fragen, wie ihn etwa die Konzeption des „Bundes“ für W. Eichrodt bildete, und ohne sein Material traditionsgeschichtlich zu ordnen, wie von Rad es tat. Er relativiert beide Vorgehensweisen mit dem Hinweis, dass im „canonical process“ der Textentwicklung diese, aber auch ganz andere Gesichtspunkte eine Rolle gespielt hätten (15f.). Dass er mit dieser Relativierung faktisch dem so heftig bekämpften Subjektivismus neue Toren öffnet, scheint ihn nicht zu stören; er selbst wählt einen wesentlich von der Dogmatik bestimmten Aufriss, der beim Thema „Offenbarung“ einsetzt, über Gottes Gebote, die Institutionen und Ämter zur Anthropologie und Eschatologie verläuft. Dabei trifft der Leser gelegentlich auch auf ungewöhnliche Themen, die sich dem spezifisch alttestamentlichen Denken verdanken, etwa wenn neben Kap. 11: „The Office and Function of the Prophet“ ein Kap. 12: „True and False Prophets“ tritt, oder wenn die Schlusskapitel 19 und 20 „Life under Threat“ und „Life under Promise“ lauten. Andererseits hängt mit diesem von der traditionellen Systematik bestimmten Aufriss zusammen, dass die Prophetie und noch mehr die Psalmen und die Weisheit, also die späteren Kanon-Teile, gegenüber dem Pentateuch sehr kurz kommen. Gravierender noch wirken sich die eingangs genannten Prinzipien aus: Da die älteren Zeugnisse des AT um der „Kanongestalt“ der Texte willen grundsätzlich geringer bewertet werden als die jüngeren (etwa in der Konzeption von Prophetie, Priestertum, Königtum oder in der Sicht des Mose etc.) und andererseits die vom Endtext überlagerten großen theologischen Konzeptionen des AT wie etwa die Priesterschrift – wiederum prinzipiell – eine geringe Rolle spielen, verliert die Darstellung – notwendigerweise – an Spannung und Tiefenschärfe.

Vom Ansatz her konsequent hat Childs als letztes großes Werk eine Theologie der ganzen Bibel, eine „Biblical Theology of the Old and New Testaments“ vorgelegt (der deutsche Titel „Die Theologie der einen Bibel“ verschiebt den Akzent, insofern er den intendierten Plural des Originals beseitigt). Wenn denn der Schriftgebrauch der christlichen Gemeinde der Orientierungspunkt des Exegeten als Theologen ist, dann versteht sich fast von selbst, dass er zu einer gesamtbiblischen Theologie fortschreiten muss, wie sie diese Gemeinde faktisch betreibt. Die Gemeinde liest ja keines der Testamente je für sich, und sie hört die Texte nicht als historische Urkunden. Unter solchem Aspekt treten „Religionsgeschichte Israels“ und „Theologie (des AT)“ in ein scharfes Konkurrenzverhältnis. Die Außenperspektive der Religionsgeschichte kann die Normativität des Kanons nicht anerkennen, während umgekehrt eine biblische Theologie damit ernst machen muss, dass die biblischen Texte auf eine Realität außerhalb ihrer selbst weisen, also „Zeugnis“ sind. Dabei möchte Childs dem AT durchaus seinen Eigenwert erhalten, wie daran deutlich wird, dass er im 1. Band (der deutschen Ausgabe) eine separate „Theologie des AT“ und eine „Theologie des NT“ in Kurzform entwickelt, bevor er im gewichtigeren 2. Band an zentralen Themen so etwas wie eine systematische Theologie auf biblischer Basis schreibt. Hier sind die Themen (Trinität, Christologie, Versöhnung mit Gott, Gesetz und Evangelium) so weitgehend von der Dogmatik vorgegeben, dass das AT zwangsweise in eine allenfalls dienende Rolle gerät. (Allerdings gibt es mit „Gott, der Schöpfer“ und „Bund, Erwählung, Volk Gottes“ auch zwei Themen, die die systematischen Überlegungen vom AT her entwickeln.) Bei den einzelnen Themen werden AT, frühes Judentum, NT, gesamtbiblische Reflexion, Dogmengeschichte und dogmatische Reflexion nacheinander bemüht, mit dem Ziel, die Grenzen der Disziplinen aufzubrechen. Dass dies ein erstrebenswertes Ziel ist, wird man schwerlich bestreiten wollen, und man kann die Kühnheit des Autors nur bewundern. Andererseits wird der jeweilige Fachwissenschaftler die Mehrzahl der Ausführungen als unbefriedigend empfinden; in den exegetischen Abschnitten etwa führt selten eine Erwägung über begriffsgeschichtliche Beobachtungen hinaus. Zudem bestimmt ein apologetischer Grundton die Ausführungen.

Mit völlig anderem Interesse formuliert *R. Rendtorff* seinen „kanonischen Entwurf“ (so der Untertitel) einer „Theologie des Alten Testaments“[8]. Nicht an der christlichen Gemeinde, ihrem Schriftgebrauch und ihrem Glauben orientiert sich diese Theologie wie diejenige von Childs, sondern am christlich-jüdischen Gespräch, an dem Rendtorff seit Jahren an vorderster Front beteiligt ist. Demgemäß heißt das letzte Kapitel seiner Theologie nicht zufällig „Jüdi-

[8] Die zahlreichen Vorarbeiten zu seiner ausgeführten Theologie hat R. RENDTORFF in zwei Sammelbänden veröffentlicht: „Kanon und Theologie“, Neukirchen-Vluyn 1991 und „Der Text in seiner Endgestalt“, Neukirchen-Vluyn 2001.

sche und christliche Theologie der Hebräischen Bibel/des Alten Testaments“. Aus diesem Interesse erklärt sich auch sein Kanon-Begriff: Es ist der Kanon der „Hebräischen Bibel“, der dem Werk zugrunde liegt und seinen Aufbau bestimmt. Natürlich weiß auch Rendtorff, dass die junge Kirche in ihren verschiedenen Provinzen verschiedene Formen des Kanons kannte und dass Entsprechendes auch für das hellenistische Judentum galt, aber diese Differenzen interessieren ihn nicht. Die sog. „Apokryphen“, die etwa in O. Kaisers Theologie eine wesentliche Rolle spielen, kommen bei Rendtorff mit keinem Worte vor.

Rendtorffs Entwurf gliedert sich nicht nur äußerlich in zwei Teile. Der erste Teil will – seinen Lehrer von Rad überbietend, von dem Childs sich eher distanzieren wollte – eine „Nacherzählung“ der alttestamentlichen Bücher in ihrer „kanonischen Gestalt“ bieten, also ausgehend vom Endtext und begrenzt auf den Kanon im zuvor genannten Sinn, allerdings „im Kontext der historisch-kritischen Bibelwissenschaft“ (1f.). Wie Childs immer wieder betont, dass die „Kanongestalt“ des Textes dessen frühere Stadien und Aussagen in sich trägt, so Rendtorff, ein wenig distanzierter, dass seine Auslegung des Endtextes auf der Basis historisch-kritischer Wissenschaft geschieht, wie er sie selbst zeitlebens getrieben hat. Nur entsteht bei Rendtorff noch stärker als bei Childs ein technisches Problem: Wer sich wie er anschickt, das gesamte AT auf gut 350 Seiten „nachzuerzählen“, der kann notgedrungen allenfalls hier und da exemplarisch auf jene Spannungen und Komplexitäten der Texte eingehen, die Literarkritik und Überlieferungsgeschichte aufgedeckt haben und die in vielen Fällen ein je unterschiedliches Verständnis eines Texte über mehrer Jahrhunderte hinweg widerspiegeln. Eine Vielzahl dieser polyvalenten Texte will nicht in einem einzigen Sinn aufgehen, ja es gibt Texte, die nicht einmal auf einen eindeutigen Einzel-Sinn abzielen, wie ihn eine Nacherzählung von ihrer Intention her herauszustellen versuchen muss. Rendtorff hilft sich so, dass er den Modus des „Nacherzählens“ von Zeit zu Zeit durch kürzere Passagen in Engdruck unterbricht, die erläutern und erklären wollen. Einmal – im Übergang von den „früheren“ zu den „späteren“ Propheten (d.h. zur sog. „Schriftprophetie“) – wird auch einmal eine „Zwischenüberlegung“ eingestreut.

Der zweite Teil des Rendtorffschen Entwurfs will die Nacherzählung der biblischen Bücher (primär) durch thematische Querschnitte ergänzen, auf die Randverweise im 1. Teil schon jeweils aufmerksam gemacht hatten, wobei nicht eine Systematik das Ziel ist, sondern eine „Zusammenschau“ (2). Der Modus des Nacherzählens wird beibehalten. Dabei denkt Rendtorff insofern konsequenter „kanonisch“ als Childs, als er sich auch in der Reihenfolge der Themen an der Abfolge der biblischen Bücher orientiert, also mit der „Welt als Gottes Schöpfung“ einsetzt. Acht Themen orientieren sich am Pentateuch, nur zwei („Das Königtum Davids“ und „Zion“) an anderen Schriften: eine Konsequenz dieses Ansatzes. Die je unterschiedliche Gesamtausrichtung be-

dingt, dass Themenbereiche, die Childs wichtig waren, als eigene Paragraphen fehlen (z.B. die Probleme des Offenbarungsverständnisses und der Anthropologie), dafür andere Themen, die bei Childs eine untergeordnete Rolle spielten, in den Vordergrund treten, etwa die Landtheologie, die Exodustradition und die Ziontheologie. Bemerkenswert ist, dass Rendtorff seinen thematischen Aufriss nicht konsequent durchzuhalten vermag. Ab Kap. XI werden zwei „Fragen des Lesers" (zu Gott und zu „Israel") beantwortet, ab Kap. XIII unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten drei verschiedene Redeweisen von und zu Gott (Prophetie, Psalmen, Weisheit) behandelt und zuletzt ab Kap. XVI Fragenkreise (die Völker und ihre Götter, Israels Sicht der Geschichte und die Eschatologie), die sich unter den zuvor genannten Ordnungsgesichtspunkten nicht unterbringen ließen, bevor hermeneutische Überlegungen zum Verhältnis von christlicher und jüdischer Theologie des AT bzw. der Hebräischen Bibel den Band beschließen. Die genannte, dem Autor durchaus bewusste Inkonsequenz zeigt, dass Rendtorff die Grenzen eines „kanonischen" Ansatzes bewusst sind.

Die entscheidenden Fragen, die an die Entwürfe von Childs und Rendtorff zu richten sind, sind im Diskurs der Forschung anlässlich des Erscheinens der „Introduction" von Childs gestellt worden (s.o.). Diese Grundsatzprobleme prägen die theologischen Ansätze beider Autoren auf das stärkste. Das tiefe Misstrauen beider Forscher gegenüber allen hypothetischen Rekonstruktionen der Textentstehung in der kritischen Forschung ist sicher so weit berechtigt, als diese Hypothesen in der Gefahr stehen, sich vor die Texte zu stellen und sie zu ersetzen, statt die Texte selber zum Sprechen zu bringen und Hebammenfunktion auszuüben; zudem wird in einer hypothesenfreudigen Forschungsepoche wie der gegenwärtigen die alte Tugend, zwischen (relativ) sicherer, immerhin wahrscheinlicher und allenfalls möglicher Plausibilität einer Rekonstruktion zu unterscheiden, nicht immer geübt. Jedoch erscheint mir das Misstrauen insofern unberechtigt, als eine „kanonische" Auslegung eines Textes, wenn sie denn Deutung und nicht nur wörtliches Nachbuchstabieren sein will, grundsätzlich ebensowenig an Hypothesen (und an einer Reflexion über deren Sicherheitsgrad) vorbeikommt, nur eben ihrerseits in der großen Gefahr steht, sich des Hypothetischen ihrer Aussagen weniger bewusst zu sein. Insbesondere aber gilt: Je mehr eine Exegese alles Hypothetische zu vermeiden versucht, desto mehr verzichtet sie auf das Ausloten der Tiefendimension der Texte. Der Spannungsreichtum vieler alttestamentlicher Texte, ihr leidenschaftliches Ringen um Wahrheit, wie es häufig im Wachstum der Texte widergespiegelt wird, wird in beiden Entwürfen einer „kanonischen Theologie" kaum erkennbar.

Für die evangelikal-konservative Position der Theologie von *P. R. House* ist auch ein Autor wie Childs noch zu sehr der historischen Kritik verpflichtet (47). Ich habe das umfangreiche Werk von über 650 Seiten nur deshalb hier aufgenommen, weil an ihm der andersartige Kontext der wissenschaftlichen Diskussion in den USA deutlich wird. Auch wenn House der

historischen Kritik höchst skeptisch gegenübersteht, so referiert er doch fair und kenntnisreich die Entwürfe, die im Geist dieser Kritik vorgelegt worden sind, und diskutiert aus seiner Sicht nicht nur ihre Schwächen, sondern auch ihre Stärken. House wählt den gleichen kanonischen Aufriss wie Rendtorff und die gleiche Form der deutenden „Nacherzählung“ in der Reihenfolge der Bücher, die der Kanon vorgibt. Wie Rendtorff, aber mit andersartiger Begründung, leugnet House eine „Mitte“ des AT, nur dass er nun den „Monotheismus“, d.h. Gottes Einzigkeit als „Brennpunkt“ bezeichnet, weil er das verbindende Element für die verschiedenen Ausformungen der Gottesvorstellungen im AT bilde. Eine didaktische Eigenart der Darstellung besteht darin, dass am Ende größerer thematischer Einschnitte innerhalb der biblischen Bücher eine „canonical synthesis“ erscheint, d.h. ein Ausblick auf die Behandlung des Themas in anderen Büchern und Kanonteilen. Dabei will House weniger Texte exegesieren als die hinter ihnen stehende Gottesgeschichte freilegen. Es entsteht ein ebenso geschlossenes wie – aufgrund der Leugnung literarischer Spannungen – eindimensionales Bild, das zumeist mehr von der theologischen Prägung seines Malers verrät als vom Gegenstand selber, gelegentlich aber – etwa bei der Auslegung des Zwölfprophetenbuches als *ein* Buch – auch eigenständige Einsichten bietet.

3. Systematische Entwürfe

Die Mehrzahl neuerer „Theologien des AT“ ist systematisch aufgebaut. Unter ihnen ist das Werk von *O. Kaiser* das originellste und konsequenteste, weil es sich offen und programmatisch zu seinem systematischen Aufriss bekennt. Angesichts der bekannten, in vielen Aufsätzen zutage getretenen philosophischen und systematischen Interessen Kaisers überrascht diese Tatsache nicht. Kaisers Ansatz, durch die einzelnen Kapiteln vorangestellten „Lehrsätze“ als Lehrbuch kenntlich gemacht, bietet mit seiner bewussten Auswahl an Themen und mit seiner Konzentration auf das ihm wesentlich Erscheinende sowie mit seinem Aufgreifen neuer und neuester Hypothesen zum Wachstum der Texte einen denkbar scharfen Gegensatz zum „nacherzählenden“ Nachsprechen des gesamten AT durch R. Rendtorff.

Nun lässt sich freilich zur gegenwärtigen Zeit der Entwurf Kaisers nicht angemessen würdigen, da von den geplanten drei Bänden (Bd. 1: Grundlegung, Bd. 2: Gotteslehre [„Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen“], Bd. 3: Eschatologie) erst zwei erschienen sind. Immerhin ist schon das Verhältnis der beiden vorliegenden Bände zueinander höchst ungewöhnlich. Bemerkenswert ist insbesondere, dass die Reflexion über „Aufgabe, Weg und Ziel“ und damit auch über den Aufbau einer „Theologie des AT“ dem 2. Band überlassen wird, der sich „die systematische Ordnung und Durchdringung der alttestamentlichen Gottesbezeugungen zum Ziel setzt“ (12). Die „Grundlegung“ des 1. Bandes bietet dementsprechend noch nicht die „Theologie des AT“ selber, sondern deren unabdingbare Voraussetzungen. Näherhin sind es drei Voraussetzungen, die in vier Kapiteln dargeboten werden. Am Anfang (13–89) stehen hermeneutische Erwägungen, die mit der „Krise der christlichen Tradition“ seit Nietzsche einsetzen, um dann in knap-

pen Strichen den Gebrauch des AT bei Jesus, in der Urkirche und durch die Kirchengeschichte hindurch bis zu Adolf von Harnack darzustellen (mit Schwerpunkten bei Herder, Semler, Georg Lorenz Bauer und Schleiermacher) und von hier aus die Aufgabe einer „Theologie des AT" (generell) zu skizzieren: gut lutherisch ausgehend von CA V und von Luthers Verständnis vom Wort Gottes, aber im Einklang mit dem genius loci endend bei R. Bultmanns Bestimmung des alttestamentlichen Weges als eines Scheiterns und dem Plädoyer für eine existentiale Interpretation. Es folgt (113–156) eine kühne Skizze der Religionsgeschichte Israels unter dem Aspekt des Aufstiegs Jahwes „vom Berggott zum Königsgott Israels" (in vorexilischer Zeit) und von dort zum „einzigen Gott und Richter der Welt" (in der Perserzeit) und schließlich zum „gerechten Gott" (im Zeitalter des Hellenismus), dem ein sehr kenntnisreicher Abschnitt über die vorausliegenden mesopotamischen und ugaritischen Vorstellungen von der „Welt der Götter" (90–112) vorangestellt ist. Den längsten und wichtigsten Abschnitt bilden die Seiten 157–353, die sich zur Aufgabe gestellt haben, „die Einheit der alttestamentlichen Gottesbezeugungen" in der Verschiedenheit der unterschiedlichen Redeweisen ihrer Großgattungen (Geschichtswerke, Prophetie, Weisheitsdichtung und Tora) aufzuweisen und gleichzeitig letztere, durch ein eigenes Kapitel hervorgehoben, als „Mitte der Schrift" herauszustellen. Die genannte Einheit besteht für Kaiser primär in der „Grundbeziehung zwischen Jahwe als dem Gott Israels und Israel als dem Volk Jahwes und der sie qualifizierenden Grundgleichung von Gerechtigkeit und Leben" (159).

Kaiser schreibt in diesem Abschnitt eine Art theologischer Redaktionsgeschichte des AT in nuce. Er schildert anfangs das „Heils-Unheilsgeschichtliche Großwerk" Gen 1 – 2Kön 25 als Ätiologie Israels und seines (Exils-) Geschicks, wobei die Josefserzählung dieser Konzeption besondere Stolpersteine in den Weg legt. Aber auch den Quellen (JE und P sowie JEP und Pentateuchredaktor R^P, die für ihn ausnahmslos in die exilisch-nachexilische Zeit gehören, bzw. Dtn, DtrG [und ChrG]) wendet er Aufmerksamkeit zu. Man spürt auf Schritt und Tritt, auch wo man nicht zustimmen kann, den mit komplexen Fragen der Einleitung über Jahrzehnte vertrauten Forscher. Bei der Prophetie wird zunächst der Facettenreichtum des Phänomens vorgestellt, bevor die oft mehrere Jahrhunderte umgreifende Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher dargestellt wird, mit dem Fazit, dass „sie in all ihren Entstehungsstufen das Schicksal Israels als des Volkes Jahwes auslegen, dessen heilvolle Zukunft nicht nur an Jahwes Treue, sondern auch an dem Gehorsam des Volkes gegen das Hauptgebot und gegen die Solidaritätsforderung hängt" (260). „Die Entstehung der Prophetenbücher besitzt … dieselben Ursachen wie die des Deuteronomistischen Geschichtswerks"; sie dienen nämlich „dem Aufweis der Schuld der politischen und religiösen Führungsschicht und des Volkes wie auch der Warnung der Überlebenden und der kommenden Geschlechter", wobei später Worte der Heilspropheten hinzutreten (260f.): eine Sicht der Prophetenbücher, die unlöslich mit Kaisers Spätdatierung der Verschriftung zusammenhängt. Bei der Weisheit unterscheidet Kaiser zwischen einer älteren Weisheit, die „die Spannung zwischen göttlicher Vollkommenheitsforderung und göttlichem Vorbehalt" ausgehalten habe, und einer jüngeren Weisheit, die der Meinung sei, „dass es dem Guten gut und dem Bösen böse zu gehen habe" (276), gegen die Hiob und Qohelet ihren Protest erhöben, bevor die Weisheit „an der Grenze des AT"

durch die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes und die Annäherung an die Tora bzw. die griechisch-hellenistische Philosophie bei Ben Sira und in der Sap.Sal. eine doppelte Stabilisierung erfahren habe. – Erst mit der Beschreibung der Theologisierung des Rechts aber, des Dekalogs als seiner Zusammenfassung und der Freude am Gesetz in Ps 1 und 119, wird im Schlussabschnitt in Gestalt der Tora „die Mitte der Schrift“ berührt, von der Kaiser urteilt, sie sei als „die eigentliche heilige Schrift der Juden“ ebenso „die Richtschnur, von der aus auch die Propheten und die übrigen Bücher der Hebräischen Bibel verstanden werden sollen“ (331). „Die Essenz aller Gerichts- und Heilsworte der Propheten … war in die Segensverheißungen und Fluchandrohungen der Tora eingegangen“ (333). Gewiss gibt es redaktionelle Bearbeitungen von Prophetentexten, auf die sich Kaiser für diese Aussage stützen kann. Aber dass sie repräsentativ für die späteste Auffassung der Prophetie insgesamt stehen, kann man mit O. H. Steck[9] aus guten Gründen bezweifeln.

Man kann gegen die Darlegungen dieses 1. Bandes mancherlei Einzelkritik vorbringen – die hermeneutischen Erwägungen verlassen den Raum verobjektivierender geschichtlicher Darstellung kaum, der religionsgeschichtliche Abschnitt erscheint in seiner Beschreibung einer Entwicklung der Gottesvorstellung sehr einlinig-idealtypisch; die durchgehende Spätdatierung der Pentateuchtexte (J, E und P sollen insgesamt ins 6. Jh. gehören) lässt kaum Spielraum mehr für die Rekonstruktion eines historisch plausiblen Wachstums der Texte; vor allem aber: Die Psalmen fallen aus dem vorgegeben Raster so gut wie völlig heraus. Jedoch erscheint mir der Band insofern ein großer Wurf zu sein, als er im voraus mögliche grundsätzliche Einwände gegen eine systematische Darstellung zum Schweigen bringt, da er die erwogenen Alternativen eines religions-, literar- oder aber traditionsgeschichtlichen Aufrisses ansatzweise selber vollzieht, so dass die systematischen Erwägungen auf einer überaus soliden historischen Grundlage stehen und man ihnen schwerlich den Vorwurf machen kann, sie würden auf rein subjektiver Auswahl beruhen.

Nach den Ausführungen der „Grundlegung“ ist es nur konsequent, wenn Kaiser in Band 2 seine „Theologie“ im engeren Sinn, d.h. „die systematische Reflexionsgestalt“ der alttestamentlichen „Gottesbezeugungen“, auf ein doppeltes Fundament stellt: einerseits auf den „Charakter des Alten Testaments als Deutung des Exilsgeschicks Israels“ und andererseits auf die „Tora als seine sachliche Mitte“ (9). Die wesentlichen Vorentscheidungen werden damit vorbildlich klar benannt. Kaiser geht außerdem von drei „fundamentalen Denkvoraussetzungen“ aus, die die Einheit des alttestamentlichen Gottesbildes ausmachen: der Bindung Jahwes an Israel, der sich daraus ergebenden Verpflichtung Israels zum Gehorsam und schließlich der hieraus folgenden Bestimmung des Geschicks Israels zum Heil oder Unheil im Falle des Gehorsams oder Ungehorsams. Er nennt sie „Grundbeziehung“, „Grundgebot“ (gemeint ist das 1. Gebot) und „Grundgleichung“ (17f.). Hier werden implizit die

[9] O. H. STECK, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996; DERS., Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThS 42), Neukirchen-Vluyn 2001.

wichtigsten Bestimmungen einer sachlichen „Mitte des AT“ – dieser Begriff ist bei Kaiser schon an die Tora vergeben – in der gegenwärtigen Forschung durch R. Smend einerseits und W. H. Schmidt andererseits (s.u.) miteinander verbunden.

Sachlich ist der 2. Band der „Theologie“ Kaisers, wenn ich recht sehe, dreigeteilt. Da das AT „zum Trost und zur Mahnung des unter seinem Exilsgeschick leidenden Israel bestimmt ist“ (113), versteht es sich von selbst, dass die Entfaltung der Gottesaussagen mit programmatischen Sätzen aus der Zeit des Exils einsetzt: J (für Kaiser exilisch; s.o.), P, Deuterojesaja, Deuteronomium (wiederum für K. überwiegend exilisch), Dtr und Hosea (auch weitgehend für K. exilisch) kommen hier zu Wort, wobei der „Trost“ hauptsächlich in der Väterverheißung, in der Zusage des bleibenden Bundes und der bleibenden Erwählung gesucht wird. Danach – sozusagen nachholend – werden mit „Name“ und „Herkunft Jahwes“ Fragen nach den ältesten Gottesvorstellungen im AT durch Rückgriff in die Religionsgeschichte gestellt – immer im Bewusstsein, dass „entscheidender als die Ursprünge … die geschichtlichen Entfaltungen des Gottes“ sind (85) und das AT „kein Handbuch der Religionsgeschichte“ darstellt (113). Ex 3 mit seiner Deutung des Namens Jahwe wird sodann, gleichsam als Verbeugung vor W. Zimmerli, ein eigener Paragraph gewidmet. Die spezifische systematische Entfaltung der Gottesaussagen des AT erfolgt im Mittelteil in Paragraphen, die Jahwes Heiligkeit (u.a. Jes 6, die Jahwe-König-Psalmen und die Forderung an Israel, heiliges Volk zu sein), seine Nähe und Ferne (seine Wohnung im Himmel und seine Erscheinungsweisen bei den Menschen einerseits, seine Unerreichbarkeit und Allmacht bzw. aber seine Gegenwart bei den Menschen andererseits sowie die Frage der Vermittlung), Opferkult und Bilderverbot („das Neue ist nicht die Bildlosigkeit des Kultes, sondern der deuteronomistische … Ikonoklasmus“, 172) und schließlich seine Gegenwart im Tempel (die Ziontheologie der Psalmen, Gen 28, die priesterliche Kabod- und die deuteronomische Namentheologie) und bei seinem Volk entwickeln. – Den Abschluss bilden drei äußerst materialreiche Paragraphen zur alttestamentlichen Schöpfungstheologie, in die Fragen der Kosmologie und Anthropologie integriert sind.

Es ist ein eindrucksvoller Entwurf, den Kaiser als Frucht vieler Jahrzehnte intensiver Beschäftigung mit dem AT vorlegt, auch wenn er einstweilen noch unvollständig vorliegt. Allerdings spürt man auf Schritt und Tritt eine gewisse Distanz des Autors zu seinem Stoff; immer wieder betont er die Begrenztheit der Perspektive seiner Texte, insbesondere wenn es sich um ältere Texte handelt. Je jünger die Texte sind (und insbesondere, wenn sie wie die hellenistischen Texte Berührungen mit klassisch-griechischen Texten zeigen, mit denen Kaiser wie kein anderer gegenwärtiger Alttestamentler engstens vertraut ist), desto stärker spürt man auch die Leidenschaft des Theologen, und dies wird sicher für den letzten und 3. Band mit dem Thema der Zukunft noch stärker gelten. Manche distanzierende Äußerungen gehen ungewöhnlich weit.