

JÖRG JEREMIAS

Studien zur Theologie des Alten Testaments

Herausgegeben von
FRIEDHELM HARTENSTEIN
und JUTTA KRISPENZ

*Forschungen
zum Alten Testament*

99

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

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

Hermann Spieckermann (Göttingen)

99



Jörg Jeremias

Studien zur Theologie des Alten Testaments

herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Jutta Krispenz

Mohr Siebeck

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

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

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

e-ISBN PDF 978-3-16-153806-3

ISBN 978-3-16-153805-6

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

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

Vorwort

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

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

München, im August 2015

Friedhelm Hartenstein, Jutta Krispenz

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	V
<i>Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments</i>	1
1. Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie	3
2. Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“	15
3. Hauptprobleme einer Theologie des Alten Testaments	47
4. Das Gottesbild des Alten Testaments	65
<i>Schöpfung und Verantwortung nach dem Alten Testament</i>	81
5. Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments	83
6. Schöpfung und Verantwortung im Alten Testament	109
7. Liebe und Unterordnung? Zur Rolle der Geschlechter im Alten Testament	120
<i>Probleme alttestamentlicher Gottesbilder</i>	139
8. Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments	141
9. Konzeptionen des göttlichen Zorns im DtrG	156
10. Jhwh – ein Gott der „Rache“	172
11. Die „Opferung“ Isaaks (Gen 22)	188
12. Gen 20–22 als theologisches Programm	197
<i>Gotteslob und Gottesferne in den Psalmen</i>	213
13. Lob Gottes und Erkenntnis des Menschen in den Psalmen	215
14. Die Erde „wankt“	229
15. „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Psalm 130 und Luthers Psalmlied	241
16. Ps 100 als Auslegung von Ps 93–99	256

<i>Zur Theologie der Prophetenbücher</i>	267
17. Die Anfänge der Schriftprophetie	269
18. Das Rätsel der Schriftprophetie.....	288
19. Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten	311
20. Gott und Geschichte im Alten Testament. Überlegungen zum Geschichtsverständnis im Nord- und Südreich Israels	326
21. „Wahre“ und „falsche“ Prophetie im Alten Testament. Entwicklungslinien eines Grundsatzkonfliktes	343
22. Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament	351
23. Gelehrte Prophetie. Beobachtungen zu Joel und Deuteriosacharja.....	364
 <i>Nachweis der Erstveröffentlichungen</i>	 379
<i>Stellenregister (Auswahl)</i>	383

Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments

1. Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie

1.

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

Freilich hat diese – mir grundsätzlich notwendig erscheinende – Nachweispflicht auch etwas Künstliches. Das Alte Testament war ganz selbstverständlich die Bibel der frühen Christen, bevor ein Neues Testament entstand, und es gibt eine Fülle von neutestamentlichen Konzepten, die ohne ihren alttestamentlichen Hintergrund nicht voll verständlich sind. Der einmal vom jungen Bultmann erwogene (und bald wieder fallengelassene) Gedanke, ob nicht auch eine andere antike Urkunde als das AT die gleiche Funktion des „Gesetzes“ für das Neue Testament ausüben könne¹, ist ein sinnvoller Gedanke nur für den, der die Funktion des AT von vornherein auf diejenige des „Gesetzes“ im paulinischen Sinne einschränkt. Eher gilt, was P. Ricœur zugespitzt so formuliert: „Das Christentum [war] von Anfang an Exegese“ der überlieferten Schrift, eine Exegese, die freilich „ihrerseits neue Schrift“ wurde².

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

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

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

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

2.

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

Ich erinnere zunächst an die Entstehungszeit. Durch die konsequent flächendeckend durchgeführten archäologischen Oberflächenforschungen der Israelis nach 1967 wissen wir, dass die frühen Glieder der Glaubensgemeinschaft „Israel“ (grob: zu etwa gleichen Teilen) sowohl aus dem Westen, d.h. aus den degenerierenden „kanaanäischen“ Städten, als auch aus dem Osten und Süden, d.h. aus dem Lebensraum von Halbnomaden, auf das palästinische Bergland zogen, um es neu zu bevölkern³. Was Exegeten seit langem vermuteten, ist damit auch siedlungsgeographisch vor Augen geführt: dass nämlich nur ein zahlenmäßig sehr kleiner Teil des nachmaligen Israel beim Exodusgeschehen oder bei der Sinaioffenbarung beteiligt war bzw. unmittelbar von den eigenen Vorfahren von diesen Ereignissen vernommen hatte. Dann aber entsteht zwangsweise die nicht nur historisch wesentliche Frage, was denn den jungen JHWH-Glauben für eine sehr gemischte Bevölkerung so attraktiv machte, dass sie sich ihm anschloss, obwohl die neue religiöse Gemeinschaft schon in ihrem Namen Isra-El zu erkennen gab, dass sie selber eine mit der gemeinsemitischen El-Verehrung in Verbindung stehende, andersartige religiöse Vergangenheit hatte. A. Alt pflegte in Vorlesungen zu formulieren: „Das Alte Testament besitzt selber ein Altes Testament“ (und meinte damit die nur noch hypothetisch zu rekonstruierenden vorjahwistischen Stufen der Erzvätererzählungen)⁴.

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

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

⁴ Vgl. A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929), in: DERS., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd.I*, München 1953, 1–78; 62f. und in Weiterführung seiner Gedanken G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh ¹⁰1993 (München 1960), Hauptteil III, Abschnitt A.

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

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

⁵ Näheres hierzu bei J. JEREMIAS, Art. Prophet/Prophetin/Prophetie II, RGG⁴ 6 (2003) 1694f.

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

3.

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

tesbildes, das sich aus der polemischen Abgrenzung gegenüber dem Atrahasis-Epos ergibt⁷.

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

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

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

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

5.

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

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

1) Von Anbeginn enthielt der entstehende Kanon jene sachlichen Spannungen, die sich in seiner doppelten Wirkungsgeschichte im Christentum und Judentum widerspiegeln, von der sogleich die Rede sein muss. Anfangs war es – innerhalb der Tora – die Spannung zwischen Texten, die das Leben der Israeliten rechtlich, gesellschaftlich und gottesdienstlich ordnen wollten, und solchen, die in Gestalt von Erzählungen die Themen der göttlichen Verheißung und Bewahrung in Not in den Mittelpunkt stellten. Erheblich verstärkt wurde die Spannung, als die Bücher der Tora und die prophetischen Schriften gemeinsam den gewachsenen Kanon bildeten. Die sog. Gerichtspropheten, deren Worte in vorexilischer Zeit von der Mehrzahl der Israeliten abgewiesen worden waren, wurden jetzt nicht nur zur entscheidenden Hilfe, um die Katastrophe des Exils zu verarbeiten, und damit breit rezipiert, sondern darüber hinaus im Kanon zu den gewichtigsten Interpreten der Tora⁹. Damit stießen die Forderungen der Tora einerseits und die kritische Anthropologie der Propheten sowie die Theozentrik ihrer Hoffnungsaussagen andererseits hart aufeinander¹⁰.

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

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

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

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

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

6.

Der *Reichtum der alttestamentlichen Texte* zeigt sich auch im abgegrenzten Kanon in *deren Vielgestaltigkeit*. Das Alte Testament ist kein Buch, sondern bildet eine kleine Bibliothek in nuce. Es stehen königliche Annalen neben Liebesliedern, didaktische neben prophetischen Schriften, Rechtssammlungen neben liturgischen Büchern etc. Rudolf Smend hat im Anschluss an den großen israelischen Alttestamentler Isaak L. Seeligmann, der im Blick auf das Alte Testament die Geschichte als die „Denkform des Glaubens“ bestimmt hatte, von vier „Denkformen des Glaubens“ gesprochen: neben der Geschichte noch Kultus, Recht und Weisheit¹¹. Diese Aufzählung müsste mindestens um die Prophetie als fünfte „Denkform“ ergänzt werden. Auf literarischer Ebene hatte der Philosoph P. Ricœur die Texte des Alten Testaments in sechs Grundformen der Rede eingeteilt: Erzählung und Prophetie einerseits, Gesetzgebung und Weisheit, Hymnus und Spruch andererseits, und hatte diesen Formen ganz spezifische Inhalte zugeordnet¹². J. Høgenhaven hat entsprechend vorgeschlagen, als Gliederungsprinzip einer textorientierten Theologie des Alten Testaments die grundlegenden Gattungen von Weisheit und Psalmenliteratur, Erzählungsliteratur, Gesetz und Prophetie zu wählen¹³.

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

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

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

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

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

7.

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

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

¹⁴ RICEUR, Hermeneutik, a.a.O. (Anm. 2), 41.

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

8.

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

Wohl aber hat das derart verstandene AT dann auch wieder gegenüber dem NT sein eigenes Wort zu sagen. Andernfalls wäre es letztlich entbehrlich. Dabei kommt einer alttestamentlichen Theologie auch die Funktion zu, die „spezifisch alttestamentliche Welterfahrung“¹⁵ zur Darstellung zu bringen, die der Einbettung der Texte in einen altorientalischen Vorstellungszusammenhang entspringt und damit einem Weltbild, das im NT am ehesten in den synoptischen Evangelien eine Entsprechung findet. Daneben gilt es, die „Strukturanalogien“ in der Gotteserfahrung zwischen Altem und Neuem Testament herauszuarbeiten, die zu einem vergleichbaren Welt- und Menschenverständnis geführt haben¹⁶.

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

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

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

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

Bei näherem Zusehen sind solche idealtypischen Umschreibungen allerdings von nur geringem Wert, weil bei dem realen Gespräch zwischen Alt- und Neutestamentlern die spannungsreiche Vielfalt der Einzelteile schon der je eigenen Disziplin eine Verständigung über das typisch Alttestamentliche und das typisch Neutestamentliche erheblich erschwert. Es gehört zu den Merkmalen des gegenwärtigen innerexegetischen Gesprächs, dass durch die differenzierte Wahrnehmung vielfach gewachsener Texte ein Konsens innerhalb der Einzeldisziplinen über das, was für sie zentral und unabdingbar ist, nur sehr mühsam, wenn überhaupt, herbeizuführen ist (man denke für die alttestamentliche Disziplin an die Diskussion über eine „Mitte“ des AT). Dennoch ist ein Ringen um eine solche Verständigung unaufgebbar, weil bei einem Verzicht auf sie das weiter reichende Projekt einer Biblischen Theologie in utopische Ferne rücken würde. Außerdem würden sich bei einem derartigen Verzicht beide exegetischen Fächer in die Richtung einer theologischen Bedeutungslosigkeit bewegen. Insofern ist für sie das Abwägen der höheren Wertigkeit einer historischen Differenzierung sowie komplexeren Wahrnehmung von Aussagen innerhalb der behandelten Texte einerseits und der notwendigen Zusammenschau dieser komplexen Sachverhalte um des Gesprächs mit den anderen Disziplinen willen andererseits eine stets neu zu vollziehende Pflicht¹⁷. Es gibt in der Tat in unseren Tagen eine nicht unerhebliche Gefahr der „Überspezialisierung“ der Exegeten¹⁸.

9.

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

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

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

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

Einerseits hat die exegetische Forschung seit der Aufklärung gezeigt, wie ein historisch differenziertes Fragen Tiefendimensionen von Texten zutage gefördert hat, die ohne es nie entdeckt worden wären. Die jüngsten Stimmen im Buch des Propheten Jesaja etwa sind ein volles halbes Jahrtausend von dem historischen Propheten getrennt, den sie dennoch ihren Zeitgenossen nahebringen möchten; wer nichts von diesem historischen Abstand wüsste, könnte die Intention der Texte nicht mit der gleichen Präzision wahrnehmen. Andererseits hat die immer stärker differenzierte historische Fragestellung deutlich ans Licht gebracht, dass der höhere Grad der Differenzierung notwendigerweise auch einen höheren Grad an Hypothesenbildung impliziert¹⁹. Muss man aber systematisch zwischen Schrift und Evangelium unterscheiden, so gewiss noch stärker zwischen Schrift und Hypothesenbildung der Exegeten. So gehört es, gerade um des ökumenischen Gesprächs willen, zu den dringlichsten Aufgaben der Exegese, – nicht: auf die historisch-kritische Fragestellung zu verzichten, wohl aber – die alte Tugendregel der exegetischen Vorväter neu zu beherzigen, dass zwischen (relativ) Sicherem, Wahrscheinlichem und nur Möglichem in der Exegese sorgfältig unterschieden werden muss. Nur wenn sie beherzigt wird, haben die Texte eine Chance, sich gegen die Macht ihrer Interpreten durchzusetzen. Und nur wenn ihnen diese Chance eingeräumt wird, kann es zu dem Vorgang kommen, den I. U. Dalferth jüngst die „Selbstkommunikation des Evangeliums“ genannt hat²⁰: die Möglichkeit, dass das Evangelium durch die Auslegung von Worten der Schrift Menschen lebensverändernd trifft.

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

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

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

Hans-Jürgen Hermisson zum 70. Geburtstag

Vorbemerkung. In sehr verdienstvoller Weise hat *H. Graf Reventlow* 1982 die Diskussion um eine „Theologie des Alten Testaments“ im soeben abgelaufenen Jahrhundert in einem Band der Reihe „Erträge der Forschung“ breit dargestellt¹. Wie sehr sich die Problemlage gegenüber den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg verändert hat, wird etwa daran deutlich, dass der von Reventlow ins Zentrum gerückte Problemkreis von Geschichte, Heilsgeschichte und Offenbarung, der letztlich auf die gewichtigen Anstöße der Theologie G. von Rads zurückging, gegenwärtig so gut wie keine Rolle mehr spielt. Reventlows Darstellung soll im Folgenden nicht wiederholt werden, sondern ist vorausgesetzt. Entsprechendes gilt auch, aber nicht so konsequent, von der Sammelbesprechung der Entwürfe von Childs, Gunneweg, Kaiser und Preuß durch Walter Dietrich in seinem Aufsatz „Wer Gott ist und was er will. Neue Theologien des Alten Testaments“²; denn Dietrich hatte zwar die Bücher von Gunneweg und Preuß abgeschlossen vorliegen, die daher nur kurz gestreift werden (auch weil ihnen m.E. nicht das gleiche Gewicht zukommt wie den ausführlich besprochenen Werken); Dietrich kannte aber noch nicht den 2. Band von O. Kaiser und noch nicht die Bände R. Rendtorffs, die, weil sie eng auf den Entwurf von Childs bezogen sind, eine genauere Behandlung der Bücher von Childs erfordern, von denen Dietrich auch nur das zuletzt erschienene bespricht.

Wie sehr das Interesse der Exegeten an der zusammenfassenden Disziplin „Theologie des AT“ (und an einer die Testamente übergreifenden „Biblischen Theologie“) in den letzten beiden Jahrzehnten gewachsen ist, zeigt sich neben den zahlreichen Neuerscheinungen an der Gründung eines „Jahrbuches für Biblische Theologie“, das seit 1986, auf Schwerpunktthemen konzentriert, regelmäßig erscheint (Bd. 1: „Einheit und Vielheit biblischer Theologie“). Trotz des bewusst provokativen Aufsatzes „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments“ von R. Albertz³, von dem später noch die

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

² EvTh 56 (1996) 258–285.

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

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

ology. An Old Testament Perspective, London 1999; W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997; B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985; DERS., *Die Theologie der einen Bibel I: Grundstrukturen*, Freiburg 1994; DERS., *Die Theologie der einen Bibel II: Hauptthemen*, Freiburg 1996; W. DIETRICH/C. LINK, *Die dunklen Seiten Gottes I: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn ²1997; DIES., *Die dunklen Seiten Gottes II: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2000; E. S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralismus und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001. W. GROSS, *Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon*: W. Beinert (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?* (QD 177), Freiburg 1999, 47–85; A. H. J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993; H.-J. HERMISSON, *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israel* (ThLZ.F 3), Leipzig 2000; P. R. HOUSE, *Old Testament Theology*, Downers Grove/Ill. 1998; B. JANOWSKI/N. LOHFINK (Hg.), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn ²2001; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung*, Göttingen 1993; DERS., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments II: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Göttingen 1998; T. N. METTINGER, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1998; P. D. MILLER, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays* (JSOT.S 267), Sheffield 2000; J. MOTTE, *Biblische Theologie nach Walther Zimmerli* (EHS XXIII 521), Frankfurt/M. 1994; H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart 1991; DERS., *Theologie des Alten Testaments II: Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart 1992; H. RÄISÄNEN, *Neutestamentliche Theologien? Eine religionswissenschaftliche Alternative* (SBS 186), Stuttgart 2000; R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf I: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn 1999; DERS., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf II: Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001; H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 173), Darmstadt 1982; W. H. SCHMIDT, „Theologie des Alten Testaments“ vor und nach Gerhard von Rad, *VF* 17 (1972) 1–25; DERS., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn ⁸1996; H.-CHR. SCHMITT, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, in: *Von Gott reden* (FS S. Wagner), hg. von D. Vieweger/H.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, 45–64; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?*, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg 2001, 48–87; R. SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen 2002; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (NEB Erg. 1), Würzburg 1995; S. TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology* (Religious Perspectives 26), San Francisco 1983; D. VIEWEGER/E.-J. WASCHKE (Hg.), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments* (FS S. Wagner), Neukirchen-Vluyn 1995.

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

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

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

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

Im Hauptteil seines Buches grenzt Barr eine Theologie des AT von systematischer Theologie ab (im Unterschied zu letzterer fragt sie nach der im AT selbst enthaltenen bzw. implizierten Theologie) und verteidigt dabei entschieden die historisch-kritische Methode in ihrer Frage nach Entstehung und Absicht der Texte als ein theologisches Unterfangen. Dann folgt – im scheinbaren Gegenschlag – eine Abgrenzung der „Theologie des AT“ von einer „Religionsgeschichte Israels“ (85–139), auf die noch zurückzukommen ist (u. Teil 7), weiter eine Reflexion über die Notwendigkeit, Rechenschaft über die philosophischen Voraussetzungen zu liefern, und eine Abweisung der Behauptung eines spezifisch biblischen Denkens, das sich als solches sprachlich nachweisen ließe – ein Lieblingsthema von Barr –, sowie Überlegungen zum Verhältnis AT – NT und zur Frage von Werturteilen in einer „Theologie des AT“. Besonders verdienstvoll ist, dass Barr in der 2. Hälfte seines Buches ausführlich behutsame neuere Versuche jüdischer Autoren schildert, sich bei aller grundsätzlichen Skepsis dem Unternehmen einer „Theologie“ zu nähern (Tsevat, Levenson, Goshen-Gottstein, Sweeney, 286ff.). Zuletzt geht er auch auf einige der hier zu besprechenden neueren Entwürfe ein, wobei er M. Oemings Diskussion gesamtbiblischer Theologien und F. Mildenbergers Biblische Dogmatik einbezieht⁴. Sein Interesse ist dabei u.a., englische Leser mit deutscher Forschung vertraut zu machen, wobei sein Buch durchaus auch für die umgekehrte Notwendigkeit der Information nützlich ist.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Umso mehr erstaunt die Tatsache, dass v. Rads Theologie – mit einer bemerkenswerten Ausnahme – keine Nachfolger gefunden hat und die Diskussion ab den 80er, spätestens aber ab den 90er Jahren relativ schnell über ihn hinweggegangen ist⁵.

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

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

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

Fragt man, warum die neueren Entwürfe einer „Theologie des AT“ sich so weit von v. Rad entfernt haben, so gibt es gewiss verschiedene Gründe zu nennen. Einerseits wurden gewisse Schwächen und Einseitigkeiten seines Aufrisses intensiv diskutiert. Zu den Schwächen wäre etwa die Position der Weisheit unter der „Antwort Israels“ zu rechnen, die von Rad später selber durch sein bedeutendes Weisheitsbuch („Weisheit in Israel“, Neukirchen 1970) revoziert hat. Zu den Einseitigkeiten gehört die Hervorhebung der Geschichtsdimension im Zeugnis Israels, die Barr (34) nicht ohne Recht seine „central category“, also die verborgene „Mitte“ nennt, so gewiss von Rad die Gefahren seiner Vorgänger (und Nachfolger) vermeidet, eine von der Geschichte abgehobene abstrakte „Gedankenwelt“ Israels zu erheben. Weiter hatte die jüngere Forschung manche der Fundamente, auf denen von Rads Theologie fußte, widerlegt oder doch in Frage gestellt. Widerlegt hatte sie etwa von Rads Vorstellung, das große Werk des Hexateuchs sei die erzählerische Ausgestaltung gottesdienstlicher Bekenntnisformulierungen nach Art des „kleinen geschichtlichen Credo“ von Dtn 26,5ff., da sich erwies, dass diese Bekenntnisse Zusammenfassungen einer schon vorliegenden Hexateucherzählung waren. In Frage gestellt hatte sie etwa die Annahme der Existenz Israels als eines frühen sakralen Stämmebundes („Amphiktyonie“, M. Noth) und die Annahme eines umfassenden Erzählfadens J aus salomonischer Zeit. Hinzu kam, dass von Rads Weggefährte und Gesprächspartner W. Zimmerli beharrlich an von Rad die Frage stellte, ob eine „Theologie“ nicht „in stärkerem Maße das Wagnis des Zusammen-Denkens vollziehen“ müsse, und ob von Rad „dem Geschäft der Sonderung ... schon mit gleichem Nachdruck die ... ebenso gebotene Nachfrage nach dem inneren Recht der Verbindung der Traditionsströme“ habe folgen lassen⁶. Freilich konnte Zimmerli so nur fragen, weil er selber überzeugt war, dass das AT eine „Mitte“ habe, nämlich den Namen Jahwes als Symbol seiner „Selbigkeit“.

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