CHRISTOF HARDMEIER

Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament

Forschungen zum Alten Testament
46

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)
Hermann Spieckermann (Göttingen)

46

Christof Hardmeier

Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament

Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel

Mohr Siebeck

CHRISTOF HARDMEIER, geboren 1942; Studium der Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Zürich, Tübingen und Mainz; Zweitstudium der Linguistik in Heidelberg; 1975 Promotion; 1988 Habilitation; seit 1993 Professor und Inhaber des Lehrstuhls für Altes Testament in Greifswald.

ISBN 3-16-148772-9
ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

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

978-3-16-157781-9 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 2005 Mohr Siebeck Tübingen.

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 Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel. Auf diesem Weg sind eine Reihe exegetischer Arbeiten entstanden, von denen hier nur ein Teil einem breiteren Publikum erneut zugänglich gemacht wird. Die Einzelstudien geben Einblick in die exegetische Praxis, von der meine Entwicklung von textempirischen und kommunikationspragmatischen Methoden stets ausgegangen und getragen war. In meinen jüngsten Veröffentlichungen dazu musste diese Praxis jedoch ganz im Hintergrund bleiben, auch wenn mir das methodische Bemühen stets nur Mittel zum Zweck gewesen war. Umso erfreulicher bietet der vorliegende Aufsatzband nun die Gelegenheit, auch diese historisch-exegetische und biblisch-theologische Seite meiner Forschungstätigkeit in ihrem inneren Zusammenhang zu präsentieren, zumal sich beide Horizonte in der hermeneutischen Grundfrage nach einem sachgemäßen Verstehen von biblischen Texten unlösbar verschränken.

Bei den Aufsätzen musste eine klare Auswahl getroffen werden. Weitgehend ausgeklammert wurden Arbeiten zu Jeremia und zum deuteronomistischen Geschichtswerk. Die thematische Konzeption des Bandes wurde auf Anregung und im freundschaftlichen Gespräch mit den Herausgebern der FAT-Reihe entwickelt, insbesondere mit den Kollegen Bernd Janowski und Hermann Spieckermann, sowie mit dem Verlagslektor, Herrn Dr. Henning Ziebritzki. Ihnen gilt an dieser Stelle mein besonders herzlicher Dank.

Der zentrale Fokus der Studien liegt auf dem systematisch-theologischen Aspekt der Gottesbeziehung, wie er im Reden von und im Gegenüber zu Gott in den Texten des Alten Testaments zur Sprache kommt. Nicht nur das Erzählen gehört zu diesen beziehungssprachlichen Grundformen. Auch die redepragmatische Spezifik der Mose-Tora im Deuteronomium ist ebenso konstitutiv für eine Diskurssystematik des Redens von Gott wie die Dialoge im Hiobbuch und die prophetischen Diskurse, die dem erkenntnispraktischen Realismus und einer situationsgerechten Einschätzung von Gegenwart und Zukunft *coram deo* verpflichtet sind. Zentral ist vor allem das Grundmodell der Dankpsalmen, in welchem der diskurssystematische Zusammenhang von Klage und Lobdank sowie von traditionsbezogenem Bekenntnis und erfahrungsgesättigter Verkündigung der Güte Gottes greifbar wird.

Das erste Kapitel des Bandes führt in diese Grundaspekte einer performativen Theologie der Bibel ein, die in den Erzähldiskursen und der Redepragmatik der biblischen Wortüberlieferungen angelegt sind. Neben Grundproblemen menschlicher Erkenntnis- und Wahrnehmungs-Praxis kommen in den Studien stets auch geschichts- und kulturanthropologische oder wirtschafts- und gesellschaftsethische Konsequenzen in den Blick, die aus den Untersuchungen resultieren. Ausführliche Register beschließen den Band und ermöglichen es den geneigten Leserinnen und Lesern, sich auf eigene Faust im Netzwerk der einzelnen Studien und ihren Querverbindungen zu bewegen und auf diese Weise an den Suchbewegungen teilzunehmen, das biblische Denken Gottes in und an den Texten als Sprachlehre des Glaubens fassbar zu machen im Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel.

Ohne die Mithilfe von studentischen Hilfskräften und der Mitarbeiter an meinem Lehrstuhl wäre es nie zum Druck dieses Aufsatzbandes gekommen. Schon vor längerer Zeit begannen die Studentinnen Barbara Damaschke-Bösch, Michaela Fröhlich, Katrin Stückrath und Kathrin Weidenfelder, die eingescannten Aufsätze mit den Originalen zu vergleichen und in mühevoller Kleinarbeit zu berichtigen. Wenke Dönitz und Susanne Weise widmeten sich später mit besonderer Sorgfalt der Gesamtkorrektur und Homogenisierung der Aufätze, besorgten die Vereinheitlichung der Bibelstellen- und Literatur-Angaben und führten das Literaturverzeichnis zusammen, das von Jadwiga Mahling mit bibliothekarischer Sachkunde überprüft und vereinheitlicht wurde. Meine Sekretärin, Frau Sylke Lubs, hat den ganzen Drucklegungsprozess mit großer Umsicht koordiniert und mühte sich neben vielfältigen Schreibarbeiten vor allem mit der technischen Seite der Registererstellung mit großem Einsatz ab. Die Autoren-, Bibelstellen- und hebräischen Wortregister lagen ganz in der Verantwortung meines Assistenten, Dr. Uwe Weise, der mich auch in der zeitraubenden Erstellung des Sachwortregisters tatkräftig unterstützte. Allen meinen Hilfskräften, der Sekretärin und dem Wissenschaftlichen Mitarbeiter sowie meiner lieben Frau sei an dieser Stelle mein herzlichster Dank ausgesprochen für viel Geduld, für Ausdauer und mannigfaltige Unterstützung in beherzter Zusammenarbeit.

Greifswald im Oktober 2005 Christof Hardmeier

Inhalt

Vorwort V

I. Einführung 1

0. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel 3

II. Erzählen – eine Basisform theologischer Reflexion in der hebräischen Bibel 33

1. Erzählen – Erzählung – Erzählgemeinschaft. Zur Rezeption von Abrahamserzählungen in der Exilsprophetie (1981) 35
2. Old Testament Exegesis and Linguistic Narrative Research (1986) ... 57
3. „Stark wie der Tod ist die Liebe". Der Mensch und sein Tod in den Schriften des Alten Testaments (2001) 77

III. Zur erinnerungskulturellen Singulärgestalt der deuteronomistischen Tora 95

4. „Geschichten" und „Geschichte" in der hebräischen Bibel. Zur Tora-Form von Geschichtstheologie im kulturwissenschaftlichen Kontext (2005) 97
5. Das *Sch^e^ma' Jisra'el* in Dtn 6,4 im Rahmen der Beziehungstheologie der deuteronomistischen Tora (2000) 123
6. Die Weisheit der Tora (Dtn 4,5-8). Respekt und Loyalität gegenüber JHWH allein und die Befolgung seiner Gebote – ein performatives Lehren und Lernen (2003) 155
7. Wirtschaftliche Prosperität und Gottvergessenheit. Die theologische Dimension wirtschaftlicher Leistungskraft nach Dtn 8 (2004) 185

IV. Diskurspragmatik in Prophetie und Psalter 209

8. Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6 (1981) 211
9. Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel (1983) 229

10. Die judäische Unheilsprophetie. Antwort auf einen Gesellschafts- und Normenwandel im Israel des 8. Jahrhunderts vor Christus (1983) 243
11. Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia 26 und II Regum 18-20. Zur Prophetie-Rezeption in der nachjoschijanischen Zeit (1991) 273
12. „Geschwiegen habe ich seit langem ... wie die Gebärende schreie ich jetzt". Zur Komposition und Geschichtstheologie von Jes 42,14-44,23 (1989) 291
13. „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich ..." (Psalm 6,6). Der Tod des Menschen – Gottes Tod? (1988) 315

V. Systematische Ansatzpunkte einer performativen Theologie der Bibel 337

14. Systematische Elemente der Theo-logie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie (1995) 339
15. Bible Reading AND Critical Thinking (2004) 355
16. New Relations between Systematic Theology and Exegesis and the Perspectives on Practical Theology and Ethics (2005) 371

Bibliographie der abgedruckten Aufsätze 383

Bibliographie 385

Namenregister 401

Hebräische Begriffe 403

Stellenregister 406

Sachregister 426

Kapitel I

Einführung

Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel

Einführung in den Aufsatzband

Der vorliegende Aufsatzband vereinigt Arbeiten aus drei Jahrzehnten Forschungstätigkeit, die zum Teil nicht mehr oder nur schwer zugänglich sind. Sie einer geneigten Leserschaft erneut zugänglich zu machen, geht auf Anregungen der beiden Herausgeber der FAT-Reihe, Bernd Janowski und Hermann Spieckermann zurück, die mich freundschaftlich dazu ermutigt haben. Mit besonderem Dank, wenn auch mit ungebührlichen Verzögerungen, komme ich dieser Einladung nach.

Aus der Gestalttheorie ist der Grundsatz bekannt, dass ein Ganzes mehr ist als die Summe seiner Teile. Eben dieses Ganze aber hat sich im Laufe meiner Forschungstätigkeit erst allmählich herausgebildet. Die Gesamtgestalt, die diese Teilarbeiten miteinander verbindet, lässt sich deshalb erst aus der Rückschau nachzeichnen, da ihr besonderes Mehr eine große Unbekannte war. Daran habe ich mich mit verschiedenen Studien über die Jahre herangetastet: unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel. Zur Einführung will ich das etwas erläutern.

Die Bibel als verschriftete Mündlichkeit und Basis einer performativen Theologie der Bibel

Was sich mir an den verschiedensten Textbereichen der Hebräischen Bibel immer deutlicher gezeigt hat, ist etwas ganz Unscheinbares: etwas, was nicht ohne weiteres auf der Hand liegt, aber von umso größerer Tragweite zu sein scheint. Es ist der Umstand, dass die biblischen Texte – gegen alle modernen Lesegewohnheiten – trotz ihrer Schriftform ganz und gar auf Mündlichkeit angelegt sind, auf das laute Vorlesen und Gehört-Werden wie Musik. Die biblischen Schriften sind im wesentlichen verschriftete Mündlichkeit und gerade nicht das, was üblicherweise angenommen wird, die Ablösung der Mündlichkeit durch die Schrift,[1] die sich an ein Leserpublikum richtet.

Vielmehr dient die Schriftlichkeit der biblischen Texte primär ihrer Wiederholung durch Vorlesen und Hören von Generation zu Generation,

[1] Vgl. dazu die Differenzierungen von ASSMANN, A. UND J. [3]1998.

was explizit schon aus dem Deuteronomium hervorgeht. Denn die ganze Tora des Mose wird in den Kapiteln 1-30 als Rede überliefert und nach Dtn 31,9 vornehmlich aufgeschrieben, um regelmäßig wiederholt und zu Gehör gebracht zu werden (31,10-13). In den Eröffnungen vieler Prophetenreden finden sich Höraufrufe, die ihre unmittelbare Funktion nur im Prozess des Vorlesens entfalten können, was das besonders einprägsame Beispiel von Jer 36 veranschaulicht. Auch der ganze Deuteronomismus wird nicht müde, das Hören auf die Stimme JHWHs einzuschärfen, das sich im tätigen Bewahren seiner Gebote als Segen eines gelingenden Lebens auswirkt. Dementsprechend wird für die Kehrseite des Verderbens, das die Geschichte Israels katastrophenreich durchzog, der notorische Mangel an Hörbereitschaft verantwortlich gemacht.

Sind somit biblische Texte primär auf das Hören angelegt und liegt der tiefste Sinn ihrer schriftlichen Überlieferung darin, im Prozess des Hörens immer wiederholt und neu nachvollzogen zu werden, so berührt das ganz zentral auch die Art der Theologie, die in diesen Texten zur Sprache kommt. Einerseits ist sie im strengen Sinne als biblische Theologie zu bezeichnen. Andererseits ist sie aufgrund der verschrifteten Mündlichkeit der biblischen Texte von einem genuin performativen Grundzug gezeichnet. Denn diese Texte zeugen auf verschiedene Weise davon, wie sich die Menschen der Bibel in ihrer Zeit und Sprache performativ mit Gott ins Verhältnis gesetzt und *coram deo* ihr Leben verantwortet haben. Und sie sind aufgeschrieben und überliefert, um im hörenden Nachvollzug je neu zu einem verantwortlichen Leben vor Gott anzuleiten und in der Gewissheit seiner gütigen Zuwendung leben und sterben zu lernen.[2]

Die wesentlichen beziehungssprachlichen Grundformen einer performativen Theologie finden sich in den folgenden Textbereichen der Bibel: im Gebetsvollzug der Psalmen, im Weisung gebenden Wort der Propheten und der Rechtskorpora, im narrativen Erinnern und Vergegenwärtigen der ambivalenten Geschichte mit Gott in den Geschichtswerken sowie im prophetischen und weisheitlichen Nachdenken, wie Gott in die Geschichte und in das Leben der Einzelnen hineinwirkt. In diesem Sinne ist von einer performativen Theologie der Bibel zu sprechen, die den biblischen Texten immanent ist. Als performative *norma normans* und maßgebende Sprachlehre des Glaubens sind diese Texte selbst der unmittelbare Ausdruck einer biblischen Beziehungstheologie *coram deo*. Deshalb bedarf es darüber hinaus keiner metaphysischen oder begriffsdogmatischen Metaebene, die sich auf die eine oder andere Weise Gottes Wesen und Wirken als solches zum Gegenstand macht. Denn dabei gerät Gott als primär aktuales Beziehungsgegenüber, wie es in den biblischen Texten reflektiert und angesprochen wird, vollends aus den Augen.

---

[2] Vgl. dazu HARDMEIER 2003a, 158-161.

Stadien auf dem Weg zu einer performativen Theologie der Bibel

Wort-Gottes-Theologie und Hermeneutik – die ersten Anstöße zu einer kommunikationspragmatischen Betrachtungsweise der Bibel

In den vorliegenden Arbeiten sind verschiedene Stadien und Sondierungen auf dem Weg zu einer performativen Theologie der Bibel dokumentiert, der seine Anfänge in meinem Theologiestudium genommen hat. Die stärksten Impulse gingen zum einen vom späten Dietrich Bonhoeffer aus: von seiner Kritik des barthianischen Offenbarungspositivismus und seinem Bemühen um eine nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe, die – *etsi deus non daretur* – auch ohne Metaphysik auskommt.[3] Ebenso prägend wurden für mich die Wort-Gottes-Theologie Gerhard Ebelings und seine Arbeiten zum Stellenwert der Tradition und zur biblischen Hermeneutik.[4] Unbeantwortet blieb jedoch die Frage, wie und wo das stets beschworene Ereignis des Gotteswortes seine konkrete Gestalt gewinnt und wie das Sprachgeschehen des Glaubens in Forschung und Lehre konkret erfasst und vermittelt werden kann.

Erste Antworten fanden sich in der Hermeneutik von Ernst Fuchs und seiner Definition von Theologie als Wissenschaft. „Theologie" nennt Fuchs „diejenige Tätigkeit, die alle auf Gottes Offenbarung bezogene menschliche Rede auf ihre Verständlichkeit prüft, indem sie zwar nicht die Wahrheit der Offenbarung selbst, wohl aber die Wahrheit der auf die Offenbarung Gottes bezogenen Aussagen oder Mitteilungen im Zusammenhang menschlichen Redens begrifflich kontrolliert und diskutiert."[5] Denn „der Inhalt von Gottes Offenbarung (will uns) in menschlicher Rede vermittelt werden", wobei „diese Vermittlung in der Bibel, zumal im Neuen Testament, in der Form historisch fassbarer Aussagen einen Ausdruck gefunden hat (biblische Grundlage des Glaubens)."[6] Deshalb „sieht sich" eine „theologische Lehre von der Offenbarung Gottes" zugleich „vor die *systematische* Frage nach der Mitteilbarkeit der Offenbarung *und* vor die *historische* Frage nach der ersten Mitteilung von der Offenbarung gestellt."[7] Im Blick auf diese zweite Frage, d.h. „auf die erste Mitteilung von

---

[3] Vgl. hierzu BONHOEFFER 1998, 529-535, zugespitzt: „Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott" (533 f.) und zur Kritik des „Offenbarungspositivismus" bei K. Barth a.a.O. 480 f.

[4] EBELING ^{2}1962a, DERS. ^{2}1962b, DERS. ^{2}1963, DERS. 1964; vgl. ferner JÜNGEL 1972 (=1969), 97-101 sowie zur konstitutiven Funktion und Aktualität des Traditionsprozesses HUBER 2003, 8-24.

[5] FUCHS ^{3}1963, 98.

[6] A.a.O., 99.

[7] A.a.O., 100, Hervorhebungen im Orig.

der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Neuen Testament" muss dann aber „Theologie" nach Fuchs zwangsläufig „zur historischen Forschung werden".[8] Dabei hat eine „historisch forschende() Exegese" im Ergebnis eine „Sprachlehre über die Sprachbewegungen im Neuen Testament" zu erbringen, „die ... den Charakter der ganzen Hermeneutik als einer *Sprachlehre* des Glaubens ... bestätigen kann."[9]

Ernst Fuchs' Hermeneutik hat den Weg zu einer performativen Theologie der Bibel in zweierlei Hinsicht vorbereitet. Zum einen ist es der Dynamis-Charakter der Glaubens- und Offenbarungssprache, der als Reden von Gott systematisch- wie historisch-theologisch reflektiert werden muss. Zum anderen sind es die primären biblischen Sprachzeugnisse – nach Fuchs die „Sprachbewegungen im Neuen Testament" –, die als *norma normans* und im Sinne des reformatorischen *sola scriptura* für eine Sprachlehre des Glaubens maßgebend sind.[10]

Jedoch sind beide Hinsichten bei Fuchs – die normative Gebundenheit einer Sprachlehre des Glaubens an die biblischen Offenbarungszeugnisse und ihr Dynamis-Charakter – durch eine neutestamentliche und christologische Engführung bestimmt.[11] Hinzu kommen in sprachtheoretischer Hinsicht große Unschärfen, was einerseits die Kategorien und die Begrifflichkeit betrifft, in denen vom „*Wort* Gottes", von den „*Sprach*bewegungen im Neuen Testament", der *Sprach*lehre des Glaubens oder vom *Wort*geschehen gesprochen wird. Andererseits nimmt insbesondere Ernst Fuchs die biblischen *Texte* der Schrift als maßgebende Quelle und Basis einer biblisch-theologischen Hermeneutik in Anspruch, auch wenn er selbst die „Sprachbewegungen im Neuen Testament" primär an bestimmten neutestamentlichen *Gattungen* festmacht.[12] Neben diesen sprachtheoretischen Unschärfen weist auch das Verständnis der Verkündigung des Gottes Wortes in der Predigt „als Mitteilung von Offenbarung" [13] bei Fuchs auf sprechakttheoretische Defizite, die jedoch erst mit dem Bekannt-Werden

---

[8] Ebd.

[9] A.a.O., 101 f., Hervorhebungen im Orig.; vgl. zur eigenen Weiterführung dieses hermeneutischen Ansatzes, HARDMEIER 2003a, 23-25.

[10] Vgl. dazu EBELING [2]1962b, 342-347.

[11] Die neutestamentliche Engführung versteht sich natürlich auch daher, dass Ernst Fuchs seine Hermeneutik als Neutestamentler entwickelt hatte, Dabei war die evangelische Nachkriegs-Theologie der fünfziger und sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts aufgrund der vierten *nota ecclesiae* (*solus Christus* bzw. „was Christum treibet") auch in ihrer hermeneutischen Aufgeschlossenheit ohnehin stark auf das Neue Testament und die Christologie ausgerichtet, während das Alte Testament kaum eine Rolle spielte (vgl. exemplarisch die Aufsätze in EBELING [2]1962b und das Stellenregister).

[12] Vgl. FUCHS [3]1963, 211 ff.

[13] A.a.O., 99.

der Arbeiten von John L. Austin[14] präziser gefasst und überwunden werden konnten.

In dieser Hinsicht weiter führten Anstöße aus der Christologie Vorlesung von Eberhard Jüngel und seiner Antrittsvorlesung im Sommersemester 1967 in Zürich. An den neutestamentlichen Christushymnen hat Jüngel den homologischen Charakter dieser Bekenntnisaussagen herausgearbeitet und machte damit die performative und kommunikationspragmatische Primärfunktion dieser Bekenntnisse deutlich, d.h. eine Textdimension, die völlig ausgeblendet bleibt, wenn man Christushymnen auf die bloße Mitteilung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als einer guten Nachricht reduziert. Über diese Vorlesung kam ich in Kontakt mit der Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein und der Sprechakttheorie von John L. Austin, auf die sich Jüngel bezogen hatte.[15] Damit waren erste Anstöße zu einer kommunikationspragmatischen Betrachtungsweise biblischer Texte gegeben, die vorrangig das kommunikative Wie und den primären Handlungscharakter dieser Texte in den Blick nimmt.

Die Hinwendung zur historischen Exegese des Alten Testaments

Alles in allem war mein nachpropädeutisches Studium in Tübingen, Mainz und Zürich von diesen primär systematisch-theologischen und hermeneutischen Interessen an einer Theologie des Wortes Gottes geleitet, die nicht dem Offenbarungspositivismus verfällt. Angesichts der christologischen Engführung dieser Theologie konzentrierte sich mein Interesse in historisch-exegetischer Hinsicht zunächst ganz auf das Neue Testament, in welchem die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus primär zur Sprache kommt. Dabei blieb das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel im Schatten und rückte für mich im Blick auf eine Theologie des Wortes Gottes erst durch die inspirierende Vorlesung und das Seminar zum Amosbuch von Hans Walter Wolff in Mainz ins Blickfeld. In den Botenworten schien mir damals einerseits die *viva vox* des Propheten und damit das Gotteswort am unmittelbarsten greifbar zu sein. Andererseits bestach die Möglichkeit, diese Prophetenworte in historischer und soziokultureller Hinsicht konkret auf bestimmte gesellschaftliche Konfliktsituationen („Sitz im Leben") zu beziehen und sie aus diesen nicht-sprachlichen Kontexten genauer zu verstehen.

Aus der Begegnung mit Hans Walter Wolff erwuchs nach Abschluss meines Studiums das Promotionsvorhaben zu den prophetischen Weheworten, das im Herbst 1968 in Heidelberg seinen Anfang nahm. Mit der

---

[14] AUSTIN 1962 (=deutsch ^{2}2002).

[15] Vgl. die erweiterte Fassung seiner Antrittsvorlesung in: JÜNGEL 1972 (=1969), 80-104 und dort bes. die Auseinandersetzung mit van Buren, 85-93, der sich auf den „späten" Wittgenstein bezieht.

Hinwendung zur historischen und literaturgeschichtlichen Erforschung der prophetischen Rede traten die systematisch-theologischen und hermeneutischen Interessen an einer Theologie des Gotteswortes ebenso in den Hintergrund wie die Beschäftigung mit dem Neuen Testament. In den Worten von Ernst Fuchs gesprochen, konzentrierte ich mich von nun an auf die „*historische* Frage nach den ersten Mitteilungen von der Offenbarung"[16] im Alten Testament und insbesondere in der Schriftprophetie. Damit verband sich die genuin wissenschaftliche Aufgabe, die historischen Offenbarungszeugnisse des Alten Testaments als Formen von menschlicher Rede „auf ihre Verständlichkeit" zu prüfen und „die Wahrheit" dieser „auf die Offenbarung Gottes bezogenen Aussagen oder Mitteilungen im Zusammenhang menschlichen Redens begrifflich" kontrollierbar und diskutierbar zu machen.[17] M.a.W. stand von nun an für meine ganze weitere Forschungstätigkeit das historisch-exegetische Interesse an den „Sprachbewegungen" im Alten Testament im Vordergrund. Damit verbunden blieb die theologische Frage nach den Primärformen des Wortes Gottes in der Schrift und den Wirkweisen des menschlichen Redens von Gott in seinen soziohistorischen und literaturgeschichtlichen Kontexten.[18]

Die vorliegenden Studien dokumentieren verschiedene Aspekte und Ausschnitte dieser Forschungstätigkeit unterwegs zu einer biblischen Theologie, die zugleich eine systematische sein kann und muss, wie es bereits Johann Philipp Gabler vor mehr als zweihundert Jahren programmatisch formuliert hat.[19] Dass eine solche Wort-Gottes-Theologie eine performative sein muss, liegt in der Eigenart, dass sie sich primär an den „Sprachbewegungen" der beiden Testamente zu orientieren hat. Denn sie sind die maßgebenden, sprachlich fassbaren Formen, in welchen performativ zum Ausdruck kommt, wie sich die biblischen Menschen mit Gott in Beziehung gesetzt und ihr Leben und Sterben in dialogischer Verantwortung vor Gott gedeutet, ausgerichtet und bewältigt haben. Alle hier vorgelegten Studien stehen deshalb mittelbar oder unmittelbar in diesem biblisch-theologischen Gesamtrahmen.

---

[16] FUCHS [3]1963, 100; Hervorhebung im Orig.

[17] Paraphrase in Aufnahme des Zitates ebd.

[18] Vgl. dazu HARDMEIER 2004a (=1978), 13 f. In die gleiche Richtung weisend, hat auch WAGNER 1996, 25-46 die „Frage nach dem Gegenstand einer Theologie des Alten Testaments" (Zitat aus dem Titel des Beitrags) bereits 1970 wie folgt beantwortet: „Theologie des Alten Testaments sollte die ‚Gottesrede' des Alten Testaments, das ‚Zur-Sprache-Kommen Gottes' zur Darstellung bringen" (46), d.h. „aufgrund der alttestamentlichen Zeugnisse ... sagen" können, „was Gott sagt, was man von Gott sagt, was man zu Gott sagt und was man von Gott gesagt sagt" (41).

[19] Vgl. dazu insg. NIEBUHR UND BÖTTRICH 2003, und die darin wieder abgedruckte Antrittsvorlesung J. P. Gablers vom 30. März 1787, a.a.O., 15-41. Vgl. zudem WESTERMANN 1978, 11-21; PREUß 1991, 25-30.

Methodologische Fragen der Gattungsforschung

Mit meinem Dissertationsvorhaben traten dann aber – gegenüber meiner hermeneutischen und systematisch-theologischen Schwerpunktbildung im Studium – verstärkt wissenschaftstheoretische und methodische Fragen in den Vordergrund. In den Worten von Ernst Fuchs ging es ja nun konzentriert um die Frage, wie „die Wahrheit der auf die Offenbarung Gottes bezogenen Aussagen oder Mitteilungen im Zusammenhang menschlichen Redens begrifflich kontrolliert und diskutiert" werden kann. Die Untersuchung der prophetischen Weheworte hatte zum Ziel, deren Gattungsspezifik und „Sitz im Leben" zu klären. Damit verbunden war die literaturgeschichtliche Frage, ob und auf welche Weise aus den Vorkommen dieser prophetischen Redeform sowohl bei Amos als auch bei Micha und Jesaja auf eine literarische Direktbeziehung und spezifische Abhängigkeit innerhalb der judäischen Unheilsprophetie geschlossen werden kann, wie es die Arbeit von Reinhard Fey für Amos und Jesaja nachzuweisen versucht hatte.[20] Allgemeiner formuliert, ging es um eine Fallstudie zu einer spezifischen prophetischen Redeform und damit um die Untersuchung einer bestimmten „Sprachbewegung" nicht im Neuen Testament, sondern in der alttestamentlichen Prophetie.

Nicht nur Ernst Fuchs hat die sprachlichen Realisierungsformen der biblischen „Sprachbewegungen" primär in den Redeformen und Gattungen des Neuen Testaments gesucht.[21] Auch in der alttestamentlichen Exegese versprach in methodischer Hinsicht die Formgeschichte und Gattungsforschung seit Hermann Gunkel den inneralttestamentlichen „Sprachbewegungen" und ihrem „Sitz im Leben" auf die Spur zu kommen. Um die prophetischen Weheworte in einer begrifflich kontrollierten, intersubjektiv überprüfbaren und damit wissenschaftlich verantwortbaren Weise erfassen zu können, wandte ich mich zunächst dem literatur- und gattungsgeschichtlichen Ansatz von Hermann Gunkel[22] zu und konsultierte die formgeschichtlich orientierten Arbeiten zu den Weheworten.

Wie in der Hermeneutik von Ernst Fuchs wurden mir alsbald auch bei diesem gattungsgeschichtlichen Ansatz große Unschärfen in der Kategorienbildung und der Begrifflichkeit deutlich, mit welcher alttestamentliche Gattungsphänomene erfasst und ihren Gebrauchskontexten („Sitz im Leben") zugeordnet wurden. Generell stach eine naive Kurzschlüssigkeit ins Auge, mit welcher von typischen sprachlichen Wendungen, wie z.B. den prophetischen Weherufen, auf eine Redegattung geschlossen und diese auf

---

[20] FEY 1963; zur paradigmatischen Auseinandersetzung mit Fey vgl. HARDMEIER 1978, 20 f. Anm. 14.

[21] Vgl. FUCHS [3]1963, 101 f. und 211 ff.

[22] GUNKEL 1929a, 1677-1680; DERS. 1929b, 234-239; sowie GUNKEL/BEGRICH [3]1975.

einen typischen Gebrauchskontext als „Sitz im Leben" zurückgeführt wurde. Nicht nur mangelte es an einer klaren Unterscheidung von Sprachform und Gattung oder an der notwendigen Differenzierung zwischen der Textgestalt einzelner Gattungsexemplare und den gemeinsamen gattungsspezifischen Merkmalen und Strukturen, die diesen Texten zugrunde liegt. Auch das Sprach- und Textverständnis selbst blieb – wie generell in der Exegese – reichlich ungeklärt, weil dem exegetischen Handwerk im Umgang mit den biblischen Texten generell jede sprach- und literaturtheoretische Grundlage fehlte, die dem Primärgegenstand „Text" gerecht wird.

Die Hinwendung zur Linguistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft

Auf die Idee, wie diesen Defiziten abgeholfen werden kann, brachten mich nicht nur die Hinweise von Eberhard Jüngel auf die Wittgensteinsche Sprachphilosophie und die Philosophie der normalen Sprache (*ordinary language*) mit ihrem Kern in der Theorie der Sprechakte. Vor allem die Lektüre von James Barrs Kritik an der etymologisierenden Wortsemantik und ihrer theologischen Überhöhung in den Artikeln des Kittelschen Theologischen Wörterbuchs[23] wies einen neuen Weg in eine ganz andere, interdisziplinäre Richtung. Barr legte den Wörterbuch-Theologen eindringlich nahe, in Sachen Wortsemantik bei den Linguisten in die Schule zu gehen, wobei er sich auf das damalige Standardwerk der Semantik von St.Ullmann bezog.[24] Umgehend erarbeitete ich mir dieses Einmaleins der linguistischen Wortsemantik und machte mich über einen Aufsatz von Manfred Bierwisch mit den Grundprinzipien des französischen Strukturalismus vertraut.[25]

Daran wurde mir klar, dass das wissenschaftliche Instrumentarium, um die „Sprachbewegungen" in den biblischen Schriften sachgemäß erfassen zu können, in der Linguistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft zu suchen ist. Damit begann Anfang der 70er Jahre ein langer Umweg in meinem Dissertationsvorhaben, der im Endeffekt einem Zweitstudium der Linguistik und der Allgemeinen Sprachwissenschaft gleich kam und mit einem Zertifikat des Funkkollegs Linguistik abgeschlossen werden konnte.

---

[23] BARR 1965 (=engl. 1961).

[24] ULLMANN 1957. Barrs bis heute berechtigte Kritik am Sprachverständnis der theologischen Forschung und insbesondere der Exegese (vgl. a.a.O. 289-292) endet mit der folgenden, nach wie vor aktuellen Erwartung: „Eine stärkere Beachtung der allgemeinen Semantik, der allgemeinen linguistischen Methode in allen ihren Aspekten, und die Anwendung solcher Erkenntnisse in der Auslegung der Bibel würde wahrscheinlich für die Theologie wertvolle und gewichtige Früchte bringen" (a.a.O. 292). Diese Erwartung wurde mir ab Ende 1969 zum Leithorizont meiner weiteren Forschungstätigkeit.

[25] BIERWISCH 1971 (=1966).

Von nachhaltiger Wirkung waren in dieser Umwegphase die Impulse, die von den Oberseminaren und Doktorandenkolloquien des Heidelberger Sprachwissenschaftlers Klaus Heger ausgingen. Mit außerordentlicher begrifflicher Klarheit baute Heger in diesen Jahren von den kleinsten sprachlichen Einheiten, den Monemen, her eine Wort-, Satz- und Textsemantik auf. Ausgehend vom semantischen Beitrag der Minimaleinheiten in den Flexionsformen und Wortarten, bestimmte Heger auf immer höheren Rängen der semantischen Komplexität die Semantik von Wortverbindungen, von Satzteilen und prädikativen Satzeinheiten bis hin zur Semantik von Satzfolgen und Textteilen. Jeder höhere Rang schloss die semantischen Beiträge der niedrigeren Ränge mit ein, die eine höhere Komplexitätsstufe mit konstituieren. Im Hegerschen Modell baute die Bedeutung von Sätzen und Textteilen konsequent auf den semantischen Teilbeiträgen auf, die die Satzteile, die Wortverbindungen und letztlich die sprachlichen Minimaleinheiten zur Bedeutungskonstitution einer höherrangigen Satzfolge oder Teiltexteinheit leisten. Bestechend daran war die Stringenz, mit welcher die hoch komplexe Bedeutungskonstitution von Sätzen und Textteilen konsequent auf die sprachlichen Minimaleinheiten sowie ihre Morphologie und Syntax zurückgeführt wurde, aus denen diese Sätze und Satzfolgen bestehen.

Nun ließ sich das Modell zwar nicht direkt auf die Methoden und Fragestellungen einer wissenschaftlich kontrollierbaren Erhebung der „Sprachbewegungen" in den biblischen Offenbarungszeugnissen anwenden. Doch war der aszendente Denkansatz einer Satz- und Textsemantik für die Methodenentwicklung einer textempirischen Exegese von größter Bedeutung. Denn dieser Ansatz geht – wie erwähnt – konsequent von den sprachlichen Minimaleinheiten und ihren morphosyntaktischen Verknüpfungen in Texten aus und durchdenkt die Bedeutungskonstitution von Texten von den semantischen Teilbeiträgen der sprachlichen Mittel her, die in einem Text eingesetzt werden und seine Gesamtbedeutung konstituieren.

Die Tatsache, dass wir zu den biblischen Offenbarungszeugnissen und ihren „Sprachbewegungen" allein über die überlieferten Texte Zugang haben, macht die besondere Relevanz einer solchen Herangehensweise klar. Denn was wir an den biblischen Texten unmittelbar beobachten können, sind allein die Sprachzeichenfolgen und ihre Formierung zu Sätzen, Satzfolgen und (Teil)texteinheiten, aus denen ihre Funktion und Bedeutung empirisch zu erschließen ist. Deshalb zeigte sich die linguistische Präzisierung von sprachlichen Minimaleinheiten im Hegerschen Modell als unverzichtbare Grundlage der Textempirie. Für ein Textverstehen, das von der physisch wahrnehmbaren Sprachgestalt der Texte ausgeht und sich im Verstehensprozess konsequent von den textförmig angelegten Zeichensequenzen leiten lässt, ist die linguistische Analyse der eingesetzten Sprach-

mittel unerlässlich. Dabei müssen diese linguistischen (Minimal-)Einheiten sowohl im Blick auf ihre syntaktische Verknüpfbarkeit zu komplexeren Wort- und Satzsequenzen als auch hinsichtlich ihres semantischen Beitrags zu höherrangigen Wort-, Satz- und Teiltexteinheiten bestimmt werden.
Ganz unabhängig davon stellte sich die Frage nach der semantischen Funktion von eigentümlichen Wortverbindungen von Anbeginn meines Dissertationsvorhabens auch ganz konkret. Denn herkömmlich sind die prophetischen Weherufe, d.h. die Wortverbindung von הוי mit folgendem Partizip, stets als Drohrufe übersetzt und verstanden worden: „Wehe denen, die ...". Ja, schon die Septuaginta schließt die auf diese Weise Bedrohten im Dativ an den Weheruf an. Im Hebräischen jedoch fehlt das Dativ-Äquivalent der Präposition ל zwischen dem Weheruf הוי und dem folgenden Partizip. Deshalb sah ich mich zu einer umfangreichen semantischen Analyse dieser Wortverbindung genötigt, die sich dann in syntaktischer Hinsicht überraschend auch als sehr komplex erwies.[26] Dabei konnte ein klares und kategorial befriedigendes Ergebnis, das die traditionelle Droh-Interpretation zu widerlegen vermochte, nur auf der Basis des linguistischen Strukturalismus und der semasiologischen Denkschulung durch Klaus Heger und seine Arbeiten erreicht werden.[27]

Textempirie und ihre computergestützten Werkzeuge

Bei der Untersuchung von הוי mit folgendem Partizip stellte sich jedoch auch ein weiteres Grundproblem einer sprachphänomenologischen Erforschung biblischer „Sprachbewegungen": Wie kann man aus dem Korpus der hebräischen Bibel alle Vorkommen einer eigentümlichen syntaktischen Struktur als Datenbasis der Analyse gewinnen? Zwar hielt sich der Aufwand in vertretbaren Grenzen, anhand der Wortkonkordanzen die syntaktische Umgebung des Weherufs systematisch zu erheben.[28] Jedoch stellte die allgemeinere Frage nach der Wortverbindung von Interjektionen mit folgendem Partizip oder Substantiv sowie mit oder ohne die Präposition ל als Verbindungsglied, vor Probleme, die mit den Wortkonkordanzen nur noch schwer zu bewältigen waren. Das brachte mich bereits damals auf die Idee, ein computergestütztes Instrument der Textanalyse zu entwickeln, das in der Lage ist, alle Vorkommen einer auffälligen syntaktischen Konfiguration oder phraseologischen Wortverbindung im Korpus der hebräischen Bibel aufzusuchen. Das Projekt[29] kam allerdings nicht über die Aneignung von Programmierkenntnissen in Schulungskursen des Deutschen Rechenzentrums in Darmstadt hinaus. Denn diese Schulung machte

[26] Vgl. HARDMEIER 1978, 154-255, bes. 154-174.
[27] Vgl. vor allem HEGER 1971; DERS. ²1976.
[28] Vgl. die Kreuzwerttabellen bei HARDMEIER 1978, im Anhang zur Texttheorie.
[29] Vgl. HARDMEIER 1970.

schnell klar, wie weit angesichts des damaligen Standes der Programmiertechnik der Weg zu einem solchen Instrument sein würde und wie enorm der Aufwand gewesen wäre, allein eine morphologisch kodierte Datenbank der hebräischen Bibel als Grundlage eines solchen Instrumentes zu erstellen.

Dennoch, die Verwirklichung dieses Analyse-Instruments blieb ein integraler Bestandteil der textempirischen Methodenentwicklung und wuchs sich seit den 80er Jahren zu einem aufwändigen Seitenstrang meiner Forschungstätigkeit aus, der als Hintergrund vieler der hier vorliegenden Aufsätze eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Denn bereits am Ende der 80er Jahre verfügte ich über zunächst noch selbst programmierte Prototypen dieses Instruments, die ich auf der Basis der morphologischen Datenbank von Eep Talstra und in enger Zusammenarbeit mit ihm entwickelt habe.[30] Alle sprachphänomenologischen Argumente in meinen Aufsätzen beruhen seither auf ausgedehnten computergestützten Analysen von signifikanten syntaktischen und phraseologischen Eigentümlichkeiten, ohne dass ich immer explizit darauf hingewiesen habe. Jedoch findet die Palette von Aufsätzen, die aus dieser begleitenden Forschungstätigkeit hervorgegangen ist, keine Aufnahme im vorliegenden Aufsatzband. Das Wichtigste dazu ist im Handbuch zur Stuttgarter Elektronischen Studienbibel nachzulesen,[31] die im vergangenen Jahr auf den Markt gekommen ist, sowie im Teil IV von „Textwelten der Bibel entdecken".[32]

Das Zweitstudium der Linguistik und die besondere Schulung durch Klaus Heger bildeten am Ende dieses Umwegs eine wesentliche Basis, im Sommer 1975 meine Dissertation fertig zu stellen. Unter dem Titel „Kritik der Formgeschichte auf texttheoretischer Basis am Beispiel der prophetischen Weheworte" mit dem Untertitel „Die prophetischen Klagerufe als Stilform der Redeeröffnung im Rahmen einer unheilsprophetischen Trauermetaphorik" reichte ich die Arbeit zur erfolgreichen Promotion bei der Heidelberger Fakultät ein.[33] Wie der Untertitel deutlich macht, konnten die prophetischen Weherufe auf dem Hintergrund einer gattungstheoretischen Begriffs- und Kategorienklärung näher als rhetorische Stilform der Redeeröffnung bestimmt werden.

---

[30] Vgl. HARDMEIER/ TALSTRA 1989.

[31] Vgl. HARDMEIER/ TALSTRA/ SALZMANN 2004.

[32] Vgl. HARDMEIER 2004a, 245-319.

[33] 1978 erschienen unter dem Titel „Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie" (=HARDMEIER 1978).

Text- und kommunikationstheoretische Anstöße – kommunikationspragmatisches Textverständnis und Lesehermeneutik der Behutsamkeit

Ein zweiter fundamentaler Impuls, der zu diesem Abschluss führte, ging jedoch über Heger hinaus von der Texttheorie von Siegfried J. Schmidt und der aufkommenden Textlinguistik in den frühen 70er Jahren aus.[34] Vor allem Schmidts systematisch durchdachte Betrachtungsweise von Texten als Produkten von sprachlichen Handlungen wurde zum zentralen Fluchtpunkt einer texttheoretischen Fundierung der Exegese.[35]

Nicht nur die Übertragung der Sprechakttheorie, die in der Satzsyntax befangen war, auf die Textebene überzeugte an diesem Ansatz. Auch in der texttheoretischen Kategorienbildung ging Schmidt gerade nicht, wie sonst üblich, vom Objekt Text und seiner Sprachlichkeit aus. Vielmehr setzt sein pragmatisches Textverständnis primär bei den kommunikativen Handlungszusammenhängen an, in denen es realiter allein zur Hervorbringung und Rezeption von Texten kommt. Denn um sich zu verständigen, erzeugen Menschen stets sprachförmige Zeichenketten als Texte in der Erwartung, dass diese Zeichensequenzen im Prozess der Rezeption entsprechend abgearbeitet werden.

Genauer sind Texte deshalb als Kommunikationsangebote in Form von grammatisch strukturierten und sequenziell angelegten Sprachzeichenmengen zu verstehen. Diese Angebote werden im Rezeptionsprozess dadurch eingelöst, dass ein Rezipient satzweise den sprachförmigen Anweisungen folgt. Das heißt z.B., dass sich Rezipientinnen im linearen Prozess der Textrezeption auf genau jene textexternen Größen (Zeit, Ort, Personen, Gegenstände, Sachverhalte) beziehen und genau jene Verknüpfungen dieser Größen vornehmen, wozu sie durch die Wort- und Satzsequenzen schrittweise angeleitet werden. Oder ein Rezipient sieht sich ggf. performativen Forderungen gegenüber, die in einem Text als direkte Fragen, Bitten oder Befehle an die intendierte Adressatenschaft gerichtet sind, etc. etc.

Daraus resultiert des weiteren, dass Texte als Partituren der Sinnbildung zu betrachten sind, die ihre Bedeutung, ihre Funktion und Wirkung nur im Prozess der rezeptiven Aneignung gewinnen, vergleichbar mit einer Notenpartitur, die nur durch die Aufführung zur Musik wird und Menschen bewegen kann. Unabhängig von solchen Rezeptionsprozessen haben Texte deshalb keine Bedeutung und repräsentieren als solche keine irgendwie gearteten Inhalte, die man direkt an ihnen ablesen könnte. Unter dem Aspekt ihrer Sprachförmigkeit sind Texte dementsprechend auch als Prozedu-

---

[34] SCHMIDT ²1976 (=1973).

[35] Siehe HARDMEIER 1978, 52-153, sowie DERS. 2004a, 24-120, insb. die Grafiken 51, 76 ff., 101, 114.

ren zu betrachten, die als sprachliche Anweisungssequenzen den Aufbau des Textsinns im Rezeptionsprozess steuern und schrittweise die kommunikativen Absichten des Autors zur Wirkung bringen.

Deshalb ist für eine biblische Hermeneutik und Sprachlehre des Glaubens das behutsam nachvollziehende Lesen der überlieferten Textprozeduren von fundamentaler Bedeutung, wenn sie im Anschluss an Ernst Fuchs die „Sprachbewegungen" in den biblischen Texten und damit das textimmanente Sprachgeschehen der biblischen Offenbarungszeugnisse wissenschaftlich kontrollierbar zu erfassen sucht. Dabei haben die genaue Beobachtung und Beschreibung, wie die überlieferten Wort-, Satz- und Teiltextsequenzen angelegt sind, und die kommunikationspragmatische Reflexion der beobachteten Textgegebenheiten ineinander zu greifen, um den Sinn, die performative Funktion und Bedeutung der Texte auf eine intersubjektiv überprüfbare Weise zu erschließen.

Dieses nachvollziehende Lesen kann als Lesehermeneutik der Behutsamkeit bezeichnet werden, wie ich sie aus der kommunikationspragmatischen Betrachtungsweise der biblischen Texte abgeleitet habe.[36] Durch dieses Verfahren kann sich die Offenbarung Gottes, der in den Texten als beziehungssprachliches Gegenüber betrachtet oder angesprochen wird, in den biblischen Reden und Erzählungen selbst zeigen: und zwar im Prozess des Wortgeschehens, das in der Kommunikationspragmatik der Texte angelegt ist und im Leseprozess performativ zur Entfaltung kommt. In diesem performativen und kommunikationspragmatischen Sinne kann deshalb von der Bibel als Offenbarungsschrift und Wort Gottes gesprochen werden.

---

[36] Vgl. HARDMEIER 2003a, 36-46. Diese Betrachtungsweise entspricht dem „neue(n) grammatische(n) Denken", das DALFERTH 2003 im Anschluss an F. Rosenzweig ins Spiel bringt, um „*Gottes einmalige Einheit* und *einzigartige Einmaligkeit*" erfassen zu können (546, Hervorhebung i. O.). „Ein solches ... Denken konstruiert seine Gegenstände nicht in zeitlosen Begriffsrelationen und logischen Verhältnissen, sondern denkt in Zeit- und Adressatenbezügen in Diskurshorizonten. Es ... sagt nicht nur einen Satz, sondern verknüpft jeden Satz mit weiteren in Diskursverläufen, *denkt* das Singuläre also, indem es dem *Vorgang des Redens vom Singulären* nachdenkt" (ebd., Hervorhebung i. O.). Für Dalferth ist es deshalb entscheidend, „*wie* von Gott geredet und weitergeredet und *was* von Gott gesagt und gedacht wird", denn „darauf vor allem heben die religiösen Traditionen des Judentums, des Christentums und des Islams ab" (a.a.O. 547). Dabei manifestieren sich für (reformatorische) Christen in den biblischen Texten als *norma normans* jene maßgebenden Denkformen, in denen die Singularität Gottes stets nur „metaphorisch oder narrativ zur Sprache komm(t) und bedacht werden" muss (a.a.O. 546). Eine Lesehermeneutik der Behutsamkeit auf kommunikationspragmatischer Basis eröffnet deshalb die Möglichkeit, dieses biblische Denken Gottes in und an den Texten selbst sichtbar zu machen und zu erfassen, so dass sie als Sprachlehre des Glaubens nachvollziehbar werden und stets aufs Neue vermittelt werden können.

Ferner wird mit diesem Verfahren auch das hermeneutische Postulat einer historisch forschenden Exegese eingelöst, nicht etwa nur „die erste Mitteilung von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Neuen Testament",[37] sondern die ganze Vielfalt von „Sprachbewegungen" in begrifflich kontrollierter Weise zu erfassen, die in den biblischen Texten beider Testamente performativ angelegt sind. Denn diese Texte sind als solche die maßgebenden Partituren beziehungstheologischer Sinnbildung. Im Sinne einer Sprachlehre des Glaubens sind sie deshalb als performative Prozeduren zu lesen, in denen sich die biblischen Menschen mit Gott in Beziehung gesetzt, ihren Lobpreis und ihre Klage vor ihn gebracht und ihr Tun und Lassen vor ihm geregelt und verantwortet haben. Dazu gehört besonders auch die erzählende Rückschau auf Beziehungserfahrungen mit Gott in der Vergangenheit. Darin werden – wie vornehmlich in den biblischen Geschichtswerken – die segen- oder fluchbringenden Formen der Gottesbeziehung zwar im Spiegel der Vergangenheit, aber primär auf die eigene Gegenwart und Zukunft hin reflektiert.

Die Texttheorie von Siegfried J. Schmidt ist jedoch noch in einer weiteren Hinsicht für eine historisch forschende Exegese von großer Bedeutung. Im Modell des kommunikativen Handlungsspiels umreißt Schmidt die vielfältigen textexternen Faktoren, die die Texterzeugung zu kommunikativen Zwecken mitbestimmen und sich z.T. auch in der Sprachgestalt der erzeugten Texte niederschlagen. Auf diese Weise können aus den überlieferten Texten der Bibel im Umkehrschluss zwar oft ganz unscheinbare, aber dennoch sehr aufschlussreiche Hinweise auf die situativen Gebrauchskontexte und soziokommunikativen Hintergründe gewonnen werden, d.h. auf den „Sitz im Leben", in den die Texte eingebettet waren.[38]

Wie im Falle der Entwicklung von computergestützten Werkzeugen der Textanalyse sind in dem vorliegenden Aufsatzband auch alle Arbeiten ausgeklammert, die sich thematisch seit Abschluss meiner Dissertation mit text-, kommunikations- und methodentheoretischen oder bibelhermeneutischen Fragen thematisch beschäftigt haben. Dieser theoretische und hermeneutische Aspekt meiner weiteren Forschungstätigkeit ist nebst jüngsten Veröffentlichungen[39] insbesondere in den beiden Teilbänden von „Textwelten der Bibel entdecken" festgehalten. Der erste Teilband bringt als Einführung (= Teil I) den jüngsten Stand zur Darstellung, wie ich derzeit die „Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft" sehe. Der zweite Teilband umfasst zum einen die texttheoretischen Grundlagen (Teil II), die die text- und gattungstheoretischen Teile meiner Dissertation von 1978 wiedergeben, da sie – abgesehen von späte-

---

[37] FUCHS [3]1963, 100.

[38] Vgl. dazu ausführlicher HARDMEIER 2003a, 155-158.

[39] Siehe HARDMEIER 2002, 426-429.

ren Modifikationen und Weiterführungen – ihre prinzipielle Aktualität nicht eingebüßt haben. Ein weiterer Teil (III) nimmt die erzählanalytischen Grundlagen aus meiner Habilitationsschrift von 1990 auf, wie ich sie in den 80er Jahren als methodische Basis einer Modellanalyse von II Reg 18 f. entwickelt habe. Der letzte Teil (IV) vereinigt die wichtigsten Arbeiten mit einem primär methodologischen und hermeneutischen Zuschnitt, was die Computerphilologie mit einschließt.

Der Ansatz einer kommunikationspragmatischen Narratologie

Der Entwicklung einer texttheoretisch fundierten Exegese in meiner Dissertation haftete insofern eine gewisse Einseitigkeit an, als sie – was das konkrete Untersuchungsmaterial betraf – allein an prophetischen Redetexten und Gattungen erprobt und bewährt wurde. Offen blieb die Frage, ob sich die kommunikationspragmatische Betrachtungsweise auch auf Erzähltexte anwenden lässt und ob Erzähltexte genauso als Textprodukte im Rahmen aktualer kommunikativer Handlungsspiele verstanden werden können wie Redetexte. Erste Anstöße zur Beantwortung dieser Frage gingen von den Aufsätzen von Elisabeth Gülich zur „kommunikationsorientierten Erzähltextanalyse" (1976),[40] von Fritz Schütze „Zur soziologischen und linguistischen Analyse von Erzählungen" (1975)[41] und von der Gemeinschaftsarbeit von E. Gülich und Wolfgang Raible zur „makrostrukturellen Textanalyse" einer Fabel von J. Thurber (1974=^{2}1979)[42] aus. Ferner stand die von H. Weinrich eingeführte Unterscheidung von Tempora der erzählten und der besprochenen Welt im Hintergrund.[43]

Die genannten Aufsätze eröffneten mir einerseits eine Vorstellung, wie Erzähltexte und die darin entfaltete erzählte Welt als Textprodukte gegliedert und analysiert werden können. Andererseits gewann ich eine Ahnung, wie man narrative Texte als Kommunikationsangebote verstehen kann, die in der besprechenden Welt der Erzählsituation erzeugt worden sind und ihre kommunikative Funktion primär im Handlungsspiel der Erzählrezeption haben. Einen ersten Versuch, diese Anstöße exegetisch fruchtbar zu machen, unternahm ich in einer kleinen Studie zur Gliederung und zur kommunikationspragmatischen Funktion der sog. „Denkschrift" Jesajas in Jes 6-8.[44] Die dabei gewonnenen Einsichten sind in die beiden späteren in Teil III.7 und III.9 aufgenommenen Aufsätze eingegangen, weshalb auf den Abdruck dieser Pilotstudie aus Platzgründen verzichtet worden ist.

---

[40] GÜLICH 1976, 224-256.
[41] SCHÜTZE 1975, 7-41.
[42] GÜLICH/ RAIBLE ^{2}1979, 73-126.
[43] WEINRICH ^{2}1971.
[44] HARDMEIER 1979, 33-54.

Weiterführende Impulse empfing ich aus der freundschaftlichen Zusammenarbeit und aus gemeinsamen Seminaren mit Elisabeth Gülich seit Anfang der 80er Jahre in Bielefeld. In dieser Zusammenarbeit konnte ich mich alsbald in die Grundlagen der konversationellen Erzählanalyse einarbeiten, die von E. Gülich und anderen als neue Forschungsrichtung begründet und vorangetrieben wurde.[45] Die Hinwendung zur Alltagspraxis des mündlichen Erzählens eröffnete ganz neue Möglichkeiten, die Pragmatik der Erzählkommunikation kategorial zu erfassen. Maßgebend wurden für mich u.a. die Studie von Uta M. Quasthoff zum „Erzählen in Gesprächen" und das Konzept der narrativen Zugzwänge, das Werner Kallmeyer und Fritz Schütze entwickelt haben.[46]

Von besonderem Interesse waren die sprachlichen Strategien, die als narrative Zugzwänge im Erzählprozess beim textförmigen Aufbau einer erzählten Welt eingesetzt werden und sich deshalb auch an der Sprachgestalt von Erzähltexten und an deren Gliederung beobachten lassen. Denn über die szenische Gliederung und über die Art und Weise, wie die Zugzwänge zur Detaillierung oder Kondensierung und zur Gestaltschließung in einem Erzähltext gehandhabt werden, nimmt eine Erzählerin nicht nur emotional auf vielfältigste Weise Einfluss auf ihre Zuhörer- oder Leserschaft. Vor allem vermittelt sie über die spezifische Handhabung der Gestaltungsverfahren auch ihre kommunikativen Ziele wie z.B. das *tua res agitur*.

Nun lässt sich die Spezifik, wie diese Gestaltungsverfahren eingesetzt werden, problemlos auch an biblischen Erzählungen beobachten: insbesondere an der Art, wie diese Texte szenisch gegliedert sind, und an den sprachlichen Mitteln, die darin zur Detaillierung, zur Kondensierung und Gestaltschließung zur Anwendung kommen. Daran lässt sich textempirisch genau erkennen, wie ein biblischer Erzähler die narrativen Gestaltungsverfahren eingesetzt hat. Aus der Spezifik dieses Einsatzes und aus dem Relief der szenischen Gliederung können nun aber des weiteren auch die erzählpragmatischen Funktionen und kommunikativen Wirkabsichten erschlossen werden, die mit dem Text in der Erzählsituation verfolgt wurden. Damit eröffnet sich auch ein methodischer Weg, die „Sprachbewegungen" und das „Wortgeschehen" in biblischen Erzähltexten genauer zu erfassen und aus ihrer Sprachgestalt die erzählkommunikativen Funktionen zu erschließen, die die Texte in den Handlungszusammenhängen ihrer Entstehung und ihres Gebrauchs gehabt haben. In der Modellstudie zu II Reg 18-20 und zu den Erzählungen in Jer 37-40 habe ich diese methodische Herangehensweise entwickelt[47] und im ersten Teilband von „Textwelten der

---

[45] Dazu LUCIUS-HOENE/DEPPERMANN 2002.

[46] QUASTHOFF 1980; KALLMEYER/SCHÜTZE 1977, 159-274.

[47] Vgl. ings. HARDMEIER 1990a und DERS. 2004a, 177-243.

Bibel entdecken" in modifizierter Form weitergeführt.[48] Damit wurde auch die Frage nach der Fruchtbarkeit und den Möglichkeiten einer kommunikationspragmatischen Betrachtungsweise von Erzähltexten, die nach meiner Dissertation offen geblieben war, erfolgreich gelöst.[49]

Die Wege und Umwege in der Zusammenfassung

Mit dieser forschungsbiographischen Rückschau habe ich die Wege und Umwege nachgezeichnet, die mich auf eine kommunikationspragmatische Betrachtungsweise der biblischen Texte gebracht und zur Entwicklung von methodischen Grundlagen einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel geführt haben. Ihren Ausgangspunkt nahmen diese Wege bei hermeneutischen und systematisch-theologischen Fragen nach der Dynamik des Gotteswortes, nach dem Sprachgeschehen des Glaubens und nach seinen maßgebenden Quellen. Zum Ende meines Studiums spitzten sich diese Fragen auf zwei zentrale Probleme einer „historisch forschenden Exegese" zu: Wie lässt sich zum einen die Eigenart der „Sprachbewegungen" in den normativen Quellen der Testamente näher bestimmen und wie kann man zum andern die sprachliche Dynamik des biblischen Redens von und in Beziehung zu Gott auf eine methodisch kontrollierbare Weise diskutieren und erschließen, die den Kriterien wissenschaftlicher Forschung genügt?

Eine Lösung dieser Fragen konnte nur auf Umwegen gefunden werden, unter Einarbeitung in die linguistische Semantik, die kommunikationspragmatische Texttheorie und die konversationelle Erzählanalyse. Daraus sind zwei Erkenntnisse gewachsen: Zum einen sind die „Sprachbewegungen" in den biblischen Texten konkret an der Kommunikationspragmatik festzumachen und können sowohl an der Sprache von Rede- als auch von Erzähltexten konkret wahrgenommen werden. Das jüngste Konzept der Textur und der Texturkomponenten[50] zeigt einen Weg auf, wie sich die Kommunikationspragmatik an der Sprachgestalt von Texten auch methodisch erfassen lässt. Zum andern ist klar geworden, dass sich die Kommunikationspragmatik von Texten nur im Prozess des Lesens und Hörens wirksam entfaltet. M.a.W. ist die Kommunikationspragmatik die performative Dimension von Texten, die als Sprachbewegung nur im performa-

---

[48] Vgl. bes. HARDMEIER 2003a, 61-77 und 103-111.

[49] Mich selbst überraschte im Zuge dieser erzählkommunikativen Studien, mit welcher Detailgenauigkeit die historische Tendenzerzählung von II Reg 18 f. mit den methodischen Schlüsseln einer kommunikationspragmatischen Narratologie als Pamphlet enthüllt werden konnte, das die vorsichtigen Lageeinschätzungen Jeremias und Ezechiels während der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier um 588 als Feindpropaganda denunzierte.

[50] Vgl. HARDMEIER 2003a, 78-135.

tiven Nachvollzug der sprachlichen Textsequenzen zum Tragen kommt. Ihre dynamische Wirkung bleibt an den rezeptiven Akt des Lesens oder Hörens gebunden und kann durch eine Lesehermeneutik der Behutsamkeit methodisch kontrolliert werden.[51]

Für eine performative Theologie der Bibel heißt das zum einen, dass die Art und Weise, wie die biblischen Menschen von Gott und in Beziehung zu ihm geredet haben, an der Kommunikationspragmatik der biblischen Texte festzumachen ist. Ein Zweites muss dabei jedoch klar bleiben: die vielfältigen Formen, wie sich die biblischen Menschen im Bekenntnis, in der Klage oder im Lobpreis mit Gott in Beziehung gesetzt und vor ihm ihr Leben verantwortet haben oder wie sie sich von ihm angesprochen wussten und Erfahrungen mit ihm erinnert und vergegenwärtigt haben, – all diese Formen entfalten ihre kommunikativen Wirkungen nur im performativen Prozess des Lesens oder Hörens. Nur im rezeptiven Nachvollzug kommt die zurecht bringende und tröstende Wirkung, die Angst entlastende und gewiss machende Kraft oder die richtende und Orientierung gebende Funktion dieser Texte zum Tragen.

Deshalb ist es eine der vornehmlichsten Aufgaben der biblischen Exegese, die Kommunikationspragmatik in diesen Texten aufzudecken und an ihrer Sprachgestalt sichtbar zu machen. Auf diese Weise kann zum einen die darin bezeugte Beziehung zu Gott im Nachvollzug auch zu einer Heil bringenden und vertrauensoffenen Lebensmöglichkeit vor Gott für heutige Menschen werden. Zum andern gewinnen die biblischen Texte damit ihre primäre Funktion zurück, in ihrem performativen Nachvollzug Sprachlehre des Glaubens zu sein. Denn schon die Tora in Dtn 1,6-30,20, die von Moses aufgeschrieben wurde, war eine Lehrrede, die regelmäßig vorzulesen und zu Gehör zu bringen war, damit nach 31,13 auch die kommenden Generationen aus dem Hören lernen, in der Respektbeziehung zu Gott ihr Leben segensreich zu gestalten.[52]

Einführung in die gesammelten Aufsätze

Was nun aber die Aufsätze betrifft, die in diesem Band gesammelt sind, widmen sich keineswegs alle Beiträge dem Thema einer performativen Theologie, wie ich sie einführend umrissen habe. Wohl aber machen sie alle deutlich, wie die kommunikationspragmatische Betrachtungsweise, die aus biblisch-theologischem Impetus entwickelt worden ist, auch für andere Fragestellungen einer historisch forschenden Exegese aufschlussreich sein

---

[51] Vgl. a. a. O., 30-46.

[52] Vgl. zum Kernziel der Tora, aus dem Hören den Gottesrespekt zu „lernen", neben 31,12 f. schon 4,10 und 17,19.

kann. Alle Aufsätze gehen in methodischer Hinsicht von diesen Grundlagen aus, die ich in meiner Dissertation gelegt habe, oder von ihren Weiterentwicklungen. Unter der Frage nach dem Wie der Kommunikation, die in den Texten als Handlungspartituren angelegt ist, können einerseits aufschlussreiche Hinweise auf die literatursoziologischen Hintergründe des Textgebrauchs gewonnen werden: z.B. auf das Trägermilieu und die bearbeiteten Konfliktverhältnisse, wie ich das an den Erzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40 zeigen konnte. Neben der literatursoziologischen steht andererseits die literaturgeschichtliche Relevanz des Ansatzes. Unter kommunikationspragmatischen Gesichtspunkten lässt sich auch den innerbiblischen Prozessen der Neukontextualisierung, der *relecture* und des *actus tradendi* sowie der Intertextualität innerhalb und außerhalb des Kanons sehr viel genauer auf die Spur kommen. Deshalb steht die vorliegende Aufsatzsammlung als ganze unter dem allgemeineren Titel „Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament".

Die Aufsätze sind in Gruppen unter vier übergreifenden Gesichtspunkten zusammengefasst, auch wenn es sich stets um einzelne Fallstudien handelt, die aus unterschiedlichen Anlässen angestellt worden sind und nicht konsequent aufeinander aufbauen. Die ersten vier Aufsätze (Teil II) unter der Überschrift „Erzählen – eine Basisform theologischer Reflexion in der hebräischen Bibel" zeigen ganz unterschiedliche Aspekte und Funktionen alttestamentlicher Erzähldiskurse. In der zweiten, enger gefassten Gruppe (Teil III) sind vier Arbeiten aus den letzten Jahren zusammengefasst, die verschiedene Aspekte des Toradiskurses im Deuteronomium beleuchten. Die dritte Gruppe (Teil IV) hat wie die erste eher den Charakter einer Sammlung und vereinigt Arbeiten aus verschiedenen Forschungsphasen zur „Diskurspragmatik in Prophetie und Psalter". Dazu ist anzumerken, dass hier die ganze Palette von Aufsätzen zu Jeremia und zum Jeremiabuch[53] aus Platzgründen ausgeklammert bleibt. Gleiches gilt für Arbeiten zu den Königsbüchern im Rahmen des DtrG.[54] Sie sind einem eigenen Aufsatzband vorbehalten. Die letzte Gruppe (Teil V) bildet wieder einen engeren Kreis und kehrt zum Thema der Einführung zurück. Zum Abschluss dieser Einführung sind die einzelnen Fallstudien kurz im Rahmen ihrer Gruppe und bezogen auf das Gesamtthema des Aufsatzbandes vorzustellen.

---

[53] HARDMEIER 1990b, 301-317; DERS. 1991b, 11-42; DERS. 1995, 187-214; DERS. 1996, 3-29; DERS. 1998, 308-342; DERS. 2001b, 121-144.

[54] HARDMEIER 1990c, 165-184; DERS. 2000a, 81-145 (vgl. III.5.); DERS. 2000b, 81-145; DERS. 2001b, 121-144; DERS. 2003b, 223-253 (vgl. III.6.); DERS. 2005b (vgl. III.4.).

Die Beiträge zum Erzählen als Basisform theologischer Reflexion (II.1-3)

Der erste Aufsatz (II.1) geht von den Bezugnahmen auf Abraham und Sara in den deuterojesajanischen Ermutigungsdiskursen aus. Dabei wird zum einen die prophetische Argumentation mit den Verheißungsträgern zum narrativen Wissen über die Ureltern ins Verhältnis gesetzt, das der Prophet bei seiner Zuhörerschaft voraussetzen konnte. Zum andern wird überlegt, auf welcher Basis und in welcher Weise dieses Wissen vom vorbildlichen Vertrauen der Ureltern in die Land- und Nachkommensverheißungen in den Exilsgemeinden präsent gewesen sein könnte. Die Vermutung lautet, dass dieses Wissen durch Verheißungserzählungen vermittelt war, die in den exilischen Siedlungsgemeinschaften im Umlauf waren, wobei diese Erzählungen nicht unbedingt identisch gewesen sein müssen mit den synchron oder sogar später entstandenen Versionen der Genesis. Doch gilt das weitere Interesse des Aufsatzes nicht diesem Fall von Intertextualität. Vielmehr werden anhand dieses Fallbeispiels die Eigenart und die kommunikativen Funktionen von Erzähldiskursen erörtert und in einem dritten Teil im Anschluss an Harald Weinrich[55] Grundfragen einer „narrativen Theologie" diskutiert.

Der dritte und vierte Aufsatz verdanken sich besonderen Anlässen. *Den dritten Beitrag (II.2)* habe ich auf Einladung von Elisabeth Gülich und Uta Quasthoff geschrieben, die ein Themenheft zur Erzählanalyse in der internationalen Zeitschrift „Poetics" konzipierten. Anhand der Kurzerzählung von Am 7,10-17 werden die Möglichkeiten ausgelotet, ob und wie das Konzept der narrativen Zugzwänge von Kallmeyer und Schütze für die alttestamentliche Erzähltextanalyse fruchtbar gemacht werden kann. Es handelt sich um eine Pilotstudie einerseits zur Relevanz der konversationellen Erzählanalyse für literatursoziologische Fragestellungen der Exegese. Andererseits ging es um die Anwendbarkeit dieser Methoden auf biblische Erzählungen, von denen wir nur die Textgestalt ohne sonstige Kontextinformationen überliefert haben.

Der vierte Aufsatz (II.3) wirkt von seinem Titel her befremdlich, was seine Zuordnung zur Gruppe der Erzähldiskurse betrifft. Er geht auf einen Beitrag zur Greifswalder Ringvorlesung „Der Mensch und sein Tod" zurück, die die Theologische Fakultät im Blick auf ein Fakultätsgutachten zur Sterbebegleitung im Wintersemester 1999/2000 veranstaltet hat. Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Erzählung von II Sam 12,15-25, wie David mit dem nahenden Tod seines ersten, mit Bathseba gezeugten Sohnes umgeht. An den Erzählsequenzen und den Rollen, die die *dramatis personae* in der Sterbephase einnehmen, wird das ganze Geflecht von Irritationen und eigentümlichen Verhaltensweisen sichtbar gemacht, die in der

[55] WEINRICH 1973, 329-334.

Umgebung von Sterbenden bereits in biblischen Zeiten nicht unbekannt waren. Unter der allgemeineren Frage, wie Menschen in bedrohlichen Situationen mit Unbestimmtheiten umgehen und wie Entscheidungsdilemmata auch mit dem Risiko von Fehlentscheidungen verantwortlich gelöst werden sollten, greift der Beitrag auf Gen 3 zurück. Anschließend wird anhand von Ps 90 und Cant 8,6 das Verhältnis des Menschen zum Tod als Signatur des Unverfügbaren erörtert. Der Beitrag mündet in das Plädoyer für „einen pfleglichen Umgang mit Sterben und Tod ..., der wie die Liebe vor aller Instrumentalisierung und Manipulation geschützt werden muss."

Die Beiträge zur erinnerungskulturellen Singulärgestalt der deuteronomistischen Tora (III.4-7)

Die folgende Gruppe von vier Aufsätzen (III) nimmt geschlossen verschiedene Aspekte der erinnerungskulturellen Singulärgestalt der deuteronomistischen Tora in den Blick. Allen Beiträgen gemeinsam ist die Grundeinsicht, dass die Tora im biblischen Selbstzeugnis allein im Deuteronomium explizit definiert wird. Diese Definition erfolgt jedoch nicht im klassischen Sinne als Begriffserklärung, sondern in Form einer performativ präsentierten Lehr-Rede, die in Dtn 1,5 als „diese Tora" eingeführt und nach Abschluss in 30,20 gemäß 31,9 aufgeschrieben wird. Unter Verweis auf besondere Aspekte und Details im etwas früheren Aufsatz (III.2) und der umfangreicheren Arbeit zu II Reg 22 f.[56] wird dieser Redezusammenhang im ersten Beitrag (III.1) in den Abschnitten 3 und 4 anhand einer Graphik im Anhang zusammengefasst und hinsichtlich der rhetorischen Gesamtanlage des Redevollzugs beleuchtet. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Abgrenzung und Beachtung der fünf „Horeb-Reminiszenzen" innerhalb der Tora-Rede und ihrer Funktionen. Auch dazu liefert der erste Aufsatz in der Gruppe in den Abschnitten 2 und 4 mit entsprechenden Verweisen auf frühere Arbeiten einen Überblick. Im Einzelnen jedoch verfolgen die Aufsätze unterschiedliche Ziele.

Der erste Beitrag (III.4) widmet sich sowohl verschiedenen Aspekten der geschichtstheologischen Argumentation als auch der pragmatischen Funktion des geschichtlichen Erinnerns innerhalb der Tora-Rede. Sie werden anhand der Sihon-Episode von Dtn 2,26-36 und ihrer argumentativen Aufnahme in Dtn 9,1-6, an der Josua-Instruktion in 3,21 f. sowie an der Art und Weise exegetisch erhoben, wie der Tora-Diskurs narrative „Begriffe" und Abstraktionen bildet. An diese deskriptiven Befunde schließen sich biblisch theologische Grundüberlegungen zum alttestamentlichen Geschichtsdenken und zum DtrG. als Geschichts-Tora an, die in Auseinan-

[56] Vgl. HARDMEIER 2000b, 81-145 (=engl. 2005).

dersetzung mit Jan Assmann und Jörn Rüsen geschichtstheoretisch und kulturanthropologisch reflektiert werden.

Im zweiten Aufsatz (III.5) stehen die performativen Grundzüge der Tora-Rede im Mittelpunkt. Unter der Frage, wie das Sch^{e}ma' Jisra'el in Dtn 6,4 im Rahmen der Tora-Rede zu verstehen ist, werden zunächst der Lehr- und Erinnerungsvollzug im Redeprozess und die performative Aktualisierung des Horeb-Bundes in der Moab-Versammlung exegetisch beleuchtet. Der Aufweis der redepragmatischen Gesamtanlage der Mose-Tora bildet die Folie, auf der das Sch^{e}ma' Jisra'el näher als Bekenntnis-Aufruf in der Eröffnung der Bundes-Instruktion bestimmt werden kann. Darin werden die Angesprochenen zum Loyalitätseid gegenüber JHWH allein aufgefordert, der gemäß den wechselseitigen Verpflichtungserklärungen in Dtn 26,17-19 im Bekenntnisvollzug performativ zu leisten ist.

Der dritte Aufsatz (III.6) nimmt den performativen Aspekt dieser Lehre der respektvollen Loyalitäts-Beziehung zu JHWH unter dem Gesichtspunkt der Erinnerungspädagogik auf. Das hörende Erinnern und die lebenspraktische Umsetzung der Weisungen, die bereits am Horeb ergangen sind (vgl. Dtn 5,31), werden in der Lehreröffnung von Dtn 4,5-8 als besondere Weisheit Israels vor den Völkern hervorgehoben. Einleitend wird der Tora-Begriff erörtert und seine dtr. Entfaltung in Dtn 1-30 genauer definiert. Hauptgegenstand des Beitrags ist zum einen die kommunikationspragmatische Exegese der Lehreröffnung in Dtn 4,1-8. Zum andern wird das Ganze des Lehrvollzugs in Dtn 5-30 unter erinnerungspädagogischen Gesichtspunkten als Ausdruck der performativen Weisheit der Tora umrissen. Dabei geht der Beitrag ausführlicher auf die Beziehungsmetaphorik im performativen Vertragsschluss zwischen JHWH und seinem Volk ein, die in Dtn 5-30 zum Tragen kommt. Wie schon lange bekannt, steht diese Metaphorik in einer vielschichtigen Analogie zu den Loyalitätserweisen, die in den „Vassal Treaties of Esarhaddon"[57] gefordert werden. In Auseinandersetzung mit Eckart Otto und Jan Assmann wird eine kommunikationspragmatische Analogiebildung in Anschlag gebracht, die durch die jüngste Untersuchung zur Rhetorik der VTE von Hans Ulrich Steymans[58] eine komplementäre Bestätigung findet. Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, zu dem ich im Rahmen meiner Gastprofessur in Stellenbosch auf der Jahrestagung der Old Testament Society of South Africa im September 2002 eingeladen war.

Der letzte Aufsatz in der Gruppe (III.7) umfasst eine exegetische Studie zu Dtn 8, die sich angesichts aktueller Herausforderungen durch den marktgläubigen Neoliberalismus dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft in biblischer Perspektive widmet. Dtn 8,7-18 thematisiert die Gefah-

---

[57] Vgl. u.a. TUAT I/2, 160-176.

[58] STEYMANS 1995.

ren für die lebensdienliche JHWH-Beziehung, die in der wirtschaftlichen Prosperität lauern. Dabei kann der materielle Segen, der aus eben dieser im Lebensalltag praktizierten Gottes-Beziehung resultiert, auch verwirkt werden. Der Beitrag ordnet den Abschnitt zunächst in seine literaturgeschichtlichen Kontexte ein. Er ist als Teil der Präambel von Dtn 6-8* zum joschijanischen Verfassungsstatut zu bestimmen, das der dtr. Tora zu Grunde liegt. Die weiteren Abschnitte wenden sich den erinnerungspädagogischen und performativ-theologischen Aspekten der Gottesbeziehung in Dtn 8 zu, die ins Verhältnis gesetzt wird zum erwartbaren wirtschaftlichen Segen. Ein theologischer Ausblick kehrt zu den Anfangsfragen zurück und plädiert für eine religionskritische Hinterfragung des neoliberalen Ökonomismus im Blick auf eine Ökonomie der Nachhaltigkeit in schöpfungstheologischer und weltwirtschaftlicher Perspektive.

Die Beiträge zur Diskurspragmatik in Prophetie und Psalter (IV.8-13)

Die dritte Gruppe (IV) umfasst eine Reihe von Aufsätzen zur Prophetie vor allem aus den 80er-Jahren, wobei die späteren Arbeiten zu Jeremia und zum Jeremiabuch aus Platzgründen ausgeklammert sind und einem weiteren Aufsatzband vorbehalten bleiben.[59] Die Gruppe schließt mit einem Aufsatz zur Todesthematik und zur performativen Gottesbeziehung in den Psalmen, die mit dem Tod des Menschen auf dem Spiel steht (IV.14).

Der erste Aufsatz der Gruppe (IV.8) widmet sich dem paradoxen Verstockungsauftrag in Jes 6,9 f. im Rahmen des Visionsberichts und der sog. Denkschrift Jesajas von Jes 6,1-8,18. Im Hintergrund steht die allgemeinere Frage nach der Wirkintention der schriftprophetischen Unheilsverkündigung. Der Beitrag ordnet den Visionsbericht zunächst in den Rahmen von Jes 6-8 ein in Auseinandersetzung mit Odil Hannes Steck und unter Rückgriff auf die hier nicht abgedruckte Analyse von 1979.[60] Die Aporien, die die Exegese im Verständnis des Verstockungsauftrags schon immer gesehen hat, werden unter kommunikationspragmatischen Gesichtspunkten dahin aufgelöst, dass es sich um einen fiktiven, ohnehin aus der Retrospektive formulierten Auftrag handeln muss. Im Rahmen des Visionsberichts erschließt sich Jesaja damit gegenüber seinen Anhängern die verstockende Wirkung, die seine divinatorische Expertentätigkeit, [61] zu der er sich berufen sah, von Anbeginn gehabt haben muss.

Der zweite Aufsatz der Gruppe (IV.9) gilt der literatursoziologischen Frage, aus welchen Veranlassungen und in welchen Milieus der altjudäischen Gesellschaft die Unheilsprophetie sich der Schrift als Medium zu

---

[59] Vgl. Anm. 54.

[60] HARDMEIER 1979, 33-54.

[61] Zu dieser viel späteren Präzisierung dessen, was man als prophetisches „Amt" und als Funktion der Unheilsprophetie zu verstehen pflegt, vgl. HARDMEIER 2001b, 121-144.

bedienen begann. Auch diese Frage wird am Textzusammenhang von Jes 6-8 erörtert, zumal in Jes 8,16-18 in textpragmatischer Hinsicht eine Abschluss-Notiz vorliegt. Sie dürfte als Kolophon zu interpretieren sein und verweist damit von sich aus auf die primär schriftliche Konzipierung des Ganzen. Von der Fragestellung her stand der Beitrag als Fallstudie in engem Zusammenhang mit den beiden Tagungen des Arbeitskreises „Archäologie der literarischen Kommunikation" am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, die ich zusammen mit Jan und Aleida Assmann in den Jahren 1979 und 1980 konzipiert und organisiert habe.[62] Methodisch wird das erzählpragmatische Axiom fruchtbar gemacht, dass es sich vor allem bei autobiographischen Erzählungen wie Jes 6-8* um Diskursformen der retrospektiven Erfahrungsverarbeitung handelt, die im Spiegel der Vergangenheit dem Verstehen der eigenen Gegenwart und der Orientierung für die Zukunft dienen.

Allerdings ist der Begriff der Oppositionsliteratur revisionsbedürftig, zumal spätere Studien gezeigt haben, dass es sich bei der vorexilischen Schriftprophetie um eine sehr eigentümliche Literaturbildung handelt. Denn ihre literarischen Hinterlassenschaften dürften aus der divinatorischen Expertentätigkeit der Propheten hervorgegangen sein und im Milieu der altjudäischen Führungs- und Funktionseliten kontrovers zur Diskussion gestanden haben. Sie sind deshalb angemessener als Kontroversliteratur zu bezeichnen.[63] Zudem sind beide Aufsätze zur „Denkschrift" Jesajas erst seit einigen Jahren in der Forschung eingehender rezipiert und weiterführend diskutiert worden.[64]

Der dritte Aufsatz in der Gruppe (IV.10) stellt die judäische Unheilsprophetie in den größeren Rahmen eines Gesellschafts- und Normenwandels im 8. Jh. v. Chr. und wirft einen sozio-historischen Blick auf die prophetische Verkündigung. In der prophetischen Sozialkritik wird dieser Wandel symptomatisch von seinen negativen Auswirkungen her diagnostiziert. Dabei wenden sich die Propheten mit ihrer Kritik an die verantwortlichen Führungseliten in den Hauptstädten, indem sie deren gemeinschaftswidriges Verhalten am solidaritätsethischen Grundmaßstab von „Recht und Gerechtigkeit" messen. Aus ihrer Sicht wirkt sich die Missachtung dieser Grundnorm im praktischen Herrschaftsgebaren der Führungseliten katastrophenträchtig auf das ganze Volk aus, wobei Gott selbst im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in diesen Auswirkungen am Werke ist und damit die Normverletzung auf seine Weise ahndet.

---

[62] Vgl. dazu ASSMANN, A. UND J. [3]1998.

[63] Vgl. dazu HARDMEIER 2001b, 121-144, bes. 130-137; sowie DERS. 1996.

[64] Vgl. dazu BLUM 1996, 547-568, bes. 552 ff.; DERS, 1997, 12-29, bes. 22 ff. u. 28 f.; HARTENSTEIN 1997, 214-223; BARTHEL 1997, 66-117; LISS 2003 passim (unter Einbeziehung weiterer Arbeiten sowie vor allem von HARDMEIER 1978).

Der vierte Aufsatz (IV.11) befasst sich mit Propheten-Erzählungen der nachjoschijanischen Zeit, insbesondere mit Jer 26 und mit der Erzählung von der assyrischen Bedrohung und der Befreiung Jerusalems in II Reg 18 f.*.[65] Die Studie fragt nach dem Trägermilieu, das hinter diesen Texten steht und erschließt es aus ihrer textintern erkennbaren Erzählpragmatik. Allerdings liegt der Zweck dieser literatursoziologischen Recherchen nicht in sich selbst. Vielmehr dienen sie der Beantwortung einer übergeordneten Doppelfrage in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht. Warum schweigt einerseits das DtrG. beharrlich von den Schriftpropheten mit Ausnahme Jesajas, an dessen Tätigkeit um 701 v. Chr. in II Reg 18 f.* erinnert wird? Und warum macht sich andererseits in diversen Anspielungen im Jeremiabuch eine breite Rezeption der älteren Schriftprophetie bemerkbar, von der die explizite Bezugnahme auf Micha in Jer 26 nur das deutlichste Beispiel ist? Der Beitrag führt diese Diskrepanz auf die tiefe Spaltung innerhalb der Jerusalemer Führungsschicht in der Zeit Zidkijas zurück und auf die scharfen Kontroversen, die um die kritischen Stellungnahmen Jeremias und Ezechiels zur politischen Lage geführt wurden. Dabei haben sich beide Seiten auf unterschiedliche Weise auf Jesaja bzw. Jeremia berufen. Allerdings ist das Prophetenschweigen im DtrG. nicht unmittelbar auf diese Fraktionsgegensätze zurückzuführen. Denn das Geschichtswerk ist vermutlich komplementär und in Korrelation zum exilischen Jeremiabuch von einer Trägergruppe konzipiert worden, die gemäß Jer 44,28 (vgl. 14) aus der ägyptischen Migrantenschaft nach Juda zurückgekehrt ist (vgl. Dtn 2,16 ff.). Für sie dürften diese Fraktionsgegensätze längst verblasst gewesen sein.[66]

Der fünfte Aufsatz innerhalb der Gruppe (IV.12) verlässt mit der Hinwendung zu Deuterojesaja nicht nur den Rahmen der vorexilischen Schriftprophetie. Zugleich wird erneut der Blick auf die Grundzüge einer performativen Theologie der Bibel zurückgelenkt, d.h. im Speziellen auf die rhetorischen und beziehungssprachlichen Primäraspekte der deuterojesajanischen Verkündigung. Wie in den Aufsätzen zur deuteronomistischen Tora (III.5-8) geht der Beitrag vom allgemein biblischen Phänomen der verschrifteten Mündlichkeit aus. Auch die deuterojesajanische Schrift ist wie die Tora auf das Hören im Vorleseprozess angelegt, was im ersten Teil des Aufsatzes näher ausgeführt wird. In Anknüpfung an die Kompositionshypothese von Hans Jürgen Hermisson, der die Kohärenz der Offenbarungsschrift primär in der thematischen Logik der Sachverhaltsentfaltung sieht, sucht der Aufsatz den inneren Zusammenhang in der Kommunika-

---

[65] Vgl. ausführlich HARDMEIER 1990a.

[66] Vgl. detailliertere Hinweise zu dieser noch auszuarbeitenden Hypothese neben dem Beitrag III.4 (=HARDMEIER 2005b) HARDMEIER 2000b, 113 ff. (bes. Anm. 57 in Auseinandersetzung mit R. Albertz).

tionspragmatik. Der Blick wird primär auf die persuasiven Ziele und die rhetorische Logik der Argumentation gerichtet, mit der der Prophet zum einen seine Adressaten vom neuen Heilshandeln JHWHs im Wirken des Kyros zu überzeugen sucht. Zugleich will er die in Blindheit Befangenen mit seiner geschichtstheologischen Argumentation zu Zeugen gewinnen, die aus dem Sehen und Erkennen der historischen Heils-Chancen ihrerseits die Geschichtsmächtigkeit JHWHs neu bezeugen und im Gotteslob zum Ausdruck bringen. In der Rückkehr zum Zion sollen die Befreiten sich zu seiner universalen Königsherrschaft bekennen, die sie in der Vergangenheit schuldhaft verkannt und unter Missachtung des Prophetenwortes zuerst als Katastrophe in Erfahrung gebracht haben.

Auch in diesem Fall hat die kommunikationspragmatische Betrachtungsweise der deuterojesajanischen Offenbarungsschrift erst jüngst eine eingehendere Rezeption erfahren.[67] Ferner hat die Studie einen besonderen Stellenwert im Blick auf eine performative Theologie der Bibel. Denn damit konnten im wesentlichen die gleichen beziehungssprachlichen Grundstrukturen auch im prophetischen Schrifttum aufgewiesen werden, wie ich sie im folgenden Aufsatz (IV.14) an Ps 30 beobachtet und beschrieben habe. Insofern bilden beide Aufsätze die exegetische Basis für den Versuch im übernächsten Beitrag (V.15), im gesamtbiblischen Schrifttum beziehungstheologische Grundelemente namhaft zu machen, die eine bibelimmanente diskurspragmatische Systematik des auf Gott bezogenen Redens erkennen lassen.

Wie erwähnt, liefert *der letzte Aufsatz in der Gruppe (IV 13)* die exegetischen Grundlagen für die Diskurssystematik einer performativen Theologie der Bibel. Neben Ps 88 wird auch in den Ps 6 und 30 der Extremfall thematisiert, dass der Tod eines Menschen die Kommunikation zwischen ihm und Gott zerstört. Sowohl das Eingedenken Gottes (זכר) im menschlichen Reden als auch die Vergegenwärtigung seines Heilswirkens kommen zum Verstummen. Dieser innerbiblisch absolute Grenzfall des Redens bzw. Nicht-mehr-Redens von und in Beziehung zu Gott reizte in zweifacher Hinsicht zur exegetischen Klärung. Einerseits spitzten sich darin die systematisch-theologische Frage nach der Seinsweise Gottes und die Möglichkeit ihrer Klärung aus dem biblischen Selbstverständnis besonders zu. Zum anderen erschien es besonders aufschlussreich, die diskurspragmatische Erforschung der „Sprachbewegungen" des Wortes Gottes in den Testamenten am innerbiblischen Grenzfall des Verstummens aller gottbezogenen Rede zu messen. Von der exegetischen Klärung dieses Grenzfalls war die Gewinnung von wesentlichen beziehungssprachlichen Kategorien einer performativen Theologie der Bibel zu erwarten.

---

[67] Vgl. ALBERTZ 2003, 191-209.

Mit der systematisch-theologischen Fragestellung nach den Seinsweisen Gottes wurden erstmals wieder Fragen aufgegriffen, die mich – wie oben dargestellt – seit meinem Studium nicht mehr losgelassen hatten. Insbesondere in der Frage nach einem nicht- bzw. nachmetaphysischen Gottesverständnis und einem entsprechenden Reden von und in Beziehung zu Gott versprach die Studie exegetisch fundierte Antworten. Im Aufsatz selbst werden diese Fragen jedoch nur im Hintergrund thematisiert und nebst den darin gezogenen Konsequenzen hauptsächlich in den Anmerkungen diskutiert.[68] Im Mittelpunkt steht die kommunikationspragmatische Durchdringung der Toda, die sich am Gattungsexemplar von Ps 30 als ein überraschend facettenreiches Handlungsmodell des gottbezogenen Redens und der bibelimmanenten Beziehungssprache erwiesen hat. Das Modell der Toda erweist sich als systemische Konfiguration von diskurspragmatischen Grundformen, wie in der Bibel auch im Blick auf eine Sprachlehre des Glaubens von und in Beziehung zu Gott geredet wird. Deshalb bildet es die exegetische Basis für den systematischen Entwurf einer performativen Theologie der Bibel, der im nächsten Aufsatz skizziert wird.

Die Beiträge zur Systematik einer performativen Theologie der Bibel (V.14-16)

Damit kommt die letzte Gruppe von Arbeiten (V) in den Blick, die abschließend das Rahmen-Thema des ganzen Aufsatzbandes unter verschiedenen Aspekten einholt. Die Beiträge fußen auf exegetischen Studien, die ihrerseits zumeist in diesem Band versammelt sind. Das gilt nicht nur für den zuletzt genannten Fall (IV.14), sondern vor allem auch für die dritte Gruppe von Aufsätzen zur deuteronomistischen Tora (III.5-8) und die Studie zu Deuterojesaja (IV.13). Während jedoch dort die systematisch-theologischen und kulturanthropologischen Konsequenzen eher am Rande Thema sind, stehen sie hier im Mittelpunkt. Nur für die Argumentationen mit dem Buch Hiob bleiben die Arbeiten den exegetischen Nachweis schuldig, da die erzählpragmatische Gesamtanalyse des Buches zur Veröffentlichung noch ausgearbeitet werden muss.

Der erste Aufsatz der Gruppe (V.14) versucht, wie erwähnt, die beziehungssprachlichen Handlungsaspekte des gottbezogenen Redens anhand des Toda-Modells zu bestimmen und in ihrer Wechselbeziehung zueinander systematisch zu erfassen. Dabei konzentriert sich der Beitrag auf den Lobdank, der in Ps 30 den Rahmen bildet, und stellt ihn als Kristallisationsmoment und kommunikationspragmatische Klammer einer performativen Theologie in den Mittelpunkt. Im Lichte der späteren Arbeiten zur deuteronomistischen Tora (Gruppe III) sind jedoch auch der narrative As-

[68] Vgl. v.a. in diesem Aufsatz die Anmerkungen 5, 6 und ab Anm. 68.

pekt der Rückschau auf Not und Klage in V. 2b-4 und 7-12, der lehrhafte Aspekt der Neuvergewisserung von Glaubenswissen in Ps 30,5 f. und der Bezeugungsakt, in welchem neue Zeugenschaft entsteht, in ihrer diskurssystematischen Relevanz hervorgetreten. Die Affinitäten zum Toradiskurs und zur Erinnerungspädagogik sind ebenso überraschend wie zur Funktion der geschichtstheologischen Rückschau in der Prophetie und in den Geschichtswerken.

Doch bleibt die weitere Präzisierung und systematische Durchdringung dieser Zusammenhänge der Zukunft vorbehalten, zumal der vorliegende Aufsatzband nur das Bisherige in diesem Unterwegs-Sein dokumentiert. Vor allem Bernd Janowski hat diesen performativ-theologischen Ansatz für die integrative Perspektive einer Theologie des Alten Testaments[69] ebenso fruchtbar gemacht wie das diskurspragmatische Toda-Modell für die Psalmen-Exegese.[70] Zudem kann die geneigte Leserschaft diese Zukunft anhand der vorgelegten Arbeiten ja auch selber weiterdenken und in die eigenen Hände nehmen. Das gilt vor allem für den Bogen, der von diesem Ansatz her auch zum Neuen Testament und zur Christologie geschlagen werden könnte. Denn es ist ja so, dass die Evangelien und die Paulusbriefe die historische Erscheinung Jesu, seine Wirksamkeit als Rabbi und seine Kreuzigung als politischer Hochverräter, wesentlich im Lichte der alttestamentlichen Schriften – vor allem Jesajas und der Psalmen – erinnert und gedeutet haben.[71]

Der zweitletzte Aufsatz (V.15) geht von den exegetischen Arbeiten zur Tora aus. Er spürt der Frage nach, wie die biblischen Texte und insbesondere die Tora als performatives Medium angelegt sind, das im Rezeptionsprozess ein (selbst-)kritisches operatives Denken und Entscheiden *coram deo* konditioniert. Der Beitrag wurde für eine Tagung zum Thema „New Voices, New Views: Thinking about Bible Study in the Twenty-First Century" konzipiert, zu der die American Bible Society im Februar 2000 nach New York eingeladen hatte.[72] Der Beitrag behandelt von der Mose-Tora her die Problematik, dass sowohl missmutige Zukunftsangst als auch leichtfertige Risikobereitschaft zu gravierenden Fehleinschätzungen von Zukunfts-Chancen und entsprechenden Misserfolgen führen. Einerseits reflektiert die Kadesch-Barnea-Perikope von Dtn 1,19-46 diese Problematik als Selbsterfahrung des JHWH-Volkes in der narrativen Rückschau auf zwei gescheiterte Versuche, das Land der Väter wieder in Besitz zu nehmen, wobei diese Misserfolge ihren tiefsten Grund in der Fehlbeziehung zu JHWH haben. Andererseits bildet die Sihon-Perikope in Dtn 2,26-36 dazu

---

[69] JANOWSKI 2003a, 315-350, sowie DERS. 1998, 381-420.

[70] Vgl. JANOWSKI 2003b, 201-243; DERS. 2003c, 267-312; sowie DERS. 2003d, 243 ff.

[71] Vgl. ZENGER [4]2001, 12-22; 27-35 u. 325 f. und weiter JANOWSKI 2003b, 397-413.

[72] Vgl. HARDMEIER 2004c, 3-56 (vgl. V.15.).

das paradigmatische Gegenstück einer narrativen Reflexion, wie auch Israels Feinde sich aufgrund von unangemessenen Fehlreaktionen in die Hand JHWHs ausgeliefert haben – ganz zum Vorteil Israels. Anhand dieser Paradigmen der Verstockung diskutiert die Mose-Tora in Dtn 9,1 ff. die beziehungstheologischen Voraussetzungen, unter denen die bevorstehende Land-In-Besitz-Nahme gelingen kann. Auf diese Weise konditioniert der performative Toradiskurs ein (selbst-)kritisch-operatives Denken, das sich durch ein hohes Maß an Zukunftsrealismus auszeichnet. In der konstitutiven Offenheit zu Gott bewahrt es vor latenter Selbstbefangenheit und Verblendung und befähigt *sub specie dei* dazu, Gefahren und Chancen sowie ihre Risiken und Nebenwirkungen situationsgerecht und realistisch einzuschätzen.

Der letzte Aufsatz (V.16) lenkt auf der Basis einer performativen Theologie der Bibel den Blick auf das Verhältnis der biblisch-alttestamentlichen Exegese zu den anderen theologischen Disziplinen. Auch dieser Beitrag wurde für ein deutsch-amerikanisches Symposium zum Thema „Reconsidering the Bounderies Between Theological Disciplines" in Heidelberg im Herbst 2001 konzipiert.[73] Er geht von der performativen Selbstdefinition Gottes in Ex 3,14 und der Hypothese aus, dass sich in Gestalt des Tetragramm alle alttestamentlichen Textzeugnisse diesem unverfügbaren Beziehungs-Gegenüber konfrontiert sehen. Weiter umreißt der Beitrag im Blick auf die Systematische Theologie, wie in den Dialogen zwischen Hiob und seinen Freunden der Theodizee-Diskurs als unangemessenes Reden von Gott erzählerisch *ad absurdum* geführt wird. Ein dritter Teil befasst sich mit den beziehungstheologischen Grundlagen der Solidaritätsethik in der deuteronomistischen Tora und bezieht sich dabei auf die in der dritten Gruppe gesammelten Arbeiten.

Mit diesem Überblick sind die Leserinnen und Leser eingeladen, das darin nur Angedeutete oder kurz Erwähnte in den folgenden Aufsätzen genauer nachzulesen und den Weg zu einer performativen Theologie der Bibel im kritischen und konstruktiven Gespräch gemeinsam weiterzugehen.

---

[73] Vgl. WELKER/SCHWEITZER 2005.

Kapitel II

Erzählen – eine Basisform theologischer Reflexion in der hebräischen Bibel

1. Erzählen – Erzählung – Erzählgemeinschaft

Zur Rezeption von Abrahamserzählungen in der Exilsprophetie* (1981)

Auf Anhieb scheint es nahe zu liegen, den Zusammenhang von Erzählen – Erzählung – Erzählgemeinschaft von Erzähltexten, etwa von den Abrahamserzählungen der Genesis her anzugehen. Im Text geronnenes Erzählen – ist dies nicht der unmittelbarste Reflex des Erzählvorganges selbst? Der Schein trügt. Allein schon der große Abstand zwischen einem unmittelbar erzählten mündlichen Text und den hoch verdichteten und mehrfach von späteren Generationen überarbeiteten literarischen Erzählungen der Genesis mahnt zur Vorsicht. Doch ist das eigentliche Problem nicht ein historisches Problem des Textschicksals, sondern ein grundsätzliches Problem, das Erzählungen selbst anhaftet. Erzählungen lassen uns ganz besonders im Stich, wenn wir nach der Gemeinschaft derer fragen, die sie erzählt, gehört, aufgeschrieben und überliefert haben, und wenn wir nach der Funktion fragen, die Erzählungen für die Erzählgemeinschaft – Erzähler, Hörer und Wieder-Erzähler – gehabt haben. Bezeichnenderweise teilen Erzählungen gerade nichts oder nur ganz spärlich unmittelbar etwas mit, an wen sie sich wenden und was der Erzähler mit seiner Geschichte eigentlich sagen will. Dieser Eigenart von Erzählungen und den Gründen dafür soll deshalb in unserem Beitrag von denen her nachgespürt werden, die vor rund 2500 Jahren schon Abrahamsgeschichten gehört, gekannt und sich erzählt haben. Deuterojesaja, der Heilsprophet aus der späten Exilszeit, diskutiert und argumentiert mit seinen hoffnungslosen Zeitgenossen über ihre gemeinsame Zukunft und über die neue Hoffnung, die er gesehen und verkündet hat[35]. Dabei hat der Prophet wie in anderer Weise auch Ezechiel (vgl. 33,24) auf Abraham Bezug genommen (Jes 41,8; 51,2). Von diesem Einstieg, nämlich von den selbst in Texten greifbaren Rezipien|ten von Abrahamsgeschichten her, sind für unsere Fragestellung wesentlich mehr Aufschlüsse zu erwarten. In einem zweiten Teil ist dann auf einige allge-

---

* Umgearbeiteter Vortrag, gehalten am 4. 3. 1980 an der Regionaltagung 1/80 der westfälischen Fachleiter für Evangelische Religionslehre in Haus Reineberg.

[1] Sowenig die Abrahamserzählungen der Genesis gleichgesetzt werden können mit mündlichen Erzählungen, sowenig bildet die Textüberlieferung von Deuterojesaja unmittelbar mündliche Verkündigung ab. Wie immer das Verhältnis von verkündigtem und aufgezeichnetem Prophetenwort sein mag, auf alle Fälle – und darauf kommt es hier allein an – sind zumindest Kernaussagen in ihrer rhetorisch-argumentativen Grundstruktur auch noch im verschrifteten Wort greifbar.

meinere Gesichtspunkte der Eigenart des Erzählens und der Erzählung einzugehen, um in einem letzten Teil einige Konsequenzen aus der Narrativität als Mitteilungsform des Glaubens zu ziehen im Blick auf unseren Umgang mit Erzähltexten in der Exegese und im Religionsunterricht.

I

Während Abraham in Jes 41,8 als Jahwes Freund lediglich erwähnt wird, argumentiert Deuterojesaja in 51,2 f. explizit mit dem „Vater" Israels.

(1) Hört auf mich, die ihr dem Heil nachjagt,
die ihr Jahwe sucht!

Schaut auf den Felsen, aus dem ihr gehauen,
auf die Brunnenhöhlung, aus der ihr herausgegraben seid!
(2) Schaut auf Abraham, euren Vater,
und auf Sara, die euch hervorbringt!
Denn als einzelnen habe ich ihn berufen,
und will[2] ihn segnen und mehren.

(3) Denn Mitleid hat Jahwe mit Zion,
Mitleid mit all ihren Trümmern.
Er hat ihre Steppe wie Eden gemacht,
und ihre Wüste wie den Garten Jahwes.
Wonne und Freude wird sich in ihr finden,
Dank und Liederklang.

(4) Merke auf mich, mein Volk,
und schenke mir Gehör, meine Nation!

Denn Weisung wird von mir ausgehen,
und mein Recht wird zum Licht der Völker.
(5) Im Nu ist mein Heil nahe,
und meine Rettung geht aus,
und meine Arme werden die Völker richten.
Auf mich warten die Länder,
auf meinen Arm harren sie.

(6) Richtet eure Augen zum Himmel,
und schaut auf die Erde drunten!

Denn der Himmel löst sich auf wie Rauch,
und die Erde wird lumpig wie das Kleid,
und ihre Bewohner sterben wie die Heuschrecke;
aber meine Rettung wird auf ewig bleiben,
und mein Heil wird nicht zerbrechen. |

(7) Hört auf mich, die ihr das Heil kennt,
Volk, das meine Weisung in seinem Herzen trägt!

---

[2] Wir folgen der masoretischen Punktation und lesen waw + PK gegen die alten Übersetzungen; vgl. dazu unten Anm. 5 und 6.

Fürchtet euch nicht vor dem Hohn der Leute,
und von ihrem Geläster laßt euch nicht mutlos machen!

(8) Denn wie das Kleid wird die Motte sie zerfressen,
und wie die Wolle wird die Schabe sie zernagen;
aber mein Heil wird auf ewig bleiben,
und meine Rettung bis zum letzten Geschlecht.

Zunächst ist der argumentative und thematische Aufbau des Textes kurz zu erläutern. Auffällig wiederholen sich in fast beschwörender Weise verschiedene Forderungen zur Aufmerksamkeit („hören" V. 1.4.7 und „sehen" V. 6, vgl. 1b). Stets werden diese Aufforderungen begründet (V. 3.4b.6b.8). Dieselbe Struktur weist auch V. 1b.2 auf, gewissermaßen eingebettet in V. 1a.3. Während V. 1a teilweise und V. 3 ganz von Jahwe in der dritten Person sprechen, sind V. 4-8 und 1b.2 Gottesrede, was bei Deuterojesaja nicht ungewöhnlich ist[3]. – Thematisch stehen Heil und Rettung im Zentrum des Textes. Gleich zu Beginn werden die Adressaten – das Gottesvolk (vgl. V. 1.4 und 7) im babylonischen Exil – darauf angesprochen (V. 1, vgl. 7), und in den Begründungen in V. 5.6b und 8 geht es immer wieder in neuen Bildern darum, daß das Heil nahe und ewig ist. Aber auch die Begründung in V. 3 spricht vom Heil, im Unterschied zu V. 5.6 und 8 jedoch ganz konkret von der Wiederherstellung der Gottesstadt Zion in paradiesischen Bildern. – Betrachtet man den Textabschnitt als ganzen, so wird von seinem Aufbau her folgendes deutlich: In wiederholten Aufrufen wirbt der Prophet um Vertrauen in Gottes neuen Heilswillen im Exil. Er beschwört seine Zuhörer, auf Jahwes neues, geschichtlich ganz konkret gedachtes Heilsschaffen (V. 3!) zu vertrauen; und dies trotz Spott, trotz Zweifel und Anfechtung (V. 7)[4].

Gegenüber den Abschnitten 4 f.6 und 7 f. zeigt der Eingangsteil nicht nur darin Besonderheiten, daß von Jahwe hier in dritter Person die Rede ist und | das Thema Heil konkret gedacht wird. Dieser Eingangsteil tritt auch dadurch hervor, daß hier mit derselben Argumentationsfigur (Aufmerk-

---

[3] So findet sich z.B. in den Gottesreden Jes 41,14-16 und 17-20 ein vergleichbarer Wechsel; in V. 16 bzw. 20 spricht Jahwe von sich selbst in der dritten Person (vgl. auch 44,24-28 V. 25 f. im partizipialen Hymnenstil oder den Wechsel in 48,1 ff. ab V. 3).

[4] WESTERMANNS Vorschlag, vor allem aus formgeschichtlichen Gründen Jes 51,1-8 seine Einheitlichkeit abzusprechen, überzeugt nicht. Abgesehen von der aufgewiesenen thematischen Einheitlichkeit, zwingt nichts dazu, V. 3 als „Fragment eines Lobliedes" zu isolieren (1976, 189), da die AK- und Narrativformen in V. 3a (vgl. PK in V. 3b!) der unbedingten Heilsgewißheit Ausdruck geben und das *kī* in V. 3a nicht in Konkurrenz zu V. 2b tritt, sondern sich wie in den folgenden Fällen (V. 4b.6a*β* und 8) auf den Höraufruf in V. 1 bezieht (vgl. entsprechend V. 4.6 und 7), während V. 1b.2 am Anfang ebenso wie V. 7b im Schlußteil der Einheit deren Grundstruktur (vier mit *kī* begründete Aufrufe) betont durchbrechen (vgl. dazu unten), was im Übersetzungstext durch entsprechendes Einrücken hervorgehoben wird.