

dazu Menschengruppen verschiedener Herkunft und mit unterschiedlichen religiösen Traditionen gehören, ändert daran nichts. Indem Israel immer aufs neue seine Geschichte als die Geschichte Jahwes mit seinem Volk erzählt, wird es Israel, das Volk Jahwes.

III. Theologie und Religionsgeschichte

Der Bezug der Theologie auf die Religionsgeschichte ist im Vorstehenden schon verschiedentlich angeklungen, aber ging es dort vorrangig um das Verständnis alttestamentlicher Theologie als Teilgebiet biblischer Theologie, so ist jetzt über das Verhältnis von Theologie und Religion nachzudenken.

Dazu gibt es in neuerer Zeit einen aktuellen Anlaß, aber das Problem ist spätestens seit dem 19. Jh. in der Diskussion und letztlich in der Verselbständigung einer historischen neben der dogmatischen Theologie begründet, diese wiederum in der unaufgebbaren Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit des Jahweglaubens und seiner Bezeugung im Alten Testament. Den Wandel im Verständnis alttestamentlicher Theologie bei den Exegeten des 19. und 20. Jh.s hat R. Smend in der schon mehrfach zitierten Studie zur „Mitte“⁶⁸ eindrücklich dargestellt, so daß ich mich hier auf wenige Grundbegriffe beschränken kann. Man muß dabei im Sinn behalten, daß „Theologie“ wesentlich als dogmatische Theologie verstanden wurde und der Begriff in diesem Sinn für die Darstellung einer „Theologie des Alten Testaments“ nicht mehr geeignet war. An die Stelle der alttestamentlichen Theologie trat die „Alttestamentliche Religionsgeschichte“, und weil sich dieser Titel als sachlich unangemessen erwies,⁶⁹ die „Geschichte der israelitischen Religion“,⁷⁰ damit eine noch stärkere Distanzierung vom kanonischen Alten Testa-

68) S. Anm. 29.

69) Vgl. R. Smend, *Mitte* (s. Anm. 29), 48: Die Bezeichnung (biblische) Theologie des Alten Testaments „war tatsächlich ein Anachronismus geworden. Das galt aber alsbald auch für die Bezeichnung ‚Alttestamentliche Religionsgeschichte‘, die genau genommen ein Widerspruch in sich selbst war“.

70) Bei Bernhard Stade sind beide Titel noch miteinander verbunden, und er eröffnet demgemäß seine Darstellung mit der Definition: „Unter Biblischer Theologie des AT versteht man die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde.“ und fährt dann fort: „Als spezielle Vorgeschichte des Evangeliums Jesu und von Jesus nimmt diese das Interesse des christlichen Theologen in Anspruch.“ (B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*. Erster Band: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905, I.) Trotz des besonderen Interesses an den Elementen der Kontinuität zwischen vorchristlichem Judentum und Christentum ist die alttestamentliche Religion gleichwohl in ihrem ganzen Umfang darzustellen (a. a. O., 3).

ment, da nun „das Ganze der religiösen Lebensäußerungen“ des alten Israel „statt der ‚Dogmatik‘ oder des ‚Lehrbegriffs‘ oder der ‚Lehrbegriffe‘ der biblischen Schriften insgesamt oder einzeln“⁷¹ darzustellen war. Wenn an die Stelle einer geschichtlich-genetischen Darstellung wieder eine systematische Übersicht über die Grundgedanken der israelitischen Religion treten konnte,⁷² so schien zwar der Widerspruch zu einem durch die Dogmatik vorgegebenen Schema mehr oder weniger überwunden zu sein, aber damit allein war der theologische Anspruch nicht zu erfüllen: Dafür muß – wie das beispielsweise bei W. Eichrodt⁷³ auch geschieht – der Theologe über die Grenzen des Alten Testaments hinausgehen und prinzipiell das Geschehen einbeziehen, in dem das Alte Testament bewahrt und neu verstanden wird. Einem dogmatischen Schema nähert sich im 20. Jh. am ehesten die alttestamentliche Theologie von L. Köhler mit der Dreiteilung „Von Gott/Vom Menschen/Von Gericht und Heil“ oder „Theologie, Anthropologie, Soteriologie“, obwohl er ausdrücklich einen aus der systematischen Theologie entlehnten Aufriß ablehnt.⁷⁴ Inhaltlich will er als Theologie des Alten Testaments eine „in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT“ bezeichnen, „welche theologisch erheblich sind oder es sein können“.⁷⁵ Der Nachsatz und die Durchführung der „Theologie“ zeigen, daß auch hier von einem Standort außerhalb des Alten Testaments geurteilt wird: Was „theologisch erheblich“ ist, zeigt sich in impliziten oder expliziten Wertungen nach neutestamentlichen Maßstäben oder auch – wie im Falle des ganz negativ beurteilten Kultus – nach einem bestimmten protestantischen Vor-Urteil.⁷⁶ Prinzipiell ist das Recht zu solchen Wertungen nicht zu bestreiten, sondern für eine Theologie des Alten Testaments wesentlich, und auf eine Auswahl des theologisch Erheblichen wird keine Theologie ganz verzichten können. Nur muß das Recht solcher Wertungen begründet und der Standort reflektiert werden, damit das theologische Urteil nicht unter der Hand mit einem

71) R. Smend, Mitte (s. Anm. 29), 48.

72) Vgl. R. Smend, a. a. O., 50 und seine Hinweise auf O. Eißfeldt und W. Eichrodt.

73) W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Teil 1, ⁸1968, Teil 2–3, ⁷1974.

74) L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen ³1953, V.

75) Ebd.

76) Vgl. die Überschrift des § 52: „Die Selbsterlösung des Menschen: Der Kultus“.

historischen Urteil (mit seinen andersartigen Maßstäben) gleichgesetzt wird. Eine zweitrangige Frage ist, wie oder wie weit eine systematische Darstellung dem Gegenstand gerecht werden kann. Jedenfalls ist bei L. Köhler die exegetische und religionsgeschichtliche Arbeit ausdrücklich vorausgesetzt.⁷⁷

Das letztere gilt ebenso von der ganz anders aufgebauten, wesentlich traditionsgeschichtlich orientierten Theologie Gerhard von Rads, der die Aufgabe einer Darstellung der Theologie des Alten Testaments ausdrücklich von der einer israelitischen Religionsgeschichte abgrenzt.⁷⁸ Aber wenn man mit G. von Rad den Jahweglauben entschieden auf die Geschichte bezogen sieht, wenn das Alte Testament geradezu „ein Geschichtsbuch“ genannt werden kann,⁷⁹ dann muß man fragen, ob die Geschichte und mit ihr die Religionsgeschichte als Erfahrungsraum der Offenbarung nicht ernst zu nehmen sind und in die Theologie zu integrieren oder zumindest darin zu bedenken sind. Dafür gibt bereits der traditionsgeschichtliche Ansatz von Rads einige Gelegenheit, denn Traditionsgeschichte verweist immer auf ein wesentliches Element vorgegebener Geschichte, hier besonders der Religionsgeschichte Israels.

An die Kontroverse um Theologie und Religionsgeschichte erinnert in neuerer Zeit Rainer Albertz, wenn er kategorisch „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!“⁸⁰ verlangt. Die in der Diskussion⁸¹ überwiegend kritisch aufgenommene Forderung hat zwar schwerlich mit ihrer Alternative, aber doch darin recht, daß die Religionsgeschichte und darüber hinaus die Geschichte mit Wirtschafts-

77) A. a. O., V.

78) G. von Rad, Theologie I, 117 f.

79) S. Anm. 1.

80) R. Albertz, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, JBTh 10, 1995, 3–24. Vgl. auch die Einleitung zu seiner Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit. Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, ATD.GAT 8/1, Göttingen 1992, 17–43.

81) Sie ist z. T. in JBTh 10 dokumentiert; vgl. weiter H.-C. Schmitt, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments in: D. Vieweger/E.-J. Waschke (Hrsg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1995, 45–64; sowie E.-J. Waschke, Zur Frage nach einer alttestamentlichen Theologie im Vergleich zur Religionsgeschichte Israels, im gleichen Band, 65–81. In der Diskussion wird mehrfach die Zusammengehörigkeit von Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments betont.

und Sozialgeschichte⁸² etc. für die Theologie (wenn auch bei Albertz nicht für die „Theologie des Alten Testaments“) einiges Gewicht haben. Aber ehe wir uns darauf einlassen, muß erst etwas über den Unterschied und den Zusammenhang von Religion und Theologie gesagt werden.

1. „Religion“

Was heißt in diesem Zusammenhang Religion? Es geht jetzt nicht um eine Erörterung der zahlreichen Definitionen von „Religion“, die doch nur im Blick auf eine konkrete Religion konkret werden können. Zur Hinführung auf unseren Zusammenhang – an erster Stelle die religiöse Welt des Alten Testaments – mag die bewußt allgemein gehaltene phänomenologische Definition G. Menschings genügen, der Religion „als erlebnishafte Begegnung mit heiliger Wirklichkeit und als antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell bestimmten Menschen“ versteht.⁸³ Die Definition macht deutlich, daß Religion nicht ein bloß geistiger Besitzstand von Menschen ist und sich in den Köpfen von Menschen abspielt, sondern eine den ganzen Menschen mit allen seinen Sinnen betreffende Erfahrung, die Leben und Handeln bestimmt.⁸⁴

82) Soweit sie seriös zu rekonstruieren ist. Da die Quellen Geschichte in der Regel nicht unter wirtschaftsgeschichtlichem Aspekt überliefern, ist man auf Rückschlüsse angewiesen. Wer sich dabei die Geschichte ohne handfeste Anhaltspunkte und *nur* nach dem goetheschen Vers „Nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles! Ach, wir Armen!“ zurechtbiegt, treibt – so treffend der Spruch ist – nicht Wirtschaftsgeschichte, sondern erzählt moderne Märchen.

83) G. Mensching, Art. Religion, I. Erscheinungs- und Ideenwelt, RGG³ V., 1961, 961–964, 961.

84) Die Sorge des Religionswissenschaftlers, nur ja keine religiösen Kategorien in seine Begriffssprache eingehen zu lassen, muß uns hier nicht beschäftigen. Distanzierte „substantielle“ oder „funktionalistische“ Definitionen von Religion (vgl. G. Kehrer, Art. Definitionen der Religion, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, Stuttgart u. a. 1998, 418–425, 422) mögen als methodischer Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion ihren Sinn haben, aber wieweit sie dem Phänomen „Religion“ gerecht werden, ist noch die Frage, vor allem, weil sie in der Distanzierung selbst einen „religiösen“ Standpunkt einnehmen oder zumindest antithetisch ihrem „Gegen-Stand“ verhaftet bleiben. G. Kehrer folgert aus solchen Definitionen (a. a. O., 423): „Eine irgendwie geartete Affinität zwischen dem auf Religion spezialisierten Wissenschaftler und den Religion ausübenden Subjekten ist nicht erforderlich. Der Religionswissenschaftler darf religiös „unmusikalisch“ sein.“ Der Musikwissenschaftler z. B. darf das – *mutatis mutandis* – nicht, er käme auch nicht auf die Idee, die Enthaltsamkeit von einer „irgendwie geartete(n) Affinität“ zu fordern; es ist offenbar ein Spezialproblem der Religionswissenschaft. Vgl. den bei G. Kehrer a. a. O., 424 f. formulierten Konsens sowie sein Fazit: „Für die Religionswissenschaft ist Religion eine ausschließlich kulturelle (d. h. von Menschen) gemachte (sic) Erschei-

Das soll nicht besagen, daß damit die ganze Zeit und Welt des Menschen religiös geprägt sein müsse – nicht erst im Zeitalter des Säkularismus, sondern auch in der Antike und im Alten Orient oder speziell in der Welt des Alten Testaments gab es mehr oder weniger säkulare Lebensbereiche, zuweilen unangefochten, oft aber auch im Konflikt mit totalen Forderungen der Religion.⁸⁵ Ob es in Israels vorstaatlicher Zeit oder darüber hinaus in der Religionsgeschichte überhaupt je eine Epoche der „Pansakralität“ im strikten Sinn gab, wird sich schwerlich ausmachen lassen und ist eher zweifelhaft. Aber es ist unbestreitbar, daß dies rückblickend der vorherrschende Eindruck früher Kulturen und so auch des vorstaatlichen Israel oder der nicht gleich von der Staatenbildung betroffenen Lebensbereiche der staatlichen Zeit ist. Danach, im staatlichen Israel, hat es Ansätze zu einer „Aufklärung“ gegeben, die sich in den Texten des Alten Testaments identifizieren lassen.⁸⁶ Gleichwohl muß man in einem säkularistischen Zeitalter daran erinnern, wieviel stärker die ganze Lebenswelt religiös geprägt war.⁸⁷ Das gilt beispielsweise für den durch die großen Jahresfeste geprägten Rhythmus der Zeit und damit des „natürlichen“ Weltlaufs – man denke an die großen Erntefeste oder das babylonische oder das israelitische Neujahrsfest. Es gab keine prinzipielle Trennung von Religion und Politik: Das Königtum als staatliche Verfassung war überall im Alten Orient religiös be-

nung.“ (425). Vgl. dazu F. Stolz, Grundzüge (s. Anm. 6), 24: „Die Argumente der Religionskritik sind für die Religionswissenschaft ein wesentliches Mittel zur Distanzierung von ihrem Forschungsgegenstand“. Diese Distanz ist notwendig, schließt aber ein, daß die Religionswissenschaft sich ihrer Grenzen bewußt ist: Sie muß sich selbstverständlich auf die anthropologische Ebene beschränken und auf die Wahrheitsfrage verzichten; „religionswissenschaftliche Forschung hat eine begrenzte Reichweite“ (Stolz a. a. O., 33; vgl. 40).

85) Ein Beispiel dafür ist die „utopische“ politisch-religiöse Forderung Jesajas im syrisch-ephraimitischen Krieg oder später in der Epoche der Aufstände gegen die Assyrier, keine eigenen Verteidigungsanstrengungen zu unternehmen und keine Bündnisse mit den Großmächten abzuschließen.

86) G. von Rad sprach in diesem Zusammenhang von der „salomonischen Aufklärung“, und über diesen Topos zu lächeln, weil wir angeblich gar nichts mehr von David und Salomo wissen, ist (zu) billig. Daß der geistige Umbruch durch die Staatenbildung inaugurirt wurde, scheint mir nach wie vor sachgemäß. Es ist aber für unsere Fragestellung nicht entscheidend, wann man ihn ansetzt.

87) Vgl. auch F. Stolz, Einführung (s. Anm. 61), 17: „Wenn man im Hinblick auf den Alten Orient (und die meisten Kulturlandschaften außerhalb des jüdisch-christlich-islamischen Bereichs) von „Religion“ spricht, ist dies zumindest problematisch, denn Religion bildet hier einen unauflösbaren Zusammenhang mit der Wirtschaft, der Sozialordnung und der Kultur eines Volkes insgesamt.“

gründet, Kriege wurden im Namen der Gottheit geführt, Niederlagen oder Naturkatastrophen als Zorn der Gottheit erfahren, Verträge religiös sanktioniert.

Im Einzelleben sind markante Einschnitte von religiösen Riten begleitet, werden Existenzbedrohungen in der Klage vor Gott bewältigt und Wohlergehen als göttlicher Segen wahrgenommen. Es bleibt bei der grundlegenden kultischen Unterscheidung von „rein“ und „unrein“, auch bei den israelitischen Propheten, die man so gerne als Bannerträger des Fortschritts gegenüber kultischer und nationaler Religion gezeichnet hat, und daß nicht nur Israels Geschichte und Politik, sondern ebenso die der Völkerwelt von Jahwe gelenkt werden, das haben sie mit allem Nachdruck in Erinnerung gerufen. Sogar Momente der Aufklärung werden mit religiösen Kategorien zur Sprache gebracht und in die Religion integriert – in Israel beispielsweise die Entsakralisierung der Welt durch die Lehre von der Schöpfung, wichtig für die weisheitliche Erforschung der Welt.

Das ist hier zu nennen, weil es für das Verständnis der Religion des alten Israel von Bedeutung ist. Denn andererseits muß auch die Religion in den Kategorien dieser Lebenswelt zur Sprache gebracht werden. Jahwe herrscht als König – da wird ein „weltliches“ Modell auf die göttliche Sphäre übertragen, aber die Übertragung hat Konsequenzen für das Modell des irdischen Königtums. Da sind himmlische Hierarchien, die ihre Entsprechung in irdischen Hierarchien haben. Da sind Anthropomorphismen und Anthropopathismen, von denen noch näher die Rede sein muß, weil sie für die Religion unverzichtbar sind. Projektionen, gewiß, jedoch für den Glauben der alten Welt⁸⁸ nicht Projektionen von der Erde an den Himmel, sondern gerade umgekehrt: Der Maßstab für irdische Verhältnisse sind himmlische Vorbilder. Aber weit darüber hinaus gilt grundsätzlich: Wie anders sollte „Offenbarung“ an Menschen sich ereignen als in menschlicher Sprache?

Das hat zur Folge, daß erfahrene und gelebte Religion, weit über die Wahl der Bilder hinaus, nicht unabhängig sein kann von den besonderen Bedingungen, unter denen Menschen leben. Für den ganzen Bereich des Rechts, das doch im Alten Orient allenthalben als Gabe der

88) Selbstverständlich gibt es da Ausnahmen wie den berühmten Xenophanes; s. dazu unten S. 93.

Gottheit verstanden wird,⁸⁹ ist das unmittelbar evident. Aber ganz allgemein gilt der Grundsatz, daß Religion sich unter je besonderen gesellschaftlichen und politischen, gesellschaftlich-sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen je besonders ausprägen muß und nur so Menschen erreichen und ihre Lebenswirklichkeit bestimmen kann.

Das ehrenwerte, aber etwas antiquierte marxistische Modell von „Basis“ und „Überbau“ – „Das Sein bestimmt das Bewußtsein“ – wird dem Sachverhalt schon deswegen nicht gerecht, weil es die Wechselwirkungen nicht berücksichtigt: Umgekehrt bestimmt auch das „Bewußtsein“ das „Sein“, und das gilt noch ganz unabhängig davon, daß Religion mehr zu sein beansprucht als nur eine ideologische Konstruktion aus den jeweiligen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen.

Hier muß noch einmal von dem berechtigten Anliegen in der Forderung R. Albertz nach „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments“ die Rede sein. Albertz sieht in der Religionsgeschichte Israels die notwendige zusammenfassende Disziplin, mit der er die Fehler und Unzulänglichkeiten der herkömmlichen Theologie des Alten Testaments vermeiden könne, ja, die sogar „theologischer“ (sei) als eine Theologie des Alten Testaments“, die „nur an den ... Ergebnissen“ eines viel differenzierteren theologischen Diskurses und eines „Ringens(s) um theologische Klärung“ im alten Israel interessiert sei.⁹⁰ Es ist hier nicht zu diskutieren, wieweit Albertz damit den herkömmlichen Theologien des Alten Testaments gerecht wird – man könnte z. B. darauf verweisen, daß L. Köhler die religionsgeschichtliche Arbeit ausdrücklich voraussetzt oder daß in G. von Rads traditionsgeschichtlichem Ansatz breiter Raum für die Darstellung des „Ringens(s) um theologische Klärung“ gegeben war, und daß der Bezug auf die Geschichte und die geschichtliche Differenzierung für ihn wesentlich war. Aber darüber hinaus gehören auch andere Elemente der geschichtlichen Wirklichkeit zu den prägenden Kräften der Religion, und so wird man in der Tat über die politische und die Traditionsgeschichte hinaus auch nach Sozial- und Institutionen- und Wirtschaftsgeschichte zu fragen haben, um Israels

89) Wenn die Recht setzende Autorität der Ahnherr (wie bei den Rekabitem in Jer 35) oder der König ist, ändert das nichts am Grundsatz: Einmal muß man auch hier mit der göttlichen Sanktionierung der Rechtsetzung rechnen, zum andern gilt für das Alte Testament, daß am Ende (fast) alles Recht in die göttliche Rechtsgabe vom Sinai einbezogen wird.

90) R. Albertz, Religionsgeschichte Israels statt Theologie (s. Anm. 80), 23.

Religion zu verstehen, selbst wenn wir dafür historisch viel weniger Möglichkeiten haben, als man im Eifer der Entdeckung neuer Perspektiven der Geschichte gemeint hat. Auch die Archäologie wird ihren Beitrag leisten, wenn denn Religion ihre massiven Spuren hinterlassen hat, und vor allem geht es um den Beitrag, den altorientalische Texte aus Israels Umwelt zur Erhellung seiner Religionsgeschichte leisten – dazu gleich mehr. Die Frage, was das alles mit Theologie des Alten Testaments zu tun haben soll, müssen wir bis zur Erörterung des der „Religion“ korrespondierenden Begriffs „Theologie“ zurückstellen.

2. Israels Religion und die Religionen

Zur Welt der israelitischen Religion gehört in besonderer Weise seine religiöse Umwelt, und es ist bekannt, daß der Jahweglaube vielfach religiöse Bilder und Vorstellungen, Rituale und heilige Stätten, Formen des Tempelbaus oder sogar bestehende Tempel, Gottesepitheta, sprachliche Wendungen und ganze Texte, Heiligtumserzählungen z. B. oder Psalmen und ihre Redeformen und dergleichen mehr aus seiner Umwelt übernommen hat. Hier ist in der Tat „Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie“⁹¹ zu finden, und es ist keine Frage, daß all solche Elemente bis hin zu den Bauformen (den sprachlichen wie denen der heiligen Stätten) die Gestalt des Jahweglaubens wesentlich bestimmen. Man hat sich das gerne so zurechtgelegt, daß der Jahweglaube mehr oder weniger souverän entschieden hat, was er als religiöses Erbe annimmt und was er zurückweist, und hat die Initiative dafür beim Jahweglauben gesehen, der immer schon „er selbst“ ist und trotz des einen oder anderen Irrwegs auch in den neuen religiösen Welten bei sich selbst geblieben ist. Die Dinge sind komplizierter geworden, seit man die Anfänge des Jahweglaubens nicht mehr so deutlich zu sehen vermag. Auch wenn man – m. E. zu Recht – das Sinaierlebnis oder Exodus und Rettung am Meer als seine Gründungsstunden ansieht, ist man nirgends an einem absoluten Anfang: Historisch gesehen wurde Jahwe vom Sinai schon zuvor in jener Region verehrt, und ob „Israel“ die Rettung am Meer von allem Anfang an Jahwe verdankte, ist nicht sicher.

91) So der Titel eines Aufsatzbandes von H. H. Schmid, Zürich 1974.

Daß die Tradition des Jahweglaubens von außen mit landnehmenden Gruppen ins Land gekommen ist und sich hier behauptet hat, muß man nicht leugnen, wie das heute gerne geschieht, aber die Mehrzahl der nachmaligen Israeliten dürfte schon länger im Land gewesen oder von anderswo her gekommen sein und jedenfalls andere religiöse Traditionen besessen haben. Daß die Religion der Väter nicht schon immer der Jahweglaube war, gibt auch das Alte Testament noch auf verschiedene Weise zu erkennen. Historisch wissen wir von jenen Anfängen heute weniger denn je, und es empfiehlt sich auch von daher, nicht mit den Anfängen, sondern mit dem Ergebnis, der „Summe“ zu argumentieren und von dort aus zurückzublicken. Der Rückblick aber zeigt einen Jahweglauben, der immer erst im Werden⁹² ist und seine eigene Gestalt immer neu zu finden hatte: angesichts neuer geschichtlicher Herausforderungen wie in der Begegnung mit neuen religiösen Welten. Nur ein Beispiel dafür: Jahwe als Schöpfer und Gott der ganzen Welt, am Ende gar als der einzige Gott der ganzen Welt – dieses religiöse Wissen verdankt sich einem langen Prozeß, der mit Jahwe in Jerusalem neu begonnen und hier eine Fülle kanaänischer Tradition anzueignen und zu bewältigen hatte. Wohin dieser Prozeß führen würde, das war nicht von Anfang an klar, und daß dabei auch Irrwege zu korrigieren waren, liegt in der Natur der Dinge.

Der Jahweglaube immer im Werden, seine Konturen erst allmählich im Kreis der Religionen deutlicher zu erkennen – ist er dann nicht doch ein Produkt der nun einmal in dieser Region vorgegebenen religiösen Verhältnisse? Kann man dann theologisch noch von Offenbarung reden? Gewiß ist: Man kann nur theologisch von „Offenbarung“ reden, weil dies eine Kategorie ist, die nur dem Bekenntnis, nicht dem Historiker offensteht. Aber wird „Offenbarung“ nicht durch das andeutungsweise beschriebene Werden des Jahweglaubens ausgeschlossen?

92) Vgl. W. Dietrich, Einführung, in: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hrsg.), Ein Gott allein? (s. Anm. 55), 23 f.: „Darf man sagen: An den – zuweilen glanzvollen, zumeist leidvollen – Erfahrungen Israels wuchs sein Gott, oder wuchsen Israels Vorstellungen von Gott und seine Einsichten in ihn? Darf man folgern: Gott in seinem wahren Wesen wird menschlichen Vorstellungen und Einsichten immer voraus sein und also auch heute die Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten selbst dreier monotheistischer Weltreligionen übersteigen? ... Jedenfalls ist es bedenklich, den biblischen Gott wie eine konstante und bekannte Größe vorauszusetzen, so, als zeigte Gott in den biblischen Zeugnissen nicht geradezu verwirrend viele Gesichter, Erscheinungsformen, Wesensmerkmale.“

Hier ist noch einmal daran zu erinnern, daß Offenbarung in eine geschichtliche Welt ergeht, und daß sie *nichts* offenbart, wenn sie sich nicht auf die Sprache und Vorstellungsmöglichkeiten dieser Welt und auf die Lebensverhältnisse ihrer Bewohner einläßt. Zum Beispiel: Was immer am Sinai geschah – es ist der Kontext, der das Sinai-Erleben deutbar und verständlich macht, und selbst eine Stimme vom Himmel hätte sich dieser kontextuellen „Sprache“ (im weitesten Sinn, einschließlich der Vorstellungen und Lebensumstände der Betroffenen) bedienen müssen. Oder noch darüber hinaus: Daß man eine Stimme vom Himmel hören und den Sinn solchen Geschehens verstehen könnte, setzt wieder ein bestimmtes Wissen voraus. Das bedeutet nicht, daß „Offenbarung“ nur ein *mixtum compositum* aus allerlei vorhandenem Wissen wäre, immer ist in diesem Horizont vorgegebenen Wissens *Neues* zu sagen, auch solches Neue, das den Horizont sprengt. Daß darin kein Widerspruch liegt, kann man sich an allerlei Analogien aus dem allgemeinen Geistesleben leicht verdeutlichen; ohne solche Möglichkeit gäbe es in der Tat nichts Neues unter der Sonne.

An dieser Stelle kommen wir nicht umhin, auf das Verdikt einzugehen, mit dem Karl Barth alle Religion belegt hat und das in der Folge den Begriff „Religion“ weithin aus der Theologie verdrängt hat.⁹³ Man muß zuerst den Grund für dieses Verdikt sehen, mit dem „Offenbarung“ und „Religion“ in strikten Gegensatz gesetzt werden. Er liegt darin, daß „Offenbarung“ ganz und gar Gottes Werk ist und daß sie damit eine menschliche Beteiligung ausschließt, auch in der Form, daß der Mensch das geeignete Organ dafür mitbrächte, die „Möglichkeit für die Offenbarung“, den „Anknüpfungspunkt“⁹⁴. „Religion“ erscheint demgegenüber als das Werk des Menschen, als „Versuch, Gott von uns aus zu erkennen“,⁹⁵ als „der ohnmächtige, aber auch trotzig, übermütige, aber auch hilflose Versuch, mittels dessen, was der Mensch wohl könnte aber nun gerade nicht kann, dasjenige zu schaffen, was er nur kann, weil und wenn Gott selbst es ihm schafft: Erkenntnis der Wahrheit, Erkenntnis Gottes“.⁹⁶ Darin aber liegt beschlossen „der Versuch des Menschen, sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen, ... d. h. sich

93) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2, Zollikon-Zürich 1960, § 17 (304–397).

94) A. a. O., 305.

95) A. a. O., 329.

96) A. a. O., 330.

selbst zu betätigen und zu bestärken in dem Bewußtsein und in der Ausübung seiner Kunst und Macht, das Leben zu meistern, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, sich die Welt dienstbar zu machen“.⁹⁷ „Wo der Mensch das will, was er in der Religion will: Rechtfertigung und Heiligung als sein eigenes Werk, da befindet er sich ... nicht etwa auf dem Wege zu Gott hin, der ihn dann auf irgendeiner höheren Stufe desselben Weges doch noch zum Ziel bringen könnte. Da ist er vielmehr im Begriff, sich gegen Gott zu verschließen,... ja direkt gegen ihn vorzustoßen. Gott in seiner Offenbarung will ja gerade das nicht, daß der Mensch versuche, selbst mit seinem Dasein fertig zu werden, sich selbst zu rechtfertigen ... Gott in seiner Offenbarung, Gott in Jesus Christus ist ja gerade der, der der Welt Sünde trägt ...“.⁹⁸

Die zitierten Sätze machen deutlich, daß es um letzte Konsequenzen der Rechtfertigungslehre geht,⁹⁹ und darin ist Barth nicht zu widersprechen. Wichtig ist, daß das, was hier zu sagen ist, bei Barth nicht etwa nur die anderen Religionen betrifft, sondern ebenso die christliche Religion *als Religion*. Sie ist unter den Religionen die „wahre Religion“ allein als „gerechtfertigte“ Religion: „Die Religion kann in der Offenbarung ... wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und ... geheiligt sein.“¹⁰⁰ Dasselbe muß nun aber auch für das „wahre Israel“ und das Alte Testament gelten: „Eben das Zeugnis dieses Israel und also das Zeugnis von dem kommenden Jesus Christus ist der Sinn des Alten Testamentes, und darum ist es nicht das Dokument einer Werkreligion, sondern mit dem Neuen Testament zusammen das Dokument der aller Werkreligion und damit der Religion als solcher widersprechenden Offenbarung.“¹⁰¹

Das zeigt, daß „Religion“ bei Barth ein dogmatischer Begriff ist, mit dem im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre die gottwidrige

97) A. a. O., 337.

98) A. a. O., 338.

99) Vgl. Christian Link, *Motive theologischer Religionskritik*, in: W. Gräb (Hrsg.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Kaiser Taschenbücher 169, Gütersloh 1999, 91–117, dort 101 f.: „Barths Religionskritik ist – theologisch gesprochen – angewandte Rechtfertigungslehre.“ – Der Beitrag von Chr. Link gibt darüber hinaus eine treffende und kritisch weiterführende Darstellung des Religionsbegriffs bei K. Barth, D. Bonhoeffer und P. Tillich und zeigt, wie man sinnvoll an die Intentionen vor allem Barths anknüpfen kann.

100) A. a. O., 357.

101) A. a. O., 340.

Selbstrechtfertigung des Menschen bezeichnet wird, und es ist ja keine Frage, daß es das in allen Religionen, auch der christlichen, in reichem Maß gibt. Aber die Frage ist, ob damit das Phänomen Religion hinreichend erfaßt ist. Wenn Barth im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre die natürliche Theologie und damit die eigene Möglichkeit des Menschen zur Gotteserkenntnis bestreitet, so wird ja damit nicht ausgeschlossen, daß es Offenbarung und darin begründete Gotteserkenntnis *vor* Christus gibt, nämlich im alten Israel und seinem alttestamentlichen Zeugnis, das in der Tat „Jesus Christus bezeugt“: rückblickend von Jesus Christus als der externen Mitte des Alten Testaments her gesehen, so, daß es „Jesus Christus“ ohne den Bezug auf dieses Zeugnis und damit diesen Verstehenshorizont gar nicht gäbe – nicht als ein für Menschen verständliches Wort Gottes. Wenn nun aber im Zeugnis des Alten Testaments auch das Zeugnis der Religionen in Israels Welt kritisch „aufgehoben“ ist: Muß man dann nicht damit rechnen, daß es Gotteserfahrung, daß es „Offenbarung“ auch außerhalb Israels und außerhalb der christlichen Gemeinde gegeben hat? Das Maß bliebe für die christliche Gemeinde die Offenbarung in Jesus Christus, aber diese Offenbarung hat eine Vorgeschichte, ohne die sie dem Menschen nicht gegeben ist, und diese Vorgeschichte reicht weit in die Vergangenheit zurück. Man kann von daher mit Barth sagen: Die Religion ist von der Offenbarung her zu verstehen, nicht die Offenbarung von der Religion.¹⁰² Aber wieder gilt das im strikten dogmatischen Sinn im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre; es ändert nichts daran, daß „Jesus Christus“ verstanden wird im Kontext vorangehender menschlicher Aussagen über die Wahrnehmung Gottes, theologisch gesprochen: über die Offenbarung. Denn vergangene „Offenbarung“ ist nie anders zugänglich als in „Religion“, d. h. in menschlicher Wahrnehmung, Auffassung, Reaktion darauf, im Zeugnis, das Menschen davon geben, mit ihrem Wort wie mit ihren religiösen Handlungen.¹⁰³ Daß Gott alleiniger Autor der Offenbarung bleibt, ist damit nicht aufgehoben.

102) Vgl. K. Barth, a. a. O., 309.

103) Vgl. Chr. Link, a. a. O., 102: „Denn wenn ‚Offenbarung‘ den Vorgang meint, in welchem Gott zu bestimmten Menschen in eine Beziehung tritt, dann ist er in seiner Offenbarung nicht allein, vielmehr sind die Lebenswelten und Handlungsfelder der Menschen bis hin zu Kultus, Gebet und Meditation von vornherein mit ‚dabei‘ und so auch das Phänomen menschlicher Religion.“

Die rückblickende „Wahr-Nehmung“ von Offenbarung in einer historisch gesehen „anderen Religion“ ist auch in Texten des Alten Testaments zu beobachten, besonders in den alten Sagen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist – was immer man von den „Vätergöttern“ halten mag –, religionsgeschichtlich betrachtet ein anderer und trägt auch nach dem Alten Testament nicht den Namen „Jahwe“. Aber im Rückblick ist er – selbstverständlich! – derselbe. Bekanntlich ist das in der Priesterschrift theologisch reflektiert, wenn Jahwe erst Mose seinen Namen offenbart und hinzufügt: Den Vätern bin ich als El Schaddaj erschienen (Ex 6,2 f.). Wesentlich ist das göttliche „Ich“, derselbe Gott – wie auch anders, wenn es für die Priesterschrift keinen anderen Gott gibt. Aber dazu kommen nun die Erzählungen: von Hagar am Brunnen Beer Lachaj Roi, von Abraham in Mamre, von Jakob in Bethel und am Jabbok und viele andere, vielfach Heiligtumsgeschichten aus versunkenen Religionen, die Israel sich zu eigen gemacht hat als seine eigenen Geschichten. Daß Jahwe sich darin offenbart hat, daran ist rückblickend kein Zweifel: Er ist der Gott, der Abraham, Isaak und Jakob und mit ihnen Israel erwählt hat. Das bedeutet aber, daß Israel sich nicht nur die Geschichten als leere Hülsen für seine Gotteswahrnehmung angeeignet hat, sondern mit ihnen die lange Zeiträume überbrückenden Gotteserfahrungen seiner „Vorfahren“, d. h. jener Gestalten aus der Vorzeit, mit denen ganz Israel sich verbunden wußte.

Ähnliches wäre nun von anderen Texten zu sagen, von Psalmen oder Psalmenwendungen, die man aus der kanaänischen Religion übernommen hat, von Gottesepitheta, die nun Jahwe zustanden, von göttlichen Werken wie dem umfassenden Werk der Weltschöpfung, das jetzt von Jahwe als El Eljon getan war (Gen 14,18–22) – wieder müßte man sagen: selbstverständlich, wenn doch nur er Gott war! Im übrigen ist das alles von dem Streit um das Alter der Texte wenig berührt; es genügt, daß die Texte jene „Übergänge“ erkennen lassen, und es ist eine abenteuerliche Vorstellung, daß man die überlieferungs- und religionsgeschichtlichen Komplikationen in den Texten erst an exilischen und nach-exilischen Kaminen konstruiert haben sollte.

Aber nicht nur Texte sind Antwort auf die Wahrnehmungen Gottes, sondern auch gelebtes Leben, die Feier der Rhythmen des Jahreslaufs in den Festen, die kultischen Rituale, die Opfer, die Tempel – es muß hier nicht vorgeführt werden, wieviel davon Israel aus seiner

kanaanäischen Mit- und Vorwelt geerbt hat, und wieder sind das Formen, in denen Wahrnehmung Gottes bewahrt wird und in denen sich neue Wahrnehmung Gottes gestalten kann – freilich können sie davon auch gesprengt werden.

In diesem Sinne ist hier von „Religion“ die Rede – nicht als systematischem Begriff für des Menschen Selbsterlösung, sondern als umfassender Bezeichnung für Glauben und Leben von Menschen in Reaktion auf die Wahrnehmungen Gottes, die als zur Sprache gebrachte Glaubensaussagen nun selbst zur Religion gehören.

Von der Aneignung „fremden“ Glaubensguts oder vom Werden des Jahweglaubens in einer religiösen Welt, die Jahwe nicht oder nur am Rande verehrt, war hier zu reden. Aber zur Aneignung und zum Gestaltfinden gehört entschieden die Kritik, die Unterscheidung und Abgrenzung. Solche Optionen müssen nicht am Anfang stehen, sie mögen sich auch mehr oder weniger unreflektiert im religiösen Leben vollziehen. Damit aber beginnt „Theologie“, deren Aufgabe die Klärung und Unterscheidung ist, die „Rechenschaft über den Glauben“, um die Formulierung G. Ebelings aufzunehmen.

3. Theologie

3.1 Theologie als Element der Religion

Wenn „Theologie“ rudimentär bereits in unreflektierten Optionen des religiösen Lebens einsetzt, dann gehört sie zur Religion und steht mit ihr der Offenbarung gegenüber, ist Antwort, Reaktion auf Gotteserfahrungen. Der Übergang zur Theologie im eigentlichen Sinn ist fließend: Schon in Erzählungen wird über das Verhältnis von Gott und Mensch nachgedacht,¹⁰⁴ Bekenntnisse formulieren bereits Grund-Sätze des Glaubens, aber auch in Klage und Lob steckt theologische Reflexion: Theologisches Denken ist nicht den theologischen Fachleuten vorbehalten. Die genannten Beispiele gehören alle zur Welt der Texte, aber strukturell muß man auch religionspolitische Maßnahmen wie die josi-

104) Man hat Erzählungen wie Gen 22,1–19; 18,17–33; 12,1–3; 15,1–6 daher geradezu „theologische Erzählungen“ genannt (C. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in: ders., *Forschung am Alten Testament*, TB 24, 1964, 9–91, 71–73); aber schon eine so lebendige Geschichte wie die von Abrahams Gastfreundschaft (Gen 18,1–15) ist mit zentralen theologischen Fragen befaßt.

anische Reform oder die hiskanische Tempelreinigung oder Baumaßnahmen wie den Bau des Jerusalemer Tempels unter Salomo (oder umgekehrt die Zerstörung des Betheler Heiligtums unter Josia) oder sogar den politisch-religionspolitisch begründeten Bau eines Altars nach assyrischem (?) Vorbild durch Ahas (2Kön 16) zu den theologischen Entscheidungen rechnen. Der salomonische Tempel ist ein aufschlußreiches Beispiel für die anschauliche bauliche und künstlerische „Formulierung“ geprägter Gottesaussagen, angefangen bei der Anwesenheit Gottes im Allerheiligsten über die dort aufgestellten Keruben als Träger seines Throns oder die Keruben an den Türen als Wächterfiguren bis zum „ehernen Meer“ und den Altären im Heiligtum und im Vorhof: das meiste aus kanaanäischer Tradition, und daneben wieder ein anschauliches Symbol „israelitischen“ Herkommens, die Lade, die schon länger (aber wohl kaum „ursprünglich“) mit Jahwe verbunden ist. Man kann auf der anderen Seite die Stierbilder nennen, die Jerobeam I. – wahrscheinlich als Postamente der unsichtbar darüber stehenden Gottheit – in Bethel und Dan errichten ließ, oder die in der prophetischen Tradition aufs heftigste verurteilte kultische Vermischung Jahwes und Baals: Auch da wird Jahwe in kultischen Riten und Symbolen gewissermaßen definiert; der Gottesdienst ist in seinen Handlungen und Symbolen Ausdruck des Glaubens und zugleich Beschreibung der Gottheit und ihres Verhältnisses zum Menschen.

3.2 Vom Vorrang des Worts

In alledem steckt ein „theologisches“ Urteil, und die Beispiele machen bereits deutlich, daß darunter auch die Irrwege der Theologie fallen – wenn Theologie zur Religion gehört, ist sie davor ebensowenig gefeit wie die Religion. Theologie besitzt nicht die Wahrheit, wohl aber ist sie der Suche nach der Wahrheit verpflichtet. Und wo und wie immer sie dieses ihr Amt wahrnimmt, da tut sie es vorrangig im Medium des Worts und in Texten. Partiiell zeigt sich das schon da, wo kultische Riten oder Symbole der Gottesverehrung die verehrte Gottheit „definieren“, denn zum Ritus oder zum Symbol gehört in der Regel das deutende Wort. Bei der Ablieferung der Erstlinge am Heiligtum soll der israelitische Bauer sagen:

„... Und jetzt, da bringe ich die Erstlinge von den Früchten des Ackerlandes, das du mir gegeben hast, Jahwe.“ (Dtn 26,10)

Bei Jerobeams Installation der Stierbilder gab es zweifellos eine Proklamation, die uns nur in entstellender theologischer Polemik der Späteren überliefert ist:

„Sieh da deine Götter, Israel, die dich aus dem Land heraufgeführt haben!“ (1Kön 12,28)

Darin, in der Polemik, steckt nun schon wieder das theologische Urteil, daß jene Verehrung Jahwes beim Stierbild am Ende ein theologischer Irrweg war. Die Theologie des Alten Testaments muß auch solchen Irrwegen nachgehen, nicht, um sie erneut zu betreten, sondern um das theologische Urteil der Späteren zu verstehen. Denn dieses Urteil war nicht von allem Anfang an klar: Der Stier ist vor allem ein Symbol der Macht, und in diesem Sinn hat sich der „Stier“ als Gottesepitheton¹⁰⁵ bis ins Alte Testament unbeanstandet erhalten.

Das Wortelement gehört also auch schon zu den für sich genommen sprachlosen theologischen Definitionen, und wenn es in der theologischen Rechenschaft über den Glauben ganz und gar den Vorrang hat, so hat das verschiedene Gründe. Der erste ist evident: Das Wort kann eindeutig machen, was als Handlung vieldeutig ist. Der zweite geht weit darüber hinaus: Da ist zu berücksichtigen, daß uns die Religionsgeschichte Israels gar nicht anders als durch die alttestamentliche Überlieferung erreicht, und das heißt, daß uns die Geschichte und Religionsgeschichte dieses Volkes wie seiner Nachbarn in Texten begegnet, mit denen „Geschichte“ allererst konstituiert wird, die zugleich eine kritische Funktion wahrnehmen und zu einem Ergebnis, einer „theologischen Summe“ hinführen. Der dritte Grund für den Vorrang des Worts zeigt sich in seinem Vermögen zur „Dichtung“: In Geschichten des alten Israel ist Geschichte *gesammelt*, in Klagepsalmen die Leiderfahrung vieler Beter vor Gott, in prophetischen Texten eine ganze Geschichte des durch Propheten ergangenen Gottesworts. Diese geballte Kraft der Texte hebt sie über vergangenes und nur zeitbedingtes Geschehen hinaus und natürlich auch über ein nur zeitbedingtes Wort: Allein über jenes Vermögen der Texte, viele Geschehensabläufe und ihre Wahrnehmung zu sammeln und zu bewahren, erreicht uns vergangenes Geschehen vom Exodus bis zu Israels Katastrophe im Exil und von den

¹⁰⁵) Vgl. die offenbar erst von den Masoreten künstlich differenzierte Form אֱבִיר in der Gottesbezeichnung אֱלֹהֵי אֱבִיר statt אֱלֹהֵי אֱבִיר für den „Starken“, vornehmlich den „Stier“.

Erzvätern bis zu den Neuanfängen Israels in nachexilischer Zeit. Wenn es nach G. von Rad in der Theologie des Alten Testaments um die Geschichte geht, muß es darum vorrangig um das sammelnde und bewahrende und doch zugleich kritisch unterscheidende Wort gehen.¹⁰⁶ Umgekehrt ist zu unterstreichen, daß dieses Wort auf Geschichte bezogen bleibt und nicht zur theologischen Ideologie wird, die mit der Wirklichkeit gelebten Lebens im alten Israel und bei seinen Vorfahren und Nachbarn nichts mehr zu tun hat.

Theologie ist ein Teil der Religionsgeschichte, aber mit ihrem kritischen und reflektierenden Wort steht sie der Religionsgeschichte auch wieder gegenüber, konkret jeweils einem vergangenen Zeitraum der Religionsgeschichte. Das explizierende und kritische theologische Wort ist aus dieser Geschichte erwachsen und kommt je und dann zu einer vorläufigen „Summe“, die dann wiederum in die Religionsgeschichte ein-geht, dort ihre Wirkungen hat und zu erneutem theologischen Urteil herausfordert. Theologie des Alten Testaments als Aufgabe des christlichen Theologen ist dann keine bloße Sammlung der Ergebnisse und Spitzensätze, sondern sie hat den Weg abzuschreiten, der auf diese Ergebnisse hinführt, weil sie erst damit der Geschichte und das heißt dem Grund solcher Ergebnisse, den Gotteserfahrungen von Menschen in dieser Geschichte, gerecht wird. Sie wird das jeweils vom Ende, von der „Summe“ her tun, und dabei *prinzipiell* die „externe Mitte“ im Sinn behalten, von der her das Alte Testament seine *Würde* als *Altes* Testament erhält. Das bedeutet nicht, daß jeder theologische Sachverhalt des Alten Testaments in einer historisch unerlaubten christologischen Engführung auszulegen wäre, wohl aber, daß diese Mitte das Maß ist, an dem sich seine Geltung für die christliche Gemeinde zu bemessen hat.

¹⁰⁶) Wenn F. Stolz, Einführung (s. Anm. 61), 18 „die begrenzte Tragweite von Sprache für religiöse Botschaft“ hervorhebt und der Sprache „die Ikonographie“ sowie „Architektur und Ritual (als ‚Handlungssprache‘)“ gegenüberstellt, meint er speziell die „reflexive“ Sprache der Theologie oder Philosophie, die „außerhalb des jüdisch-christlich-islamischen kulturgeschichtlichen Zusammenhangs meist eine geringe Rolle für die Formierung ‚religiöser‘ Botschaft“ spielt, „im Alten Orient jedenfalls eine marginale“. Aber so wichtig nichtsprachliche Äußerungen der Religion sind, darf man doch nicht übersehen, daß statt „reflexiver“ Sprache im Alten Orient andere sprachliche Formen wie Erzählung, Mythos, Lied, Spruch, Klage, Bitte usw. der „Formierung religiöser Botschaft“ dienen und die Sprache durchaus den Vorrang gegenüber nichtsprachlichen Ausdrucksformen hat, die ja auch durch sie erst eindeutig werden.

Wie verhalten sich also Religion und Theologie zueinander? Man kann das Verhältnis in aller Kürze auf den Satz bringen: *Religion ist gelebte Theologie und Theologie je und je definierte Religion*. Daß beide zusammengehören und aufeinander angewiesen sind, ist evident: Anders wäre Theologie ein realitätsfernes Gedankengebilde, und Religion wäre ein verschwommenes und verschwimmendes Gefühl, nach dem Leitwort „Name ist Schall und Rauch“. Aber eine lebendige Religion muß die Namen unterscheiden lernen.

3.3 Gottes neue Definitionen

Den Weg zu den theologischen Ergebnissen in der Religionsgeschichte Israels nachgehen – was das heißt, ist noch an einigen Beispielen zu zeigen. Es sind wichtige Stationen in der Geschichte des Jahweglaubens, an denen keine Theologie des Alten Testaments vorübergehen kann.

a) Das Beispiel des Jerusalemer Tempels wurde schon genannt, aber nun gehörte dazu ja eine ganze Welt religiösen Wissens, das der Jahweglaube sich in Jerusalem zu eigen gemacht hat. Im Unterschied zur Lage im Nordreich, wo sich der Jahweglaube im 9. Jh. v. Chr. in heftigen Auseinandersetzungen von der kanaanäischen Baalsreligion lösen mußte, ist von solchen Konflikten im israelitischen Jerusalem wenig zu bemerken. Wenn man vermuten kann, daß es hier wie überall Differenzen zwischen den „Theologen“ gegeben hat, so ist doch bezeichnend, daß die Überlieferung davon nichts bewahrt hat. Das bedeutet nicht, daß die „Jerusalemer Theologie“ von allem Anfang an fertig war; auch hier hat der Jahweglaube erst allmählich seine neue Gestalt finden müssen. Daß Jahwe damit in neue Dimensionen hineinwuchs, ist von außen betrachtet unverkennbar: Die Welt war in Jerusalem viel größer geworden, und wenn Jahwe die ganze Welt Israels in Anspruch nehmen sollte, so mußte das auch hier gelten. In welchem theologischen Modell das sachgemäß zur Sprache kommen sollte, das mußte Israel erst lernen, und das sah überdies zu verschiedenen Zeiten verschieden aus; ein Beispiel dafür wird uns im Zusammenhang des ersten Gebots noch beschäftigen.¹⁰⁷ Hier sind nur die großen Themen zu nennen, in denen der Jahweglaube sich neu gestalten mußte. Dazu gehört vor allem das

107) S. u. S. 75.

der größer gewordenen Welt entsprechende Thema der Weltschöpfung, und das umfaßt nach dem Zeugnis der Jerusalemer Psalmen nicht allein die erstmalige „Herstellung“ der Welt einschließlich der in ihr wirksamen Kräfte, sondern darüber hinaus das beständige schöpferische Wirken Gottes in einer vom „Chaos“ bedrohten Schöpfung. Das Thema, das auch mit dem Motiv des Chaoskampfes aus den Nachbarreligionen veranschaulicht werden kann, ist in seiner israelitischen Version schließlich ganz auf die unendliche Überlegenheit des weltschöpfenden Gottes zugespitzt worden (Ps 93), und doch bleibt da noch Raum für die „Chaos“-Erfahrungen der Gemeinde in der Welt. Am Rande ist zu bemerken, daß andere theologische Schöpfungsmodelle des Alten Testaments, vor allem das der Priesterschrift, ganz auf diese Konstellation des Schöpfers gegenüber dem Chaotischen verzichtet haben, weil da keine andere Macht Jahwe gegenüberstehen konnte – nur daß sich die Priesterschrift damit andere theologische Probleme eingehandelt hat.

Zu den großen Jerusalemer Themen gehört die Einbindung der irdischen Herrschaft, des davidischen Königtums, in das neue Bild der Welt: nicht Theologie in dem Sinn, daß der König wie bei den ägyptischen Nachbarn göttliche Verehrung genösse, aber er ist doch als *vicarius dei* weit über die Menschheit erhoben. Bekanntlich hat auch dieses Modell eine lange Geschichte, die schließlich in der messianischen Erwartung und ihrer neutestamentlichen Erfüllung zum Ziel gekommen ist.

Schließlich ein drittes Thema, das an die Jerusalemer Tempeltheologie anknüpfen kann: Es ist die Frage nach Ferne und Nähe, nach Transzendenz und irdischer Gegenwart Gottes – ein theologisches Grundproblem da, wo Gott und Welt prinzipiell unterschieden sind. Die alte Antwort ist im salomonischen Tempelweihspruch noch ganz konkret gefaßt:

„Die Sonne hat Jahwe an den Himmel gesetzt,
er selbst hat erklärt, im Dunkeln wohnen zu wollen.“ (1Kön 8,12)¹⁰⁸

Darin ist auch Schöpfungstheologie vorausgesetzt, aber es ist der Wille des Weltschöpfers, in der Zella, dem Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels, gegenwärtig zu sein. Für spätere Theologen war die räumlich

108) Der Anfang des alten Tempelweihspruchs ist nach dem Text der Septuaginta in 3Reg 12,53a rekonstruiert, vgl. die Kommentare z. St.

umgrenzte Gegenwart mit Gottes Wesen nicht vereinbar, und eine Jerusalemer Antwort auf dieses Bedenken ist die deuteronomisch-deuteronomistische von der Präsenz des *Namens* Jahwes am Kultort, des Namens also, mit dem er dort angerufen und für den Menschen erreichbar sein will. Der Spätzeit des Alten Testaments ist Gott je länger je ferner gerückt, so daß seine Beziehung zur Welt immer mehr auf Mittelwesen angewiesen ist. Aber die Immanenz des transzendenten Gottes ist ein Grundmotiv des Alten Testaments,¹⁰⁹ das zur Vorgeschichte des neutestamentlichen „Gott wird Mensch“ gehört.

Die genannten wie die folgenden Beispiele mögen zeigen, was es bedeutet, alttestamentliche Theologie von der „externen Mitte“ des Alten Testaments her zu betreiben. Die Darstellung der Vergangenheit wird damit nicht verzeichnet, aber da ist ein besonderes Interesse an den Themen, die im neutestamentlichen Geschehen ihre Fortsetzung finden oder sich darauf beziehen lassen. Die spezifische Aufgabe des Alttestamentlers wäre dann, die theologischen Themen so zu gewichten und darzustellen, daß der Neutestamentler daran anknüpfen kann.

b) Die Prophetie bietet weitere Beispiele für „Gottes neue Definitionen“. Da ist das revolutionäre „Nein“ des Amos, schlagwortartig mit dem Satz vom „Ende Israels“ bezeichnet, zu dem im Resultat auch die spätere vor-exilische Prophetie von Jesaja bis Jeremia gelangt ist. Revolutionär ist das, weil darin die strikte Beziehung eines Gottes zu einem Volk zerbrochen war – nun war Jahwe zwar auch der Gott der Philister und Aramäer,¹¹⁰ aber was wußten denn Philister und Aramäer von Jahwe, und würden sie ihn anrufen? In der grundlegenden Konstellation „Jahwe und Israel“ blieb eine Leerstelle. Es blieb das „Jahwe und ...“: der Gott, der in Beziehung bleiben will. Aber wer das künftige Israel sein oder wer diese Leerstelle ausfüllen werde, darüber wußte Amos nichts zu sagen.

Der Jerusalemer Jesaja hat das aufgenommen, aber speziell im Blick auf Jahwes Verhältnis zum Zion zur Sprache gebracht. Der Zion als Unterpfand der Gegenwart Jahwes wird bleiben (Jes 8,18) – nein, er wird am Ende auch zerstört werden (Jes 32,9–14)¹¹¹; oder es bleibt nur der nutzlose Scherbenhaufen einer gescheiterten Geschichte mit Israel,

109) G. von Rad sprach gerne von Jahwes „penetranter Immanenzwillen“.

110) So die wohl erst etwas später zugefügte Wendung in Am 9,7.

111) Die Echtheitsfragen sind hier nicht zu diskutieren. Gehört der zweite Text erst in eine spätere Zeit, so ist „theologiegeschichtlich“ noch einmal zu differenzieren; in der Summe ändert sich nichts.

und es bleibt daneben die Botschaft „für einen anderen Tag“ (Jes 30, 8–17). Daß die Geschichte damit nicht geendet hat, daß Jahwe noch einmal neu begonnen hat, davon sprechen die Fortsetzungen, die diese Texte später erhalten haben. Aber sie sprechen von einem Neubeginn Jahwes nach dem Ende Israels.

Zur Fortsetzung Jesajas ist durch die Redaktion¹¹² auch die Verkündigung Deuterjesajas geworden. Der Prophet knüpft an die Botschaft der vor-exilischen Gerichtspropheten an, greift aber in der geschichtlichen Situation nach der Katastrophe über das Ende und den Anfang Israels zurück auf das Fundament der Gottesbeziehung Israels, dessen bleibende Erwählung in der Erschaffung seines Erzvaters Jakob begründet ist. Keine Frage, daß darin ein neuer theologischer Ansatz begegnet, mit dem die Beziehung Jahwes zu Israel eine unverbrüchliche Grundlage bekommt, *vor* allen Verpflichtungen durch den (gebrochenen) Bund. Aber Erwählung schließt einen Auftrag ein, den Israel wahrnehmen soll und doch dazu noch nicht bereit ist. Das ist das Thema der Texte, die von dem neuen Gotteshandeln durch den Gottesknecht sprechen. Wenn Israel nach dem Ende neu werden muß, um seine Erwählung wahrzunehmen – wie kann das geschehen? Geht man gleich vom vierten Gottesknechtslied¹¹³ aus, so ist es das Leiden und das Todesgeschick eines gegenwärtigen Gottesboten, an dem Israel zur Erkenntnis und zum Glauben kommen soll. Andere prophetische Zukunftsmodelle erwarten eine zukünftige wunderbare Verwandlung Israels, davon ist hier nicht die Rede, nur von seiner endlichen Einsicht. Wenn es hier auch eines zukünftigen Jahwewunders bedurfte, so ist das doch eng bezogen auf das Leiden und Sterben einer gegenwärtigen Gestalt: eben des Boten Gottes, der sein Heil verkündigte und durch die Verkündigung ins Leiden kam, und der solches Leiden als der Beauftragte Gottes und in der Gewißheit des Lohns auf sich nahm.

112) Daß es Deuterjesajas eigene Redaktion des Jesajabuchs war (so H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994), scheint mir eine zu kühne Annahme und durch die Texte nicht zu rechtfertigen. Aber sicher ist, daß der anonyme Exilsprophet die Botschaft seines großen Vorgängers gekannt hat.

113) Jes 52,13–53,12 stammt nach meinem Urteil nicht von Deuterjesaja, sondern von einem Schüler; der Text gehört gleichwohl – als nötige Ergänzung – zur Theologie Deuterjesajas. – Die Deutung der Gottesknechtslieder auf den Propheten ist hier vorausgesetzt.

Fragt man darüber hinaus, wie die Texte vom Gottesknecht, die einen vergangenen Propheten meinten, zum Verstehensmodell für die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu von Nazareth werden konnten, so ist die Antwort natürlich *nicht*, daß die Texte insgeheim doch Weissagung des Geschicks Jesu wären. Die Antwort kann nur strikt theologisch, d. h. als Gottesaussage, formuliert werden: Die Texte reden entscheidend von *Gottes* eschatologischem Heilswerk. Dieser *Gott* erweist sich durch sein *neues* Handeln in Jesus von Nazareth als „derselbe“ und ist als derselbe zu verstehen mit jenen alten Texten, in denen sich die Gotteserfahrung des alten Israel gesammelt hat. Die Texte, Jes 53 besonders, haben großes Gewicht, wiewohl sie *allein* nicht ausreichen, weil das Wunder Gottes an Jesus von Nazareth neue und deutlichere Konturen hat, weil es Gott noch einmal neu zu verstehen gibt. Und doch besteht auch hier die Nötigung, in überkommenen Begriffen, in menschlicher Sprache davon zu reden – oder genauer: in der Sprache des Glaubens, der seine Erfahrungen gemacht hat. Und das sind niemals die Erfahrungen eines einzelnen für sich allein, denn jede Wahrnehmung Gottes ist eingebettet und getragen von den vergangenen Gotteserfahrungen.

Ein letztes Beispiel stammt aus der Jeremiatradition; es ist das berühmte Wort vom neuen Bund in Jer 31,31–34. Anders als bei Deuteronomias wird das künftige Heil hier dadurch garantiert, daß Jahwe den Menschen grundlegend verwandeln und ihm die Tora unmittelbar „ins Herz schreiben“ wird. Damit wird eine alttestamentliche Grundeinsicht zu Ende gedacht – eine Einsicht, in der sich alttestamentliches (speziell prophetisches) Denken von einem bestimmten griechischen Optimismus unterscheidet. Das griechische Menschenbild geht ja davon aus, daß der Mensch das Gute nur einsehen müßte, daß er nur den nötigen Verstand brauche, um dann entsprechend zu handeln. Hier aber die Einsicht, daß der Mensch das Gute selbst dann nicht tut, wenn er sehr wohl weiß, was das Gute ist. Auch das hat Paulus mit sehr plastischen Wendungen erneut zur Sprache gebracht (Röm 7).

So wird das Bundesmodell auch zum Konzept eines kommenden Gotteshandelns, das vollkommener, nämlich effektiver sein wird als das vergangene. Es bleibt in jener Zukunft bei einem „verpflichtenden Gemeinschaftsverhältnis“, aber jetzt sind die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel nicht erneut am Versagen Israels zerbrechen kann.

c) Das alles sind nur Schlaglichter auf Themen der Theologie, die in einer Theologie des Alten Testaments mit ihrer ganzen Geschichte dargestellt werden müßten. Die zuletzt genannten prophetischen Beispiele, die zumindest noch durch das messianische Modell zu ergänzen wären, laufen auf ein endgültiges, eschatologisches Handeln Gottes hinaus. Dazu ist im Rahmen unseres Themas noch dreierlei anzumerken.

α) Was die eschatologische Erwartung durchgehend kennzeichnet – nicht nur in den genannten Konzeptionen, sondern auch in den vermittelnden, also etwa mit Läuterungsgericht und Restvorstellung –, ist die Konzentration auf ein Handeln Jahwes. Dem gegenüber steht der Mensch und seine radikale Unfähigkeit, das Heil zu verwirklichen. Dieser Zug ist entscheidend und nicht wegzudeuten, wenn man von der alttestamentlichen Eschatologie redet. Auch der Messias führt das Reich nicht herbei: er wird *dann* regieren, von Jahwe eingesetzt.

Die einzige Ausnahme ist der Gottesknecht. Er steht ganz auf Gottes Seite, er soll auch Gottes Herrschaft „aufrichten“ (Jes 42,4). Aber dazu ist noch einmal zu bedenken, was alles über ihn gesagt wird – bis hin zu seinem Scheitern, Leiden, Sterben nach Gottes Plan: und *darin* erfüllt er seine Aufgabe, tut das Werk auf Gottes Seite. Gott tut sein Werk durch einen scheiternden Menschen. Darin kündigt sich ein neues Verständnis göttlicher Macht und Herrschaft an.

β) Ein wesentlicher Aspekt prophetischer Eschatologie ist auch das, wo scheinbar nur von einer Veränderung des Menschen gesprochen wird: Gott wandelt sich im eschatologischen, im neuen Handeln. Gewiß heißt das immer: Gott, so wie er sich dem Menschen kund gibt. Aber das wiederum bedeutet *nicht*: In Wirklichkeit ist er doch unwandelbar.

Wenn die „Bundesformel“ „Ich will euer Gott sein, ihr sollt mein Volk sein“ geradezu definitorische Aussagen über Jahwe und Israel macht, so könnte man versuchen, das auf die Formel zu bringen: Jahwe und Israel definieren sich gegenseitig. Aber von der prophetischen Eschatologie her ist das genauer zu formulieren: Jahwe definiert Israel (dabei bleibt es), und: Jahwe definiert sich an Israel (durch sein Handeln an Israel vor der Welt). Der Glaube Israels wiederholt jene Definition, indem er von Jahwes Handeln an Israel erzählt.

γ) Zwischen prophetischer Eschatologie und neutestamentlichem Geschehen liegt geschichtlich-theologiegeschichtlich noch ein langer

Zeitraum, den eine geschichtlich angelegte Theologie des Alten Testaments natürlich nicht übergehen darf. Im Ablauf der Jahrhunderte gibt es keine Zeitsprünge, und der neutestamentliche Horizont ist entschieden *auch* durch die späteren theologischen Konzepte bestimmt. Das darf aber die Einsicht nicht verdunkeln, daß die Verbindung von prophetischer Eschatologie und neutestamentlichem Geschehen sachlich-theologisch begründet ist. Denn in jener prophetischen Deutung und Kundgabe einer von Jahwe heraufgeführten Zukunft waren Aussagen über ein Ende der Geschichte gemacht – genauer: über ein Handeln Gottes, das die Geschichte an ein Ende bringt. Dieses Wissen hat das nachexilische Israel in seiner Erwartung bewahrt und weitergeführt und im Kanon seiner heiligen Schriften festgehalten. Die christliche Gemeinde sah das Gotteshandeln, das die Geschichte an ihr Ende bringt, in dem geschichtlichen Ereignis „Jesus von Nazareth“ vorweggenommen, so daß alle Zeit fortan nur noch ablaufende Zeit ist; sie konnte damit an die prophetische Qualifikation der Geschichte Israels anknüpfen. Mehr noch: Wenn es in der prophetischen Eschatologie um die Beziehung Gottes zum Menschen geht – und zwar eine Beziehung, ohne die Gott nicht mehr gedacht sein wollte, die unabdingbar zu seinem Wesen gehört – dann ist jenes „Gott wird Mensch“ des Neuen Testaments in der Tat die letzte und angemessenste Antwort auf die Frage, die mit solchem Gottesverständnis gestellt war; Antwort auf die spezifische Frage Israels: Wie denn der von Welt und Mensch strikt unterschiedene Gott zur Welt und zum Menschen kommen kann.

4. Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments?

In einem Vortrag mit diesem Titel¹¹⁴ forderte Rainer Albertz, die Theologie des Alten Testaments als zusammenfassende Disziplin durch die Religionsgeschichte Israels zu ersetzen. Die „Theologie“ sei dann nicht die Aufgabe des Alttestamentlers, sondern die des Systematikers, der die Ergebnisse der Religionsgeschichte des alten Israel mit den religiösen Fragen und Problemen seiner Zeit zu vermitteln hätte und möglicher-

¹¹⁴) S. Anm. 80.

weise Gegenwartsfragen auf diese Weise klären könnte.¹¹⁵ Nun ist interdisziplinäre Zusammenarbeit aller theologischen Disziplinen in der Tat unabdingbar, aber gewichtige Gründe verbieten es, die Aufgaben so zu verteilen.

Gewiß wird man weiterhin Religionsgeschichte Israels als historische Aufgabe ohne ihre theologische Dimension zu betreiben haben, schon deshalb, weil eine Arbeitsteilung nötig ist und die Theologie in ihrem Bezug auf die (reale) Geschichte nicht einfach dem historischen Gesamt Ablauf folgen kann, sondern stärker themenzentriert arbeiten wird. Das theologische Problem, das sich auch der „untheologischen“ Religionsgeschichte Israels mit der Größe „Israel“ stellt,¹¹⁶ könnte darin konventionell wie in den Darstellungen der „Geschichte Israels“ aufgenommen werden. Aber was sollte den Systematiker eine solche untheologische Religionsgeschichte Israels kümmern? Das christliche Bekenntnis verpflichtet ihn, Theologie „schriftgemäß“ zu betreiben, nicht gemäß einer vergangenen Religionsgeschichte Israels. Denn die gewinnt ihre Bedeutung für die christliche Theologie allein über das Alte Testament.

Darum ist der Alttestamentler nicht aus der Pflicht entlassen, nach der theologischen Relevanz seiner Ergebnisse zu fragen. Er kann sich nicht damit begnügen, mit manchen Vertretern der frühen historischen Theologie den Schriftbezug des Dogmatikers zu kritisieren und ihm die theologische Problematik seiner Ergebnisse achselzuckend zu überlassen – mag jener zusehen, was er damit anfängt. R. Albertz bemerkt zu Recht, daß „auch die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels ein subjektives Unternehmen [sei], in das eine Vielzahl von Interessen und religiösen Überzeugungen ihres Verfassers eingehen“.¹¹⁷ Wie wir gesehen haben, kommt keine Geschichtsschreibung ohne ein „Vorurteil“ aus, eine bestimmte Perspektive, in der sie Geschichte wahrnehmen will. Was aber fängt der Dogmatiker mit der Subjektivität und den Interessen des Religionsgeschichtlers an? Statt dessen geht es hier um den

¹¹⁵) Vgl. R. Albertz, a. a. O., (s. Anm. 80), 21; weiter ders., Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven, JBTh 10 (1995), 177–187, 182–184, wo er dem Alttestamentler die Beteiligung an einer „aktuellen(n) Biblischen(n) Theologie“ (184) als interdisziplinäre Aufgabe aller theologischen Disziplinen zugesteht.

¹¹⁶) Vgl. oben S. 11.

¹¹⁷) Religionsgeschichte statt Theologie (s. Anm. 80), 14.

definierten christlichen Standort. Der ist freilich keine „fixe Idee“, sondern gemäß der Definition der „externen Mitte“ – Jesus Christus verstanden im Horizont alttestamentlicher Texte – ein Standort, der mit der Heiligen Schrift gewonnen wurde und in der Arbeit mit alttestamentlichen Texten und der Frage nach ihrer Geschichte und ihrer Welt neu zu gewinnen ist. Jesus Christus bleibt der Maßstab, aber was das gegenwärtig bedeutet, muß jede Generation in dieser Arbeit erst neu begreifen.

Schließlich: Wenn der Dogmatiker sich wirklich entschlösse, die Ergebnisse der Religionsgeschichte Israels zu berücksichtigen, wie würde er wohl damit umgehen? Würde er sich nicht das Passende herausuchen und wiederum in einem System von Lehraussagen darstellen (es sei denn, er wäre selbst ein Alttestamentler)¹¹⁸ – und damit den besonderen Beitrag des Alten Testaments gerade *nicht* berücksichtigen? G. von Rad hielt für „die legitimste Form“ einer Theologie des Alten Testaments „die Nacherzählung“¹¹⁹. Das mag formgeschichtlich nicht immer die passende Kategorie sein, weil ja auch ganz andere Texte als Erzählungen nachzusprechen sind, aber gemeint ist ein Umgang mit den Texten, der einen für die Theologie des Alten Testaments wesentlichen Zug zur Geltung bringt. Gerade so kann der Beitrag der Religionsgeschichte Israels, das Geworden-Sein und die Erfahrungsbasis der Theologie des Alten Testaments eingebracht werden, und nur damit auch die Religionsgeschichte im weiteren Sinn. Wie aber sollte ein Systematiker beispielsweise die Geschichte des ersten Gebots berücksichtigen?

Den besonderen Beitrag des Alten Testaments kann man ermessen, wenn man einen Augenblick überlegt: Was wäre die Kirche ohne seine Sprache und seine Texte? Der liturgische Gebrauch wie die Sprache der Predigt lebt von der erfahrungsgesättigten, im letzten von Gotteserfahrungen gesättigten Sprache eines Volkes und darüber hinaus vieler Völker. Das ist eine im Alten Testament konzentrierte und kritisch gesichtete Sprache, und diese kritische Sichtung war und ist Aufgabe der Theologie. Wahrgenommen wurde sie schon im alten Israel, in seiner „Religionsgeschichte“, in den theologischen Summen, die dann selbst

118) Bekanntlich war Martin Luther „Alttestamentler“, und in der Neuzeit war das Karl Barth in beachtlichem Maß.

119) G. von Rad, Theologie I, 134.

zu dieser Religionsgeschichte gehören. Wahrzunehmen ist sie auch in der Christentumsgeschichte, im Blick auf das Alte Testament in den Theologien, die wiederum „ephemer“ sind, nach dem bekannten Satz, daß jede Generation die Theologie des Alten Testaments neu schreiben müsse.

IV. Der Kanon und die interne und externe Mitte des Alten Testaments

Theologie soll nicht nur zusammenfassen, was es an theologischen Konzeptionen im Alten Testament gibt, und nicht nur der Geschichte dieser Konzeptionen in ihren geschichtlichen Kontexten nachgehen, sondern darüber hinaus sagen, was gelten soll. Da sie das nicht von sich her zu entscheiden, sondern vorgegebenen Entscheidungen nachzudenken hat, und da die überlieferten Entscheidungen nicht alle auf einer Ebene liegen, ist nach den Maßstäben zu fragen, an denen sie zu messen sind. Es gehört zur Besonderheit dieser Maßstäbe, daß sie sich gegenseitig auslegen und in ihrer Korrelation geltend zu machen sind.

1. Der Kanon und die „Endgestalt“

Der Kanon der heiligen Schriften des Judentums ist bekanntlich erst im ersten nachchristlichen Jh. endgültig festgelegt worden. Das Alte Testament der christlichen Gemeinde war umfangreicher und umfaßte über diesen Kanon hinaus (zumindest) die Schriften, die in der griechischen Übersetzung der heiligen Schriften, der Septuaginta, gesammelt sind. Erst die Reformation hat sich für den enger begrenzten hebräischen Kanon entschieden und den übrigen Schriften der Septuaginta als „Apokryphen“ einen zwar nützlichen, aber deutlich geringeren Rang eingeräumt.¹²⁰

Eine Entscheidung darüber, welcher Kanon in der christlichen Kirche gelten soll, ist hier nicht zu treffen und kann prinzipiell nicht dekretierend getroffen werden, jedenfalls nicht von einzelnen – denkbar wäre nur eine ökumenische Entscheidung. Eine theologische Begründung der Bedeutung des umfassenderen Kanons der Septuaginta für den christlichen Glauben hat Hartmut Gese in einem wichtigen Aufsatz

120) „APOCRYPHA: DAS SIND BÜCHER: so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten / vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind“: So Martin Luther, Die gantze Heilige Schrift Deudsch, Wittenberg 1544/45, Nachdruck 1972, Bd. II, 1674.

gegeben.¹²¹ In beiden Fällen ist mit der Auswahl von Schriften ein äußerer Rahmen abgesteckt, der theoretisch (aber wieder nicht von einzelnen) noch etwas erweitert werden könnte, mit dem jedoch eine theologische Grenzziehung vollzogen wird, die einen Maßstab setzt.

Wichtig ist, daß dieser Maßstab eine *äußere* Grenze zieht. Darin sind Schriften ausgewählt, die die theologischen Summen Israels am deutlichsten bewahren. Es kann aber keine Rede davon sein, daß alle Aussagen darin in gleicher Weise Geltung beanspruchen. Das ist für den Umgang der christlichen Gemeinde mit den Schriften des Alten Bundes evident. Die Speise- und Reinheitsgebote oder das Gebot der Beschneidung sind für sie nicht in unmittelbarer Geltung geblieben, die Erfüllung der Tora ist für sie nicht Voraussetzung der Gerechtigkeit, sondern Konsequenz der Rechtfertigung, Juden und Heiden sind für sie gleichermaßen zum Glauben gerufen, um nur einige Beispiele zu nennen: Aussagen, die sich der Auslegung des Alten Testaments angesichts des Gotteshandelns in Christus verdanken, aber doch deutlich einer gezielten Auswahl alttestamentlicher Texte. Das alles kommt schon im Zeugnis des Neuen Testaments zur Sprache, aber es gilt auch für andere Elemente wie den kriegesischen Geist des Deuteronomiums oder die Forderung der Ausrottung der (kanaanäischen) Landesbewohner oder das Talionsgesetz oder die Texte von einem blutigen endzeitlichen Völkergericht zugunsten Israels. Aber die christliche Gemeinde hat sich bezeichnenderweise kein „gereinigtes“ Altes Testament geschaffen: Auch solche Texte bleiben Teil der Heiligen Schrift, und das ist ein deutliches Signal für den Theologen, sie auszulegen und in ihrer Welt zu verstehen.

Insofern ist die heute verbreitete Forderung nach einer Auslegung der kanonischen „Endgestalt“ des Alten Testaments berechtigt. Sie ist aber nicht unproblematisch, sobald man zugesteht, daß diese Endgestalt eine Vorgeschichte gehabt hat. Die Ausgabe „letzter Hand“ ist in vielen Fällen ein komplexes Gebilde, und um den Sinn zu ermitteln, den der letzte Bearbeiter damit verbunden hat, muß man zumindest seine Vorlage kennen. Wer von den Sinngebungen durch Autor und Bearbeiter absieht und den Text als von den Verfassern ganz zu trennende Größe

121) H. Gese, Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie, in: E. Jüngel (Hrsg.), Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung, ZThK.B 9 (1995), 65–81