

- den, 2. Halbbd., 1965, 387–420. – Gustav Kohfeldt, Zur Gesch. der Büchersammlungen u. des Bücherbesitzes in Deutschland: ZKuG 7 (1900) 325–388. – Heinrich Kramm, Dt. Bibliotheken unter dem Einfluß v. Humanismus u. Reformation, 1938 (ZfB.B 70). – Gerlinde Lamping, Die Bibliothek der Freien Reichsstadt Windsheim, Bad Windsheim 1966. – H. Leclercq, Art. Bibliothèques: DACL 2 (1910) 842–904. – Edgar Lehmann, Die Bibliotheksräume der dt. Klöster im MA, Berlin 1957 (Schr. zur Kunstgesch. 2). – Paul Lehmann, Erforschung des MA, 5 Bde., Leipzig/Stuttgart 1941–1962. – John Lenhart, Franciscan Libraries of the Middle Ages: Librarianship and the Franciscan Library. Report of the 28. Annual Meeting of the Franc. Educational Conf., Santa Barbara, Cal. 1947, 344–394. – Emile Lesne, Les livres, 'scriptoria' et bibliothèques du commencement du 8^e à la fin du 11^e siècle, Lille 1938. – Georg Leyh, Die dt. Bibliotheken v. der Aufklärung bis zur Gegenwart: Hb. der Bibliothekswiss., Wiesbaden, III/2 ²1957, 1–491. – The English Library before 1700, ed. Francis Wormald/Cyril E. Wright, London 1958. – Klemens Löffler, Dt. Klosterbibliotheken, Bonn ²1922. – Ders., Das Erbe der Stifts- und Klosterbibliotheken in den öffentlichen Bibliotheken Deutschlands: St. Wiborada 1 (1933) 55–92. – Eugène Müntz/Paul Fabre, La Bibliothèque du Vatican au 15^e siècle d'après des documents inédits, 1887 (BEFAR 48). – Edward Alexander Parsons, The Alexandrian Library, London 1952. – Eckhard Plümacher, Die Bibliothek der St. Nikolai-Kirche in Spandau: JBBKG 46 (1971) 35–101. – Albert Predeek, Die engl. Bibliotheken seit der Reformation: Hb. der Bibliothekswiss., Wiesbaden, III/2 ²1957, 628–774. – O. Radlach, Die Bibliotheken der ev. Kirche in ihrer rechtsgesch. Entwicklung: ZfB 12 (1895) 153–173. – Rudolf Rüppel, Das ev. Büchereiwesen: Hb. des Büchereiwesens, Wiesbaden, 2. Halbbd. 1965, 421–490. – Paul Schwenke, Adressbuch der Dt. Bibliotheken, 1893 (ZfB.B 10). – James W. Thompson, The Medieval Library, New York/London ³1967. – Berthold L. Ullman/Philip A. Stadter, The Public Library of Renaissance Florence, Padua 1972. – Joris Vorstius, Grundzüge der Bibliotheksgesch., 6. Aufl. neu bearb. v. Siegfried Joost, Wiesbaden 1969. – Carl Wendel, Art. Bibliothek: RAC (1954) 231–274. – Ders. (erg. v. Willi Göber), Das griech.-röm. Altertum: Hb. der Bibliothekswiss., Wiesbaden, III/1 ²1955, 51–145. – Ders., KS zum antiken Buch- u. Bibliothekswesen, Köln 1974.

Eckhard Plümacher

Biblische Theologie

I. Altes Testament

30 II. Neues Testament 455

I. Altes Testament

1. Forschungsgeschichtlich 2. Theologisch (Quellen/Literatur S. 454)

1. Forschungsgeschichtlich

1.1. Die eigenständige Bearbeitung einer alttestamentlichen Theologie verdankt sich einer zweifachen Differenzierung, die sich erst in neuerer Zeit in der Aufgabenstellung der Theologie vollzogen hat.

Zusammen mit den Aussagen des Neuen Testaments gehörten auch diejenigen des Alten Testaments von Anbeginn der Kirche an zur Grundlage christlicher Glaubensreflexion. Das reformatorische *sola scriptura* machte dann mit besonderem Nachdruck die „Schrift“ in ihren beiden Testamenten zum alleinigen Fundament des christlichen Glaubens. In der lehrhaften Entfaltung der evangelischen *doctrina* in der protestantischen → Orthodoxie trat allerdings in der Folge die systematische Darstellung stark in den Vordergrund. Das Schriftwort rückte dabei unwillkürlich an die nachgeordnete Stelle eines *dictum probans* für die einzelnen Lehraussage – auch da, wo man dann bewußt (unter dem nun aufkommenden Stichwort des *collegium biblicum*) diesem seinen vollen Platz wieder einzuräumen bestrebt war. Ein Werk wie Sebastian Schmidts *Collegium Biblicum in quo dicta Veteris et Novi Testamenti iuxta seriem locorum communium theologicorum explicantur* (Argentorati 1671) läßt erkennen, in welch ungeschiedener Selbstverständlichkeit das Bibelwort beider Testamente hier der dogmatischen Formulierung der dogmatischen *loci communes* zu- und dann eben praktisch deren innerem Zusammenhang untergeordnet wurde.

Die → Föderaltheologie eines → Coccejus und → Calixt brachte seit der Mitte des 17. Jh. mit ihrem Reden von den verschiedenen „Bundschlüssen“ Gottes wohl schon etwas von geschichtlicher Bewegung in die Darstellung der biblischen Offenbarung hinein. Das pietisti-

sche Ressentiment gegen ein die „Lehre“ überbetonendes, die an der Einfachheit der Bibel genährte Frömmigkeit verkürzendes Glaubensverständnis drängte in seiner Weise auf einen nicht durch die Dogmatik mediatisierten Umgang mit der Bibel. In seinen *Pia desideria* erinnert → Spener 1675 bekümmert daran, wie der Tübinger Zeller und der sächsische Theologe Weller „unter einander handlung gepflogen / wie doch die Scholastische Theologia, so LUTHERUS zur fördern thür hinaus getrieben / aber von andern zu der hindern wieder eingelassen werden wolte / aufs neue von der Evangelischen kirchen aufgeschafft / und die rechte Biblische Theologi wiederum herfür gebracht würde“ (KIT 170, 25f). Von anderer Seite her schärfte die rationalistische Distanzierung vom Dogma zugunsten „vernünftiger“ Erfassung der Glaubenswahrheiten den Blick für die Unterscheidung der lehrhaft formulierten Dogmatik von den geschichtlich geprägten biblischen Aussagen. Der später als Geograph berühmte Anton Friedrich Büsching geriet in Konflikt mit der Göttinger Theologischen Fakultät, weil er Dogmatik aus rein biblischen Aussagen ohne Beziehung auf die → Bekenntnisschriften lehrte, was er auch schriftlich in seiner *Dissertatio inauguralis exhibens epitomen theologiae solis literis sacris concinnatae* (1756) und seinen *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen* (1758) vertrat (Hirsch).

Der entscheidende Anstoß zu neuen Sichten aber sollte von → Altdorf ausgehen, wo schon 1769 Johann Georg Hofmann seine Antrittsrede unter der Überschrift *De Theologiae biblicae praestantia* (1770) hielt und damit das Thema anschlug, das hier 18 Jahre später von Johann Philipp → Gabler von der gleichen Stelle und bei analogem Anlasse vertreten wurde. Dessen akademische *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1787) stellt die erste methodisch durchdachte programmatische Äußerung zu einer eigenständigen „Biblischen Theologie“ dar. In streng sachlichen Erwägungen sucht Gabler hier die Grenzen biblischer und dogmatischer Theologie abzusteckten. Sie führt zu der ersten, bedeutsamen Differenzierung theologischer Arbeit in der Neuzeit. Gabler führt einleitend unter den Gründen, die in der Christenheit bei gemeinsamem Bekenntnis zur Schriftgrundlage zu theologischen Streitigkeiten führen, „jenes unselige Bemühen“ an, „ganz verschiedene Dinge, nämlich die Einfachheit der sogenannten Biblischen Theologie“ mit dem Scharfsinn (*subtilitas*) der dogmatischen Theologie zu vermengen. Die biblische Theologie ist „e *genere historico*“, die dogmatische „e *genere didactico*“. Die Untersuchung der biblischen Aussagen läßt feste, gleichbleibende Tatbestände erkennen, während die dogmatischen Formulierungen mit der Zeit wechseln. Daher ergibt sich für die Theologie eine Aufgabe, die in zwei Schritten zu vollziehen ist. Zunächst sind die „heiligen Begriffe“ sorgfältig zu erheben. Dies erfordert seinerseits zwei Schritte: 1) Die *interpretatio*. Der Sprachgebrauch der jeweiligen Zeit, der sprechenden Person, engerer und weiterer Gebrauch des Begriffes, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Wortgebrauchs sind zu beachten. Es ist zu unterscheiden, ob der Verfasser selber redet oder andere zitiert. Auch auf die Gattung der Rede soll man achten („*sitne genus historicum an didacticum an poeticum*“). 2) Die *comparatio* der Begriffe („*subiciendae sunt singulae sententiae notionibus universis*“). Auf diesem Wege wird eine rechte Biblische Theologie (*systema theologiae biblicae*) gewonnen. Erst wenn diese beiden Schritte innerhalb der Biblischen Theologie sorgfältig getan sind, kann der Überschnitt zur dogmatischen Theologie vollzogen werden, indem nun gefragt wird, was zur Formulierung der christlichen Lehre von Bedeutung ist. Denn nicht alles in der Bibel ist überzeitlich gemeint.

Auf knappe Formeln gebracht (so verdeutlicht Gabler selber sich in der Folge in seiner unermüden Reflexion der methodisch-hermeneutischen Fragen einer „Biblischen Theologie“; Merk, Smend), ist die „Wahre Biblische Theologie“, welche das Geschäft der historisch sauberen Erforschung der biblischen Aussagen betreibt, von der „Reinen Biblischen Theologie“, welche durch philosophische Reflexion die wahren Grundideen biblischen Redens herausarbeitet, zu unterscheiden. Diese Grundideen werden dann ihrerseits Grundlage des dogmatischen Nachdenkens. Die „Reine Biblische Theologie“ nimmt danach eine Zwischenstellung zwischen Exegese (Wahrer biblischer Theologie) und Dogmatik ein.

Trotz mehrfacher Ankündigungen hat Gabler selber aber diese von ihm geforderte, zweifach gestaltete „Biblische Theologie“, die er zunächst von den „Veteranen unter unseren aufgeklärten deutschen Theologen“ erwartete, nie im Druck vorgelegt. In W. Schröters *Erinnerungen an D. Johann Philipp Gabler* (Jena 1827) ist ausschnittsweise etwas von den 1816 für den Druck vorbereiteten *Prolegomenen* zur Biblischen Theologie erhalten, was recht genau mit dem ersten Teil einer Kollegnachschrift von Gablers *Biblischer Theologie* von E. F. C. A. H. Netto von 1816, die auszugsweise bei Merk 112–140 wiedergegeben und bewertet ist, übereinstimmt. Es zeigt sich dabei, daß Gabler in seinen methodischen Vorbemerkungen seinen Sichten treubleibt, in der eigentlichen Darbietung der „Biblischen Theologie“ aber sich an die gleich zu besprechende Theologie von G. L. Bauer hält. Im Gefolge Bauers wird dabei Nachdruck auf die von Heyne und Eichhorn her bestimmte Mythendeutung (Hartlich/Sachs) sowie die Kategorie der „Stufenfolge“ der biblischen Erkenntnis gelegt.

Ein *Entwurf einer reinen biblischen Theologie* ist dann 1792 von F. Chr. v. → Ammon vorgelegt worden. Trotz ihres Titels kann diese aber nicht als die Durchführung des Gablerschen Programms angesehen werden. Unter Berufung auf die Kantische Hermeneutik (→ Kant), wonach die Schrift „moralisch“ zu deuten ist, verzichtet Ammon sowohl auf eine Differenzierung der biblischen Autoren als auch auf die Unterscheidung einer „Wahren“ von der „Reinen“ Theologie. Er verzichtet darauf, „mühsam und schulgerecht“ den historischen Sinn aus den Texten zu erheben, was bloß „für einen kleinen Kreiss“ von Interesse ist, sondern bemüht sich darum, die „Offenbarungsurkunde für eine ganze Religionsgesellschaft zum Gewinn für die Wahrheit practisch zu erläutern“, denn „der allgemeine Sinn ist eine Sonne, die das ganze Reich der Wissenschaft und Wahrheit beleuchtet“. Auf die scharfen Angriffe Gablers hin, der Ammons moralischer Deutung der Texte nach der Hermeneutik Kants den Rückfall in die durch die Reformation überwundene allegorische Exegese älterer Zeit vorwarf, hat Ammon sich in der Vorrede zur 2. Auflage (1801) offen von der Kantischen Methode als einem für den „Wahrheitsforscher“ nicht mehr möglichen Wege distanziert, ohne allerdings in der praktischen Durchführung seiner überarbeiteten Darstellung Gabler völlig befriedigen zu können. Entschieden wehrt Gabler nochmals die Voranstellung 30 „philosophischer Betrachtungen“ vor die Texterhebung ab und bleibt bei der These: „Die eigentliche biblische Theologie kann und darf ihrer Natur nach bloß historisch seyn“.

Das Ernstnehmen der Gablerschen Forderung nach einer zunächst historischen Darstellung der Biblischen Theologie hatte aber ganz unmittelbar die zweite, von Gabler nur beiläufig angesprochene Differenzierung der „Biblischen Theologie“ nach den beiden Bibelteilen in ihrem Gefolge. Die Darstellung der alttestamentlichen Theologie begann als ein Eigenes, in sich Verselbständigtes neben die Darstellung der neutestamentlichen Theologie zu treten – eine Scheidung, die in neuster Zeit wieder zum Problem zu werden beginnt (s. u. Abschn. II). Dieser Schritt ist wiederum in Altdorf erstmals offen vollzogen worden. 1796 legte Georg Lorenz Bauer, 1798–1805 Professor der orientalischen Sprachen und der Moral in Altdorf, eine *Theologie des Alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen* vor. Mit Nachdruck wird in der „Vorerinnerung“ betont, daß die im Alten Testament „enthaltenen Religions-Ideen . . . im Geist ihres Zeitalters“ gelesen und mit ihnen „die Begriffe anderer Völker, welche ohngefähr auf gleicher Stufe der Cultur 45 stunden“ (4), verglichen werden sollten. „Man wird dadurch für dem Fehler bewahrt, den man so lange Zeit beging, daß man dem alten Hebräer Religionskenntnisse unterschob, welche nur Lehrsätze der christlichen Theologie sind“ (5). So wird denn das Alte Testament zwar für den Monotheismus in Anspruch genommen: „Wodurch sich sowohl die patriarchalische als die mosaische Religion vorzüglich auszeichnete, war der Monotheismus“ (17), 50 im übrigen aber sehr realistisch das alttestamentliche Vor- und Unchristliche in Glauben, Moral und Messiaserwartung (auch Jes 53 weiß nichts von einem leidenden Messias) dargestellt. Vom Opferdienst, von dem Mose „ein rohes und sinnliches Volk noch nicht . . . entwöhnen“ konnte (314), wird dann etwa festgestellt: „Auf diese Art wurde vorbereitet auf

diejenige Periode, wo völliges Licht über Opfer- und Ceremoniendienst aufging. Dieses Verdienst war dem größten Lehrer der Welt, Jesu, aufbehalten“ (320). Das Alte Testament ist hier ganz in die Vorstufe einer weithin noch kruden Vorbereitungszeit der neutestamentlichen Lehre Jesu abgesunken. Bauer ist sich der Neuheit seines Weges bewußt. „Der Verfasser glaubt gar gerne, daß dieser Versuch, welcher, so viel er weiß, der erste ist, der die Darstellung der Religionstheorie der alten Hebräer im Ganzen, oder eine biblische Theologie des Alten Test. enthält, noch viele Mängel und Unvollkommenheiten habe, und er fühlt dieses bey einigen Stücken wohl selbst. Dieses wird ihn antreiben, seinen Fleiß dem Studium der jüdischen Dogmengeschichte, sowohl der älteren als späteren, besonders zu widmen“ (IV/V). 10 Der Forderung des von Bauer weder in der Vorrede noch bei den Literaturhinweisen der „Vorerinnerung“ erwähnten Gabler, „historisch“ an die alttestamentlichen Aussagen heranzugehen, wird von Bauer ohne die von jenem geforderte Zweitstufe einer „Reinen Biblischen Theologie“ Genüge getan. Man wird auch Bauer nach alledem nicht als den Vollstrecker des Gablerschen Programms ansprechen können.

In seiner *Vorerinnerung* weist Bauer außer auf Ammon noch auf die materialreichen älteren biblischen Theologien von Zachariae (1772–1775) und Hufnagel (1785–1789) hin, die noch keine Scheidung der Testamente kennen. Besondere Hoffnungen setzt er auf Karl Heinrich Ludwig Pöltz, der 1795 eine *Pragmatische Übersicht der Theologie der späteren Juden (1. Teil)* vorgelegt hatte. „Von diesem gelehrten und scharfsinnigen jungen Mann können wir über den noch dunkelsten Theil des religiösen Systems der Hebräer gute Aufschlüsse uns versprechen“ (8). Bauers Interesse an der „jüdischen Dogmengeschichte“ wird auch in dieser Bemerkung recht deutlich.

In den Bemühungen von Gabler und Bauer zeichnen sich deutlich die zwei Pole ab, zwischen denen sich in der Folge die Darstellung alttestamentlicher Theologie mit zeitweilig starken Ausschlägen nach der einen oder anderen Seite hin bewegen wird: die (um Gablers Terminologie zu benutzen) *interpretatio*, welche die Aussagen an ihrem geschichtlichen Ort, durch den „garstigen breiten Graben“ (Lessing) der Geschichte getrennt, belästigt und historisch interpretiert, und die *comparatio*, welche unter übergreifender Darstellung das Allgemeingültige herauszuhören und das biblische Wort gegenwärtig zu machen versucht.

1.2. Der Versuch, die von Bauer vollzogene Scheidung der Testamente und über die Scheidung hinaus das Allgemeingültige in einer zusammengefaßten Darstellung zur Geltung kommen zu lassen, verrät sich in dem Titel, den Gottlob Philipp Christian Kaiser seiner Darstellung, deren „erster oder theoretischer Theil“ 1813 erschien, gegeben hat: *Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretation und nach einer freymüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen, und die universale Religion*. 1814 folgte „Theil II.1“, *Der Cultus*, 1821 „Theil II.2“, *Die Moral*. Der Neutestamentler F. C. → Baur hat ihr in einer ausführlichen Rezension zum Vorwurf gemacht, daß sie nicht konsequent historisch verfahren. Der gleiche Vorwurf ist von ihm auch gegen die bedeutendere Darstellung von Wilhelm Martin Leberecht → De Wette erhoben worden, von dem im gleichen Jahr 1813 vorgelegt wurde die *Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen (= Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt, Erster Theil)*. Die Unterscheidung der Testamente erfährt hier, wie der Untertitel des Buches zeigt, eine weitere Differenzierung. In drei oder genauer vier Stufen werden hier, als „Religion des Alten Testaments“ zusammengefaßt, „Hebraismus und Judenthum“, als „Religion des Neuen Testaments oder Christenthum“ die „Lehre Jesu“ und „die Lehre der Apostel“ behandelt. Auch die systematische Anlage als Lehre von Gott, dem Menschen, Messias bzw. Heilslehre kehrt innerhalb der vier Teile mit leichten Variationen im Einzelnen wieder. Doch geht der in seiner Frühzeit von → Herder, ungleich stärker in der Folge von der Kant-Friesschen Philosophie beeindruckte De Wette in der weiteren Durchführung seine durchaus eigenen Wege. Hatte er 1807 vorweg in seinem *Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus* das Christentum als Religion des Unglücks, genauer als die Religion,

die aus dem Unglück des Judentums herausführt, geschildert, so wird hier das objektive Prinzip des „Hebraismus“ („die sittliche, vom Mythos befreite Idee eines Gottes, als eines heiligen Willens“) mit dem subjektiven der Wahrheitsliebe und des sittlichen Ernstes und dem ästhetischen der Andacht verbunden gesehen. In den konkreten alttestamentlichen Aussagen begegnet die Grundidee in zeitlich-geschichtlicher Einkleidung in Symbol und Mythos. Aufgabe der alttestamentlichen Theologie nun ist es, den verborgenen idealen Universalismus unter der Symbolverhüllung eines theokratischen Partikularismus herauszustellen. Die gegenständlichen Aussagen vom Volk, das zugleich Kirche ist, sind „Symbole der Andacht, der Idee der Heiligkeit Gottes“. Sie sind allerdings dann versehentlich als eigentliche Aussagen verstanden worden. In den Gefühlen der Andacht, Begeisterung und Demut, die im Mißverständnis der irdischen Theokratie ihre Perversion zu Leidenschaft, Furcht und nationalem Eigendünkel erfahren können, wird das Eigentliche erfaßt. „Der hohe, reine Gedanke schwebt über der unvollkommenen Wirklichkeit“ (Smend 85).

Was so zunächst als rein statisches Gegenüber von Wirklichkeit alttestamentlicher Ordnung und theokratischer Verfassung einerseits und von durch Mose eigentlich intendierter Idee erscheinen will, hat von der 2. Aufl. der *Biblichen Dogmatik* (1818) ab einen erweiternden Zusatz erfahren. Nicht nur seiner Darstellung der „Lehre des Hebraismus“ mit ihren Unterteilen „Allgemeine Glaubenslehre oder idealer Universalismus“ und „Symbolischer Particularismus oder von der Theokratie“ hat er einen Abschnitt „Offenbarungslehre“ vorangestellt, sondern ganz so dann auch der „Lehre des Judentums“, der „Lehre Jesu“ und der „Lehre der Apostel“. Hier wird beim Hebraismus gezeigt, wie die Offenbarungen Gottes, die von der „religiösen Erkenntnis und Begeisterung“ als „Äußerung des göttlichen Geistes“ verstanden werden (§ 85), ihre Geschichte haben: Von der Schöpfung geht es über den „Bund der Versöhnung“ nach der großen Flut, über Abraham, Jakob, die Bedrückung in Ägypten und die folgende Befreiung, die Landnahme, Davids Königtum zum großen Abfall, zum Untergang des Staates und der auf Zukunft wartenden Hoffnung. Das „Judentum“, das verstanden wird als „die verunglückte Wiederherstellung des Hebraismus und die Mischung der positiven Bestandteile desselben mit fremden mythologisch-metaphysischen Lehren, worin ein reflectierender Verstand, ohne lebendige Begeisterung des Gefühls, waltet: ein Chaos, welches eine neue Schöpfung erwartet“, reicht nach der „Offenbarungslehre“ zeitlich vom Erlöschen der Prophetie zu → Philo, → Josephus, den Pharisäern und Sadduzäern. Bei der „Lehre Jesu“ wird eine solche Erstreckung unter dem genannten Stichwort nicht gezeigt (§ 230–233), während dann im Abschnitt über „Die Lehre der Apostel“ die Reihe vom Hebräerbrief über Paulus zu Johannes führt. Die Absicht, vor allem in der Schilderung des „Hebraismus“ geschichtliche Bewegung fortschreitender Offenbarung einzubringen, ist nicht zu übersehen. Sie vermag aber nicht die Darstellung als ganze zu durchdringen, was ihr neben der Kritik F. C. Baur's auch eine nachhaltig wirk-same Kritik von K. W. Stein eingetragen hat (Merk 213 f).

Man wird ähnliches von der 1836 posthum herausgegebenen *Biblichen Theologie des Alten Testaments*, dem 1. Teil einer *Biblichen Theologie* des Daniel Georg Conrad von Cölln sagen. Dieser bemängelt bei aller Anerkennung von De Wettes Leistung, daß diesen seine „philosophische Ansicht“ zu einer unzulässigen Verkürzung des in die Darstellung aufgenommenen geführt habe. „Damit aber wird der Aufgabe einer geschichtlichen Darstellung auf keine Weise entsprochen. Denn nach dieser soll gezeigt werden, was die *biblichen* Schriftsteller unter den Religionsbegriff subsumierten und was *ihnen* als religiöse Vorstellung galt, nicht aber was irgendein neuerer Religionsphilosoph unter seinen Religionsbegriff glaubt aufnehmen zu können oder von demselben ausschließen zu müssen“ (28). So ist denn die Darstellung von Cölln's materialreicher als diejenige De Wettes.

Wie jener behandelt auch er die alttestamentliche Theologie in zwei großen Abschnitten „Hebraismus“ und „Judaismus“, indem auch er nach der Übersicht über die Quellen (§ 6–10 und § 70–73) jeweils eine kurze „Übersicht der Volksgeschichte aus dem Gesichtspunkte der religiösen Entwicklung“ (§ 11–16, bzw. „Geschichte der Juden aus dem religiösen Gesichtspunkte“ § 74–77) voranstellt. Dann folgt eine kurze Zusammenfassung über den „Grundcharacter des Hebraismus“, der in der „besonderen Strenge des Monotheismus“ gesehen wird, was in 10 Punkten erläutert ist. Die dann folgenden, rein lehrhaft entfalteten Ausführungen über „das göttliche Wesen“, sein Verhalten zur Welt und über den Menschen sind unter dem Stichwort „Allgemeine Religionsbegriffe oder religiöser Universalismus“ behandelt, die spezielle Zuwendung zu den Vätern und Israel unter der Überschrift „Theokratische Religionsbegriffe oder religiöser Particularismus“. Der „religiöse Grundcharacter des Judentums“ wird ähnlich wie bei De Wette durch das Fehlen neuer Offenbarung und die Neigung zu metaphysischen Spekulationen gekennzeichnet, wobei beim palästinischen und ägyptisch-hellenistischen Judentum vor-

allem ein verschiedenes Verhältnis zum Symbolischen festgestellt wird. Auch hier wird die Darstellung nach „allgemeinen Religionsbegriffen oder religiösem Universalismus“ und „particularistischer Offenbarungslehre“ aufgedgliedert. Ein Element geschichtlicher Bewegung ist bestenfalls in der Behandlung der Propheten nach ihrer geschichtlichen Abfolge (wie sie sich jener Zeit darstellte) zu sehen. So führt von Cölln's Entwurf trotz größerer Reichhaltigkeit der behandelten biblischen Aussagen grundsätzlich nirgends über De Wette hinaus, bleibt vielmehr im Verzicht auf dessen hermeneutischen Ansatz hinter jenem zurück.

In verstärktem Maße noch gilt das von C. P. W. Grambergs *Kritische(r) Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments*.

Von der auf 4 Bände geplanten Darstellung aus der Hand des früh Verstorbenen (1797–1830) ist 1829 ein erster Teil *Hierarchie und Cultus*, 1830 ein zweiter *Theokratie und Prophetismus* erschienen. In einem eigentümlichen Schematismus werden hier zunächst 7 Perioden für die Entstehung der kanonischen Bücher des Alten Testaments und 6 für die „apokryphischen“ Bücher unterschieden, erstere von David bis zum Tode des Antiochus Epiphanes, letztere bis ins 1. Jh. n. Chr. datiert. Diese Datierung enthält nach der Ansicht Grambergs das historisch-kritische Element. Dann wird in festem Schematismus jedes der insgesamt 9 thematisch bestimmten Kapitel nach diesem Schema abgehandelt: I.1 Heiligtümer; I.2 Opfer und Gaben; I.3 Priesterschaft; I.4 Feste; I.5 äußere Gebräuche; I.6 Götzendienst; II.1 Theokratische Herrscher (hier ergibt sich die Wunderlichkeit, daß in ein und demselben, das Buch Exodus besprechenden § 3 nebeneinander Jehova und sein Stellvertreter Mose behandelt werden, während im vorhergehenden § 2 [Genesis] lediglich von den ersten Menschen, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und den antitheokratischen Ideen die Rede war); II.2 Propheten; II.3 Messianische Hoffnungen. Der Schematismus, in welchem zudem die einzelnen Bücher immer als geschlossene Einheiten behandelt und der jeweiligen Zeitstufe zugeschlagen werden, bringt natürlich eine Fülle von Überschneidungen und Zerreißen von Zusammengehörigem mit sich. Der Verfasser ist aber von dieser Einteilung trotz der Kritik, die Gesenius in seiner Vorrede zum 1. Band an diesem Verfahren geübt hat, auch im 2. Bande nicht abgegangen. Das Lob von Gesenius findet dagegen das „rein objectiv(e)“ Verfahren Grambergs, der sich „jeder fremdartigen Beimischung, welcher Art sie auch seyn möge“, enthält und sich strikte auf die „Darlegung des auf philologischem Wege ermittelten religionsgeschichtlichen Gehalts der einzelnen Bücher“ (I, S. IX) beschränkt. In eben dieser Beschränkung auf das „Historische“, wie Gramberg es versteht, und der Vermeidung des Fehlers, „in die Bibel hineinzutragen, was nicht in ihr liegt“, eines Fehlers, dem De Wette durch die Unterlegung der „Grundsätze einer bekannten neuern Philosophenschule“ erlegen sei (II, S. IV), steckt das Pathos dieser materialreichen, aber auf jede hermeneutische Erwägung verzichtenden Darlegung der „Religionsideen“ des Alten Testaments. Hier ist nur „interpretatio“, keinerlei „comparatio“, um Gabler's Begriffe zu gebrauchen.

1.3. Ein radikales Gegenstück dazu bildet die wenige Jahre später erschienene Darstellung von Wilhelm → Vathe: *Die Biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. I. Die Religion des Alten Testaments*, 1835. Die geplante neutestamentliche Ergänzung dazu ist nie erschienen.

Was an dieser Darstellung sofort in die Augen springt, ist der entschlossene Zugang zur Biblischen Theologie mit den Kategorien der Hegelschen Philosophie (→ Hegel/Hegelianismus). Wie sehr diese sprachliche und gedankliche Übernahme Hegelscher → Geschichtsphilosophie Vathe's persönliches Lebensgeschick bestimmte und auch der Fachwelt zunächst den Zugang zu seinen revolutionär neuen Einsichten in die Geschichte Israels versperrte (Wellhausen allerdings schrieb am 23. 7. 1880 an den 74-jährigen: „Sie haben die Zukunft“), hat Peritt (132–152) eindrücklich dargestellt. Das Gewand philosophischer Sprachlichkeit ist für Vathe aber nicht verzichtbare, leicht abstreifbare Hülle. Sie enthält die eigentliche Hermeneutik Vathe's, die für ihn die Entfaltung der Geschichte erst zur Biblischen Theologie macht.

Anders als bei seinen Vorgängern, unter denen er De Wette in besonderer Weise als seinen Lehrer anerkennt, entfällt bei ihm das ganze hermeneutische Hilfswerkzeug der Begriffe Symbol, Mythos, Akkommodation. Es entfällt der bei seinen Vorgängern in biblizistischem Bezug auf die Aussagen der alttestamentlichen Urgeschichte meist mehr oder weniger deutlich festgehaltene Gedanke, daß am Anfang für den Menschen ein reiner Gottesglaube bestanden habe. Aus dessen Depravation heraus habe dann nach jenen Mose, oder Gott durch Mose, in Akkommodation an das damals mögliche Verstehen, in symbolischer und mythischer Verhüllung, wieder an einen reinen Monotheismus herangeführt, der dann das „Prin-

zip des Hebraismus“ darstellte. Die Unterscheidung von Hebraismus und Judaismus ist bei Vatke nicht mehr zu finden. Dafür formuliert er im Anschluß an den Gang durch die im Alten Testament erkennbare Geschichte das, was in philosophischer (die Überschrift des Buches sagt „wissenschaftlicher“) Nachfrage für deren theologisches Verständnis relevant ist, im hegelschen Dreischritt von These, Antithese und Synthese: „Gott ist bestimmt als reine Subjectivität, welche als die unendliche Macht alles Besondere als Negatives setzt, und als absolute Weisheit und Heiligkeit die Unterschiede des Besonderen zu einfacher in sich konkreter Identität zusammenschließt“ (594 f.). Man möchte hier von ferne die Begrifflichkeit von „Universalismus und Particularismus“ anklingen hören, wie sie etwa bei De Wette von grundlegender Bedeutung gewesen war. Doch steht hier alles in einem ganz anderen Zusammenhang. Das geschichtliche Geschehen, von dem das Alte Testament berichtet, und die mit diesem Geschehen verbundenen, von Mose und den Propheten vermittelten Vorstellungen sind die Entfaltung des absoluten Geistes als Offenbarung. Der Mensch aber steht in seinem erkennenden Bewußtsein dieser Geschichte nicht objektivierend gegenüber, sondern erkennt darin das Heraustreten des ewigen Wesens, dem auch sein eigenes Wesen zugehört, im dialektischen Prozeß des Ganges durch die Geschichte. „Dieser ganze geistige Prozeß bildet eben sowohl das Selbstbewußtsein Gottes im Geiste des Menschen, als umgekehrt das Selbstbewußtsein des Menschlichen Geistes in Gott; denn das Selbstbewußtsein setzt den Unterschied des Bewußtseins und seines Gegenstandes und eben so die Identität beider voraus“ (19). Nach diesem Identitätsdenken sind „die verschiedenen Stufen der Religion ebensovielen Entwicklungsstufen des Bewußtseins“ (100). Dieser Prozeß treibt auf das letzte Ziel der vollen Einheit zu, das im Christentum erreicht wird. Hier „ist der Begriff der Religion vollständig zur Idee realisiert, und diese Religion selbst ist daher die absolute“ (101).

Unter dieser hermeneutischen Sicht werden nun die Aussagen des Alten Testaments geschichtlich durchgegangen, wobei Vatke in Vorwegnahme der Graf-Wellhausenschen Theorie (→ Graf, K. H., → Wellhausen, J.) das „Gesetz“ den Propheten folgen läßt, im Gefolge der kritischen Einsichten De Wettes die Chronik (→ Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk) in die Spätzeit rückt und → Psalmen und Weisheit (→ Weisheitsliteratur) den Propheten nachordnet. Es ist das hegelsche Prozeßdenken, das Vatke in Verbindung mit der kritischen Musterung der alttestamentlichen Texte dazu führt, die Propheten der Gesetzgebung im → Pentateuch vorzuordnen, weil man bei ihnen den eigentlichen Kampf um die Durchsetzung der Theokratie vor Augen hat. Bei ihnen ist „die Unruhe des Strebens und Schaffens, die Macht des göttlichen Geistes . . . im Pentateuch die Ruhe des Resultats, die einfache Selbstgewißheit, welche den Kampf überwunden hat“ (481 Anm. 1). Geschichtliche Erfassung und gültige innere Sinngebung haben sich bei ihm in seiner, das Gesamte der alttestamentlichen Aussagen umfassenden Sicht von dem im Christentum zu seiner Vollendung gelangenden Prozeß des Zu-Sich-Kommens des Geistes zu einer unlöslichen Einheit verschmolzen. „Wahre“ und „Reine“ Theologie sind darin verschmolzen.

In seiner frühen, rechtshegelianischen Phase veröffentlichte auch Bruno → Bauer, der in Berlin bei Marheineke und Vatke gehört hatte, 1838 in 2 Bänden seine *Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*, die in der weiteren Forschung allerdings wenig Nachhall gefunden hat.

1.4. Vates eigentlicher Gegenspieler, der es verhindert hat, daß dieser in Berlin oder dann in Königsberg, wohin Minister von Altenstein ihn berufen wollte, ein Ordinariat erhielt, ist Ernst Wilhelm → Hengstenberg gewesen, der als Leiter der neu begründeten *Evangelischen Kirchenzeitung* durch mehr als 40 Jahre hin als Vorkämpfer kirchlicher Orthodoxie großen Einfluß ausgeübt hat. Sein 1829–1835 in drei Bänden veröffentlichter Hauptbeitrag zur alttestamentlichen Theologie war seine *Christologie des Alten Testaments*, deren Titel sein Programm enthält. In strenger Behauptung der „Offenbarung“ der Schrift sucht er die Testamente wieder einander möglichst anzunähern. In entschlossener Wendung gegen die geschichtliche Kritik spürt er allenthalben das „Messianische“ im Alten Testament auf,

was von der Sache her dem Blick auf die Prophetie einen besonderen Vorrang gibt. Man wird danach hier nicht von einer voll ausgeführten „Alttestamentlichen Theologie“ reden können.

1.5. Bei den alttestamentlichen Theologien der Folgezeit fällt auf, wie viele von ihnen posthum erschienen sind: so die *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments* von Joh. Christian Friedr. Steudel, nach dessen Tode hg. v. Gust. Friedr. Oehler, 1840, die *Biblische Dogmatik* von Samuel Lutz, nach dessen Tode hg. v. Rudolf Ruetschi (Diestel 720 f.), des Hengstenbergsschülers H. A. Chr. Hävernick *Vorlesungen über die biblische Theologie des Alten Testaments*, hg. v. A. Hahn, 1848, die 2. Aufl. mit Anmerkungen v. H. Schultz 1863, Gust. Fr. Oehlers *Theologie des Alten Testaments*, 1873 herausgegeben von seinem Sohn H. Oehler, Ferdinand Hitzigs *Vorlesungen über Biblische Theologie und messianische Weissagen des Alten Testaments* (letzteres eine selbständige Vorlesung), 1880 hg. v. J. J. Kneucker, Eduard Riehms *Alttestamentliche Theologie*, bearbeitet und 1889 hg. v. K. Pahncke, Konstantin Schlottmanns *Kompendium der Biblischen Theologie des AT und NT*, 1889 hg. v. E. Kühn (RE³ 17,619–621), August Kayser, *Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, mit einem Vorwort 1886 hg. v. Ed. Reuss, 2. Aufl. 1894 neu bearbeitet von Karl Marti, August Dillmanns *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, 1895 aus dem Nachlaß des Verfassers hg. v. Rudolf Kittel.

Diesen posthum, z. T. als Nachbearbeitungen von Kollegheften erschienenen Darstellungen stehen als von den Verfassern selber vorgelegte Arbeiten für den Zeitraum von 1840 bis über die Jahrhundertwende hinaus lediglich gegenüber die *Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes* von Heinrich → Ewald (1871–1876) und die ungleich wirksamere, in vielen, immer neu bearbeiteten Auflagen vorgelegte *Alttestamentliche Theologie* von H. Schultz, 1869, neubearbeitet ²1878, ³1885, völlig umgearbeitet ⁴1889, ⁵nochmals leichter umgearbeitet und gestrafft ⁵1896.

Hat man in diesem Phänomen nur die späte Befolgung der Gablerschen Aufforderung zu sehen, daß sich die „Veteranen unter unseren aufgeklärten deutschen Theologen“ erst an die Ausarbeitung einer „Biblischen Theologie“ machen sollten, worüber eben mancher vorzeitig gestorben sei? Das möchte für den früh verstorbenen Hävernick (1811–1845) zutreffen, genügt aber wohl nicht zur Erklärung des Gesamtphänomens. Drückt sich darin nicht am Ende doch ein Stück Zurückhaltung im Gefolge der großen programmatischen Entwürfe so gegensätzlicher Art und zugleich die Absorbierung der Forschungsarbeit durch die in der zweiten Jahrhunderthälfte so lebhaft diskutierten Einleitungs- und Datierungsprobleme der alttestamentlichen Bücher aus (→ Bibelwissenschaft), was natürlich auch eine gewisse Verunsicherung gegenüber dem Wagnis theologischer Gesamtentwürfe mit sich bringen mußte? So hat man zwar Vorlesungen über „Theologie des Alten Testaments“ gehalten und an ihnen herumgefeilt, aber diese nicht selber als ein gedrucktes Werk weiterer Öffentlichkeit vorzulegen gewagt, sondern dieses Geschäft pietätvollen und von der Wichtigkeit der Vorlesungszusammenfassungen beeindruckten Schülern und Söhnen überlassen.

Im folgenden sollen nur die gewichtigsten Äußerungen der nachvatkeschen und -hengstenbergischen alttestamentlichen Theologien zur Sprache kommen.

Wenn der Tübinger Steudel (ein Enkel A. Bengels, von D. F. → Strauß als „verständiger Supranaturalist“ angegriffen) die Hauptteile seiner Vorlesungen überschreibt: „I. Lehre vom Menschen; II. Lehre von Gott; III. Lehre von dem zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Verhältnis“, so möchte es scheinen, als ob hier eine rein systematische Entfaltung der „Lehre“ des Alten Testaments gegeben werde. In Wirklichkeit pflegte Steudel, wie der Herausgeber Oehler in seiner Vorrede unterstreicht, der alttestamentlichen Theologie eine ausführliche Darstellung des stufenweise fortschreitenden Entwicklungsganges der alttestamentlichen Religion voranzustellen. In „grammatisch-historischer Interpretation“ (69) sollte der Sinn der einzelnen Stelle ermittelt werden, wobei keine vorgefaßte Meinung die Wahrnehmung verfälschen dürfe: „Der Supranaturalist und der Rationalist ist ein untreuer Exegete, wenn er nur seine Ansicht in die Darstellung des Schriftstellers hineinträgt“ (72).

Dabei aber ergibt sich dem Exegeten, der sich in den Geist der Schriften einfühlt: „Im Urfange legt sich das Bewußtsein Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott auf die allereinfachste Weise dar.“ So erlebt man es ja beim Kind, daß es mit beschränktem Blicke beginnt, „aber gleichsam das Fachwerk ist schon gegeben, und mit jeder Erweiterung des Blickes verbindet sich Bereicherung der religiösen Erkenntnis“ (66). Unter dieser Perspektive läßt sich im Gesamtblick auf das Alte Testament in all seiner geschichtlichen Prägung erheben, was es über Gott und den Menschen lehrt. Es ergibt sich dabei, wie ein ausdrücklicher Exkurs am Schluß in der Ablehnung der Ansichten Schleiermachers und Marheinekes formuliert: „Das Christentum ist kraft seines geschichtlichen Zusammenhangs mit dem Judentum Fortsetzung und Vollendung des Judentums (richtiger gesagt: der alttestamentlichen Offenbarung). Während es dem Heidentum entschieden entgegtritt, ist es durch seine Eigentümlichkeit dem Judentum aufs nächste verwandt“ (542).

Der Tübinger Gustav Friedrich Oehler (1812–1872), Steudels Schüler, der 1845 mit *Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments* hervorgetreten war, handelt in seiner 1873 posthum publizierten, wirkungsvollen *Theologie des Alten Testaments* (1891 in 3. Auflage gedruckt) in 3 Hauptteilen von Mosaismus, Prophetismus und alttestamentlicher Weisheit. Er bietet einen im Lauf der zehnmöglichen Abhaltung der Vorlesung geschlossenen ausgearbeiteten Entwurf. Er hat für sein Verständnis des Alten Testaments starke Impulse nicht nur von →Bengel, dessen *ordo temporum* auch das Alte Testament umfaßt („*Gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur*“, 47 Anm. 3 aus Bengels *Gnomon* zitiert), sondern auch von der Erlanger Theologie J. Chr. K. von →Hofmanns empfangen. An dessen *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testament* (1841) anerkennt er, daß dieser anders als Hengstenberg „die fortschreitende Verknüpfung der Weissagung mit der Geschichte ins Licht gestellt“ hat, wobei allerdings „dem Offenbarungswort einseitig eine sekundäre Stellung zur Offenbarungsthatigkeit gegeben wird“, eine Schwäche, die dann aber durch Hofmanns „Schriftbeweis“ wieder berichtigt worden sei (56). So geht es denn Oehler, wie er im Vorwort bei der Eröffnung seiner letzten Vorlesung am 21. Oktober 1870, welche das Kriegsgeschehen jenes Jahres widerspiegelt, sagt, darum, die „große göttliche Heilsoökonomie . . . ein unum continuum systema, wie sich Bengel ausdrückt“, den „Organismus göttlicher Thaten und Zeugnisse, der, in der Genesis anhebend mit der Schöpfungs- that, stufenweise fortschreitet zu seiner Vollendung in der Person und in dem Werke Christi, und seinen Abschluss finden wird in dem neuen Himmel und der neuen Erde, auf welche die Apokalypse hinweist“ (2), zu sehen. In diesem Kontext will nun auch die biblische Theologie verstanden werden, in welcher hinter ihre Unterscheidung von der Dogmatik wie auch hinter die klare Scheidung der Testamente (gegen Hengstenberg) nicht mehr zurückgegangen werden kann. Biblische Theologie will historisch-genetisch betrieben werden, wobei das „Historische“ in der grammatisch-historischen Exegese gründet, die ihrerseits „in die psychologische Auslegung, die auf die innern Lebenszustände des Autors zurückgeht“, einmündet. Dabei muß „dem Interpreten der Geist, der in den heiligen Schriftstellern waltet“, sich selber bezeugen, „so dass er vermöge eigener Erfahrung fähig ist, die inneren Erfahrungen jener zu verstehen“ (63). So bringt sich das historisch Eruierte und Gewertete im Hörer zu Geltung.

In der Durchführung der eingangs erwähnten drei Teile der Darstellung beansprucht der „Mosaismus“, der erst „die Geschichte der Offenbarung von der Schöpfung bis zur Ansiedlung des Bundesvolkes im heiligen Lande“ (72–130) und dann „die Lehren und Ordnungen des Mosaismus“ (131–564) behandelt, mehr als die Hälfte des Raumes der Darstellung. Die Vatesche Bestreitung der *lex ante prophetas* ist hier nicht akzeptiert, sondern die ganze Gesetzgebung von Ex bis Dtn dem „Mosaismus“ zugerechnet. Die Antithese Universalismus/Partikularismus taucht nicht auf, da sie in Oehlers Konzept dogmatisch keinen Raum mehr haben kann. Wohl aber meint man einen Nachhall dieser Sicht noch darin erkennen zu können, daß beim „Mosaismus“ die Lehre von Gott (131–226) so vorangestellt wird, „dass erhellt, wie in der mosaischen Idee Gottes sein theokratisches Offenbarungsverständnis wurzelt“, und die Lehre vom Menschen (226–273) so, „dass erhellt, wie in der Idee des Menschen die Voraussetzung für das Bundesverhältnis gegeben ist, in welches Gott zu ihm treten will“ (131). Auf diese vorausgenommene „Lehre“ und „Idee“ folgt dann (273–564) die gewichtige Entfaltung dessen,

was die frühere Zeit das Partikulare genannt hatte: „Der Bund Gottes mit Israel und die Theokratie“. Nach einer Beschreibung des „Wesen(s) des Bundes“ (273–315) wird (315–564) die „Theokratie“ in ihrem Organismuscharakter und ihren Rechtsverhältnissen, ihrem Kultus und ihren heiligen Zeiten dargestellt. Unter dem Stichwort „Prophetismus“ wird analog (565–859) „die Entwicklung der Theokratie vom Tode Josuas bis zum Ende der alt. Offenbarung“ zunächst geschichtlich von der Richterzeit über den Staatsuntergang hinweg bis zum „Aufhören der Prophetie“ beschrieben (565–693), worauf „die Theologie des Prophetismus“ entfaltet wird (693–859). Deren Eigenart wird in der Weiterentwicklung der „Jehovaidee“ zum Gottesnamen „Jehova Zebaoth“ und der weiteren Ausbildung der Angelologie, in einer vertieften Auffassung des „religiös-sittliche(n) Verhältnisses des Menschen zu Gott“, der Lehre von Sünde und Gerechtigkeit, sowie der Kulminierung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott gesehen. In der neuartigen prophetischen Offenbarung und Weissagung, die aber als Fortsetzung der mosaischen Lehre über die göttlichen Offenbarungsformen zu sehen ist, bildet „der Gang des Reiches Gottes“ den wesentlichen Inhalt der Weissagung. Es fällt auf, wie knapp der dritte Hauptteil über „Die alttestamentliche Weisheit“ (860–912), die Oehler 1854 in ihren „Grundzügen“ in einer besonderen Publikation behandelt hatte, zu Ende behandelt wird. In ihr sieht Oehler nun den Erkenntnistrieb des Menschen am Werk – einen Erkenntnistrieb, der aber im Unterschied zur griechischen Philosophie „von einer supernaturalistischen Voraussetzung“ (861) ausgeht. „Von der Erkenntnis der Zweckmäßigkeit der theokratischen Ordnung schreitet nun der Geist fort zu dem Gedanken einer alles umfassenden und beherrschenden Zweckordnung“ (864). Es entsteht dabei „der Gedanke der göttlichen Weisheit als des Weltprinzips und dieses ist eben das objektive Prinzip der Chochma“ (865). Die Nachordnung des Hauptteils über die Weisheit ist also anders als bei Vatke und dann der Wellhausenschen Schule nicht mehr chronologisch gemeint wie die Nachordnung des „Prophetismus“ hinter den „Mosaismus“. Vielmehr setzt er die Entstehung der Weisheit nach 1 Reg 5 in die Zeit Salomos, hält aber fest: „Das Gebiet der alt. Chochma ist von dem des Gesetzes und der Prophetie verschieden, es erstreckt sich nicht auf die theokratischen Ordnungen und Führungen“ (612). Das in jüngster Zeit virulent gewordene Problem der Zuordnung der Weisheit in einer alttestamentlichen Theologie zeichnet sich hier schon von ferne ab.

Daß eine alttestamentliche Theologie neben dem, was im Alten Testament über Gott und den Menschen gesagt ist, auch die geschichtliche Bewegung, welche die Aussagen in Bewegung hält, zu Gehör bringen müsse, darüber ist im 19. Jh. im allgemeinen ein Einverständnis erreicht worden. Immer nachdrücklicher aber hat sich im letzten Viertel desselben im Gefolge der Reuss-Graf-Wellhausenschen Arbeit die auch für eine Darstellung der „Theologie“ nicht unerhebliche Frage *Prophetiae ante legem?* in die Diskussion eingedrängt.

1.6. Man findet von dieser Diskussion noch nichts in Heinrich →Ewalds *Biblische(r) Theologie* (1871–1876), die R. Smend unter dem Zusatz „Hinweis auf ein vergessenes Buch“ neu in Erinnerung gerufen hat. In ihr wird nochmals der Versuch einer beide Testamente umfassenden Darstellung gemacht. In der Entfaltung derselben, die nach Ewald drei Teile: eine Lehre vom Worte Gottes, eine Geschichte Israels und das System der Biblischen Theologie zu enthalten hat, ist der mittlere unter Hinweis auf die früher von ihm separat veröffentlichte Geschichte des Volkes Israel weggelassen. Die geschichtlichen „Stufen der Offenbarung“ werden aber in der Entfaltung der biblischen Lehre, die er in der Vielfalt biblischer Aussagen findet und die in Christus ihren Orientierungspunkt hat, immer vorausgesetzt. Seine hermeneutische Sicht der Einheit in der Vielfalt mag durch ein Zitat illustriert sein: „Stimmt der gesamte Inhalt und zweck der Bibel in gewissen der zahl nach wenigen aber der bedeutung nach allumfassenden und unveränderlichen grundwahrheiten überein, so verhält sich dieses ganze bunte farbenspiel der vielen wechselnden aussprüche zu ihnen nur wie die strahlenbrechung des reinen sonnenlichtes; und jeder strahl kann uns zu diesem großen lichte zurückführen“ (Smend 183). Durch den „Geist“, welcher Begriff bei Ewald keine scharfe Eindeutigkeit zeigt, kann Vergangenes, so verschiedenartig es an je seinem Orte sein mag, verbunden und gegenwärtig werden.

Auch die in ganz anderer Weise eigenwillige Theologie von Ferdinand Hitzig von 1880, in der auf einleitende Ausführungen über „das Prinzip der Religion des Alten Testaments“ die zwei Hauptteile: „Allgemeine (d. h. universal gültige) Glaubenslehre“ und „der Partikularismus“, der in der alttestamentlichen Theokratie vorliegt, folgen, läßt noch nichts von der erwähnten zeitgenössischen Debatte erkennen.

Dagegen befindet sich die 1889 herausgegebene *Alttestamentliche Theologie* von Edu-

ard Riehm (1830–1888) in einer behutsamen Auseinandersetzung mit den neuen Thesen, denen sie sich aber nicht anschließen kann. Eigentümlich ist dieser Darstellung, daß ein „Erster grundlegender Teil“ „Das eigentümliche Wesen der ATL Religion im Vergleich mit anderen Religionen“ behandelt, während dann ein „Zweiter (ausführender) historischer Hauptteil“ von Mosaismus, Prophetismus und Judaismus handelt. Die hier thematisierte Vergleichung von Unterschied und Gemeinsamkeit mit den übrigen Religionen des Altertums fehlte schon einigen älteren Darstellungen nicht. Man vergleiche etwa den ausführlichen Titel der früher erwähnten Theologie von Phil. Chr. Kaiser, 1813–1821. War aber dort das Absehen im Sinne des Rationalismus auf den Nachweis einer „universalen Religion“ gerichtet, so geht es bei Riehm um den religionsgeschichtlichen Vergleich. Darin kündigen sich Fragestellungen des 20. Jh. an.

Auch das 1895 herausgegebene *Handbuch* von August Dillmann entfaltet seinen „Zweiten geschichtlichen Teil“ (70–202) unter Ablehnung der Wellhausenschen Thesen und gestaltet von den traditionellen geschichtlichen Voraussetzungen her den umfänglichen dritten „Lehrteil“ (203–544).

Nähere Beachtung sei hier dem „Ersten vorbereitenden Teil“, der „Allgemeines über Wesen und Charakter der ATL Religion“ sagt (25–74), geschenkt. Unter Ablehnung der älteren Bezeichnungen des „Monotheismus“ als des Prinzips der alttestamentlichen Religion sieht er, über die Hegelsche Bestimmung als „Religion der Erhabenheit“ hinausgehend, im Gott des Alten Testaments den „Heiligen“ (vgl. dazu später Joh. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*, 1931). Von hier aus ist dann auch der Monotheismus, die Ausklammerung des Mythologischen, die scharfe Ablehnung jedes Dualismus, die Rede vom Schöpfer, die „tiefethische Natur- und Geschichtsanschauung“ zu verstehen. Die Tatsache, daß die geschichtlich lebenden Menschen in „Unkenntnis des göttlichen Willens ... dem sinnlichen, widergöttlichen Lebenstrieb anheimgefallen“ sind (33), bringt es aber mit sich, daß das echte Wissen um Gott auf dem Wege geschichtlicher Stiftung begründet wird, was wiederum eine gewisse Beschränktheit und Unvollkommenheit des Gottesverhältnisses Israels, das in seiner „Naturbestimmtheit“ durch eine Menge von Gesetzen angeleitet werden muß, mit sich bringt. So wird seine Religion, nicht erst nach dem Exil, sondern von Anfang an, zur Gesetzesreligion, der dann auch der Charakter der Äußerlichkeit anhaftet. Auch die ihm gegebenen Heilsgaben sind „durch sinnliche Zeichen vergewissert, an gewisse Örtlichkeiten gebunden“, von Priestern als einer besonders heiligen Klasse vermittelt (36). Im Heiligungswillen Gottes aber liegt zugleich eine treibende Kraft. Das verheißende prophetische Element treibt durch die Katastrophe des Zusammenbruchs zur Erwartung einer Erweiterung des nationalen Gottesstaates zu dem alle Völker umfassenden Gottesreich.

In der Selbstmitteilung der göttlichen Liebe in Christus „sind nun auch alle wahren und bleibenden Elemente der ATL Religion positiv zusammengefaßt, vollendet mit enthalten“, indem sich deren ganze Aussagen „als Vorbereitungen auf jenes Ziel hin“ erweisen. Zugleich aber ist „in der NTL Religion doch etwas wesentliches Neues erschienen“ (44). Den heidnischen Religionen dagegen, deren „Gottesbegriff ... sich von der Natur noch nicht losgerissen“ (46) hat, die als „bloße Volksreligionen“ (47) eine andere Form der religiösen Gemeinschaft zeigen und vor allem den „eigentümliche(n) ethische(n) Charakter“ (48) des Alten Testaments nicht aufweisen, steht die Religion des Alten Testaments ferner. Zwar verraten noch manche Reste, daß sie „bei ihrer Stiftung in ein bisher mit den übrigen heidnischen Völkern verwachsen gewesenes, den sinnlichen Eindrücken noch nicht entwachsenes, in den kindlichen Vorstellungen des Altertums befangenes Volk eingeführt“ wurde (50 f.). Zum Verständnis dieser Religion genügt weder der Hinweis auf den ägyptischen Monotheismus, noch der Gedanke einer natürlichen Evolution aus einer niedrigeren Stufe (Vatke), noch der Hinweis auf natürliche Anlagen des semitischen Volksstammes, sondern allein der Glaube an einen Vorgang der Offenbarung, in der Gott „die Unbefriedigtheit durch das Endliche“ (62) angeht. „Sie (d. h. die Offenbarung) hört auf, sobald die rechte, volle Gotteserkenntnis, die rechte Religion, die Kraft der vollen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch erreicht ist“ (65). Es ist der Vorzug Israels, daß in ihm dieser Vorgang zu seiner Vollendung gelangt und daß es nicht wie die heidnischen Völker, wenn es auch nicht bei diesen allen zur gleichen Zeit geschehen ist, „aus der Pflege der rechten Gottesoffenbarung herausgesunken“ ist (70).

1.7. Wie sehr sich durch die Graf-Wellhausensche Vorordnung der Prophetie vor das Gesetz dann auch die Darstellung der alttestamentlichen Theologie verändern mußte, ist am eindrücklichsten an den Wandlungen der in 5 Auflagen erschienenen *Alttestamentlichen Theologie* von Hermann Schultz zu sehen. Zwischen dem Erscheinen der 1. (1869) und 2. Auflage (1878) war 1875, noch vor der *Geschichte Israels* von Wellhausen (I 1878), *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israeliti-*

schen Religion von Bernhard → Duhm erschienen. Ihre Ausführungen sind, wie der erste Satz ihrer Prolegomena feststellt, „inductiver, nicht didactischer Natur; sie gehen also nicht von irgend welchen theologischen oder religionsphilosophischen Voraussetzungen über die israelitische Religion und ihre Entwicklung aus“ (1). Vielmehr soll allein der Gegenstand für sich selber reden. Hier nun zeigt sich, daß die Propheten nirgends die Gesetzgebung der mittleren Mosebücher voraussetzen. Im Gefolge der Grafschen Einsichten ergibt sich, daß „die Theologie der Propheten als die Grundlage der innern Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion zu betrachten“ ist (24). So wird denn nun auch innerhalb der Prophetie differenzierend durch die assyrische, die chaldäische und die persische Periode hin das Bild der einzelnen Schriftpropheten entworfen. Wenn dann auch den zwei ersten dieser drei Epochen noch je ein Abschnitt über „die gemeinsamen Grundgedanken“, der beidemale die Untertitel „der Prophet“ und „das Volk Jahves“ enthält, vorangestellt wird, so zeigt doch näheres Zusehen, daß auch diese „Grundgedanken“ nicht mehr im Sinne der älteren „Lehr-Theologien“ verstanden sind. Schon hier kommt das Individuelle der einzelnen Propheten zur Sprache. Die Formel, in der „der ganze Inhalt der prophetischen Religion vollkommen ausgedrückt“ wird, lautet in Vorwegnahme der bekannten Wellhausenschen Formel (die Duhm in Wellhausens Kolleg gehört haben könnte): „Israel das Volk Jahves und Jahve der Gott Israels“ (96).

Schultz hatte der 1. Auflage seiner Theologie nach einer „Einleitung in die Biblische Theologie überhaupt“ (1–45), und einer „Einleitung in die alttestamentliche Theologie besonders“ (45–85) einen ersten großen Hauptteil „Mosaismus“ folgen lassen (86–480), in dem er in der Schilderung der „religiösen Grundthatsachen dieser Zeit“ die mittelpentateuchischen Aussagen noch voll als mosaisch ansprach. Ein zweiter Band behandelte dann (1–270) die „prophetische Periode“ und mündete in einen knappen 3. Hauptteil „Levitisches“ (271–339) aus. Die 2. und unveränderte 3. Auflage (1878; 1885), die in ihrem Vorwort u. a. auf die Arbeiten von Kuenen, Duhm, Wellhausen hinweist und offen die neue Überzeugung bekennet, „daß die Trennung des Mosaismus und Prophetismus bei der Darstellung des religiösen und sittlichen Materials nicht wohl haltbar sei“ (V), läßt zwar die Einleitung fast ganz unangestastet, stellt dann aber in einem ersten Hauptteil „Die Entwicklung der Religion Israels bis zur Zeit Esras“ (81–186) und „Die Träger der religiösen Geschichte Israels“ (187–278), unter denen die Propheten den Hauptanteil einnehmen (187–253), dar, um in einem zweiten Hauptteil „Das Heilbewußtsein Israels am Ende der prophetischen Zeit“ (278–439), im 3. Hauptteil „Die religiöse Weltanschauung Israels am Ende der prophetischen Zeit“ (440–758) darzustellen. Ein bloß mehr als „Anhang“ bezeichneter Schluß schildert „Die Entwicklung der alttestamentlichen Religion zum Judentum. Levitisches“ (759–831). Die 4. und 5. völlig umgearbeitete Auflage zeigt dann ein völlig verändertes Gesicht. Nicht nur ist die Einleitung wesentlich gestrafft und auf die Einleitung „in die biblische Theologie überhaupt“ und eine solche „in die alttestamentliche Theologie besonders“ verzichtet, sondern es folgt im 1. Hauptteil eine Religionsgeschichte Israels (5. Aufl. 59–309) von den vormosaïschen Ursprüngen bis hinunter in deren Ausgänge und die „Besondere(n) Erscheinungen der letzten Zeit des Alten Testaments, die vorwärts weisen“ (297–309). Ein 2. Hauptteil handelt (310–643) vom „Heilbewußtsein der Gemeinde des zweiten Tempels“ (310–385) und der „Religiösen Weltanschauung“ (385–643). Hier geht es um „Gott und Welt“ (385–492), „Mensch und Sünde“ (492–562) und die „Hoffnung Israels“. Die „Hoffnung der mosaïschen Zeit“ kommt dabei auf ganzen 12 Seiten zur Sprache (562–574), während das Hauptgewicht auf der „Hoffnung der prophetischen und levitischen Zeit“ (574–643) liegt. Die Darstellung macht auch in dieser Letztfassung noch keinen voll ausgewogenen Eindruck. Es ist aber deutlich erkennbar, wie die zwei verschieden strukturierten Teile einer „Religionsgeschichte“ und eines versuchten systematischen Auftritts, der die alte Vorstellung eines auf den mittelpentateuchischen Aussagen ruhenden „Mosaismus“ im Grunde ganz preisgegeben hat, nebeneinander zu treten beginnen. Es ist in diesem Zusammenhange vielleicht doch auch für die anhebende Wandlung symptomatisch, daß der Abschnitt der Einleitung, der noch in der 3. Auflage die Überschrift trug „Die religionsphilosophischen Auffassungen der alttestamentlichen Religion“ (40), in der 4. und 5. Auflage bei im großen Ganzen ähnlicher Ausföhrung die Überschrift bekommen hat „Die Religion des A. T. im Zusammenhange der Religionsgeschichte“ (23).

1.8. Die Zukunft gehört nun offenkundig der Beschreibung der differenzierten Religionsphänomene in geschichtlicher Abfolge, bei der die Frage nach einem Gesamtverständnis zu verkümmern beginnt. Das Pendel schlägt kräftig nach der Seite der (geschichtlich) „Wahren Theologie“ aus – die Frage der „Reinen Theologie“ tritt zurück.

Darüber darf nicht hinwegtäuschen, daß auch etwa Bernhard Stade seine Darstellung

der *Religion Israels und . . . Entstehung des Judentums* 1905 noch als 1. Teil der *Biblischen Theologie des Alten Testaments* bezeichnet. Der 1911 von Alfred Bertholet bearbeitete 2. Teil, der *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi* behandelt, bezieht ungeachtet der Gesamtüberschrift des Buches auch das nach-alttestamentliche apokryphe Schrifttum und die jüdischen Parteiengruppen der Zeit Jesu mit ein. Eine noch vollständigere Verfremdung der „Theologie“ zur rein geschichtlich aufgezogenen Religionsgeschichte läßt sich auch von der 1911 (durch den Sohn Karl Kautzsch) posthum veröffentlichten *Biblischen Theologie* von Emil Kautzsch aussagen. So konnte es nicht ausbleiben, daß die ungemäß gewordene Bezeichnung schließlich offen abgeworfen wurde. Hatte 1886 die durch Ed. Reuss posthum herausgegebene *Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung* von A. Kaiser auch in der 2., durch Karl Marti bearbeiteten Auflage noch die Bezeichnung „Theologie“ beibehalten, so hat Marti in der 3. verbesserten Auflage den Titel geändert und das nochmals (weniger eingreifend) überarbeitete Buch 1897 unter dem Titel *Geschichte der Israelitischen Religion* ausgehen lassen. So schreibt auch Rudolf Smend, der Freund Wellhausens, 1893 ein *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1899), Karl Budde 1900 *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung* (3. Aufl. *Die altisraelitische Religion*, 1912), Gustav Hölscher 1922 eine *Geschichte der altisraelitischen und jüdischen Religion*. J. Wellhausen selber hat seine Sicht der *Israelitisch-jüdische(n) Religion* in knapper, aber eindrücklicher Zusammenfassung 1905 in Hinneberg's *Kultur der Gegenwart* 1/4, 1–38 dargestellt (abgedr.: *Grundrisse zum AT*, 1965 [TB 27] 65–109).

1.9. Die Auflösung der Darstellung von Israels Glauben, wie er sich im Alten Testament niedergeschlagen hat, in eine „Israelitische Religionsgeschichte“ konnte aber, so sehr hinter die Erkenntnis der echten Geschichtlichkeit und auch der geschichtlichen Bewegung der einzelnen alttestamentlichen Aussagen nicht mehr zurückgegangen werden kann, doch auf die Dauer nicht voll befriedigen. Die Krise des Historismus, in welcher sich über der immer differenzierteren Erkenntnis geschichtlicher Bewegung und dem Hinzutreten neuer religionsgeschichtlicher Aspekte durch die „religionsgeschichtliche Schule“ auch im Bereich des Glaubens gebieterisch wieder die Frage nach dem im Strom geschichtlichen Wandels Gültigen erhob, mußte auf die erneute Frage nach der Möglichkeit der Darstellung einer alttestamentlichen Theologie führen. Dazu drängte auch die einfache Wahrnehmung an den Texten des Alten Testaments selber, das auch in seinen jüngeren Zeugnissen den Anspruch erhebt, von dem einen, selbigen Jahwe zu reden, den Israel von seinen Anfängen her kennt.

So sind denn neue Versuche gemacht worden, unbeschadet dessen, was eine „Religionsgeschichte des Alten Testaments“ von einem wie immer bestimmten Religionsbegriffe her über den geschichtlichen Weg alttestamentlicher Gott- und Weiterfassung erkannt hatte, doch wieder nach einer „Theologie“ des Alten Testaments zu fragen.

Das schien zunächst nur so möglich, daß man neben eine Darstellung des geschichtlichen Weges die zweite Darstellung dessen, was an „religiösem Gehalt“ zusammenfassend zu erheben war, stellte. So ließ Eduard König auf seine *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 1912 (3^{te} 1923) 1922 eine *Theologie des Alten Testaments* folgen. Deutlicher noch verklammerte Ernst Sellin die zwei Teile unter dem Gesamttitel *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. I. Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte; II. Theologie des Alten Testaments*, 1933. Im Vorwort zu der schon 1936 notwendig gewordenen 2. neubearbeiteten Auflage bemerkt Sellin: „Es ist wohl ein Zeichen der Zeit – und m. E. kein gerade unerfreuliches –, daß diese zweite Hälfte meiner Alttestamentlichen Theologie, die eigentliche Theologie des Alten Testaments, eher vergriffen ist als die erste, die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte“. Hier wird, nun erneut unter dem alten Stichwort „Lehre“, in 3 Hauptteilen von Gott, seinem Verhältnis zur Welt, vom Menschen, der Sünde des Menschen, dem göttlichen Gericht und göttlichen Heil gehandelt.

Die posthum durch G. von Rad 1950 herausgegebene umfängliche *Theologie des Alten Testaments* von O. Procksch bindet die beiden Teile nach einer kurzen Einführung (Theolo-

gie der Geschichte, Theologie des Alten Testaments, Geschichtstheologie und Religionsgeschichte, Geschichte des Themas 1–47) noch enger unter den beiden Stichworten „Geschichtswelt“ (48–419) und „Gedankenwelt“ (420–712) zusammen. Redet der 1. Teil von den drei Geschichtsphasen: altprophetische Zeit, Königszeit, Kirchenstaat, so der 2. in zukunftsweisender Anlage (s. u. Eichrodt) von: Gott und Welt, Gott und Volk, Gott und Mensch. Bei aller Anerkennung der „gewaltigen Metamorphosen“, welche Israels Glaube, wie der erste Buchteil zeigt, durchgemacht hat, wird die Selbigkeit des einen Gottes festgehalten und dabei in entschiedener Wertakzentuierung herausgestellt: „Der Träger seiner Offenbarung ist überall der Prophet, nicht der Priester, geschweige denn der Dichter, der in jedermann steckt“ (713).

In kühnerem Vorstoß hatte schon 1936 Ludwig Köhler auf die Beigabe einer „Religionsgeschichte“ ganz verzichtet und zur Rechtfertigung seiner *Theologie des Alten Testaments* (*1966 besorgt von K. Elliger) einleitend gesagt, daß ein Buch diesen Titel tragen dürfe, „wenn es eine durch ihren Inhalt gerechtfertigte, in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können“ (V). Ausdrücklich wird festgestellt, daß die literarische und historische Kritik wie auch die religionsgeschichtliche Vergleichung vorher ihren Dienst getan haben müssen, bevor man an die Aufgaben einer Theologie gehen kann. Den Aufriß einer solchen kann das Alte Testament selber nicht geben. So „muß man ihn von außerhalb her entlehnen“, wobei aber weder das Neue Testament noch die systematische Theologie hereinspielen dürfen. So wird denn der ganz lockere Aufriß: 1. Von Gott, 2. Vom Menschen, 3. Von Gericht und Heil gewählt. Daß unausgesprochen doch bestimmte theologische Vor-Urteile hereinspielen, wird an dieser sprachlich eindrucksvoll geschriebenen Darstellung am stärksten wohl da sichtbar, wo der Kultus unter dem Stichwort „Die Selbsterlösung des Menschen“ behandelt wird.

1.10. Viel stärker beherrschen dogmatische Prämissen die von katholischer Seite her entworfene *Theologie des Alten Testaments* von Paul Heinisch, 1940. In 5 Hauptteilen wird hier über Gott (Wesen, Eigenschaften, Vorbereitung auf das Trinitätsgeheimnis), die Schöpfung, Lebensführung, das Jenseits, die Erlösung gehandelt. Auch die unter dem Anstoß der *Encyclica Divino afflante Spiritu* verfaßte *Théologie de l'Ancien Testament* von P. van Imschoot nimmt sich in ausdrücklichem Verweis auf Sellin und Köhler vor, in 3 getrennt vorzulegenden Bänden zu handeln von 1. Dieu (et ses relations avec le monde en général et avec Israël en particulier), 2. L'homme (c'est à dire les idées de la nature et le sort de l'homme et sur ses obligations et manquements envers Dieu et le prochain ou le devoir et le péché), 3. Le jugement divin et le salut, en d'autres termes l'eschatologie générale de l'Ancien Testament (1,5). Der Verfasser hat aber nur Teil 1 (1954) und Teil 2 (1956) vorlegen können.

1.11. In alledem hat sich die in Gablers Programm vorgesehene, unverkennbar von den Aussagen des Alten Testaments selber her bestimmte Scheidung der „Reinen“ von der „Wahren“ Theologie in einer Phase vertiefter historischer Erkenntnis erneut vollzogen. Die alttestamentliche „Religionsgeschichte“ hat weiterhin Darsteller gefunden. Es seien etwa genannt: B. D. Erdmans, *The Religion of Israel*, 1947; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, 1963; Th. C. Vriezen, *De Godsdienst van Israel*, 1963; W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, 1969; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969; W. Kornfeld, *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israels*, 1970. Auch die von M. Greenberg 1960 unter dem Titel *The Religion of Israel* publizierte Übersetzung und Zusammenfassung der 1937–1956 hebräisch in Tel-Aviv erschienenen 8 Bände der großen Darstellung von Israels Glaubensgeschichte (*tôl'dôt ha'âmûnah hâisra'êlit mimmê qaedaem 'ad sôp bêt sêni*) durch Y. Kaufmann folgt dem geschichtlichen Aufriß.

1.12. Auf der anderen Seite hat die „Reine“ alttestamentliche Theologie weiter nach gemäßen Wegen der Erfassung der theologischen Aussagen des Alten Testaments und ihres Zusammenhangs untereinander gesucht. Hier ist zunächst die *Theologie des Alten Testaments* zu nennen, die Walther Eichrodt in 3 Bänden 1933 bis 1939 vorlegte (5. neubear-

beitete Aufl. von 1957, 4. neubearbeitete Aufl. der nun in einem Bande zusammengefaßten Teile 2 und 3 1961). In ihrem Aufriß (1. Gott und Volk; 2. Gott und Welt; 3. Gott und Mensch) meint man bei dem von →Erlangen herkommenden Verfasser die Anlage des 2. Hauptteils der (damals noch nicht publizierten, aber schon in Vorlesungen vorgetragenen) Theologie von O. Procksch wiederzuerkennen. Der tiefgreifende Unterschied zu Procksch besteht aber darin, daß hier eine Unterscheidung von Geschichts- und Gedankenwelt völlig dahingefallen ist. Und dieses nicht etwa darum, weil Eichrodt, der dann ja 1969 auch noch eine kurze *Religionsgeschichte Israels* vorgelegt hat, die historischen und religionsgeschichtlichen Fragen für unwesentlich gehalten hätte. Wohl aber bricht sich bei ihm die Erkenntnis Bahn, daß das geschichtliche Erleben Israels in den Ansatz seines theologischen Denkens primär hineingehört. So stellt er denn bewußt auch die Reihenfolge der beiden ersten Teile von Prockschs Darstellung der „Gedankenwelt“ um. Die Rede von „Gott und Volk“ hat der Rede von „Gott und Welt“ voranzugehen. In seinem Aufsatz *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?* (ZAW 47 [1929] 83–91) war er diesem Problem nachgegangen. Er nahm dort eine Äußerung Steuernagels auf, der 1925 in der Festschrift für Karl Marti (BZAW 41) unter dem Titel *Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte* im Blick auf Gablers Programmrede festgestellt hatte: „Wenn es damals notwendig war, die biblische Theologie aus den Fesseln der Dogmatik zu befreien, so gilt es heute, wie mir scheint, die alttestamentliche Theologie von den Fesseln der alttestamentlichen Religionsgeschichte zu befreien, in denen sie völlig zu verkümmern droht“ (266). Steuernagel hatte diese Forderung sowohl im Blick auf den Religionsphilosophen wie auch den Dogmatiker erhoben, die Anspruch darauf haben, vom Alttestamentler, unbeeinflusst von diesen Disziplinen, zu erfahren, was es denn nun ist um die Selbstaussage des Alten Testaments im Ganzen. Eichrodt stellt demgegenüber, beeindruckt sowohl von der →Dialektischen Theologie wie von der von anderer Seite erhobenen Forderung „pneumatischer Exegese“, die Frage an die historische Forschung, ob deren Anspruch, allein „objektive Wissenschaft“ betreiben zu können, überhaupt haltbar sei. Sowohl für das Auswahlprinzip der behandelten Stoffe wie für den perspektivischen Zielbegriff der Darstellung muß nämlich festgestellt werden, daß subjektive Entscheidungsprinzipien ins Spiel kommen. Alle Geschichtswissenschaft enthält schon ein subjektives Moment. Von der Erkenntnis dieser Tatsache aus sollte man „über die unfruchtbare Gegeneinanderstellung von Historie und intuitiver Glaubenserkenntnis“ hinwegkommen. Dem „genetischen Verstehen der alttestamentlichen Religion im Wechselspiel der geschichtlichen Kräfte“, das die Religionsgeschichte betreibt, tritt ebenso legitim die „große systematische Aufgabe des Querschnitts durch das Gewordene“ gegenüber, „durch den die großen Lebensinhalte der Religion nach ihren inneren Strukturen aufgeheilt und in ihrer Eigenart gegenüber der religiösen Umwelt . . . erkannt werden sollen“ (89).

Die alttestamentliche Theologie nun, die immer in die allgemeine Religionsgeschichte ausblicken muß, steht unter der Zielvorstellung der Lebensbewegung des Alten Testaments hin zum Neuen Testament. „Es ist der Einbruch und die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, die die beiden, äußerlich so verschiedenen Welten des Alten und des Neuen Testaments unlöslich zusammenschließt“ (1. Aufl., I, 1). So kann denn nicht eine abgelöste Beschreibung des „Wesens Gottes“ am Anfang einer alttestamentlichen Theologie stehen. Sein transitives Wesen muß von Anbeginn an zum Ausdruck kommen. In der Mitte der alttestamentlichen Aussagen steht für Eichrodt der Bundesgedanke. Darin sind Gedanken von Oehler her aufgenommen. Im →Bund wird der Tatcharakter der göttlichen Offenbarung erkennbar. „Die Idee des Gottesreiches liegt seitdem in der Luft“ (I, 8). Zugleich aber ist in diesem Schlüsselphänomen die geschichtliche Prägung alttestamentlichen Glaubens voll eingebracht. Eine kurze „Geschichte des Bundesgedankens“ zeigt zu Beginn, wie der Jahwebund bei der Begegnung mit kanaänischen Elementen in Frage gestellt wird, in dieser Auseinandersetzung aber über die vorexilische prophetische Kritik hin im Dtn, bei P und in anderer Weise bei Jer, Ez und Dtjes seine Neuprägung und bei den Letzteren auch seine Öffnung auf noch nicht Geschehenes hin erfährt. So wird weiter von den Bundessatzungen, Namen und Wesen des Bundesgottes, den Organen des Bundes, Bundbruch und Gericht und der (erwarteten) Vollendung des Bundes geredet.

Der „Gott und Welt“ überschriebene 2. Teil sucht zu zeigen, wie von diesem Ansatz her auch die Rede von den Erscheinungsformen der Gottheit, Gottes Weltkräften, Weltbild und Schöpfungsglaube,

die Stellung des Menschen in der Welt sowie die Auffassungen von Welterhaltung, von Himmels- und Unterwelt, die von Umweltvorstellungen her mitbestimmt sind, ihre spezifisch alttestamentliche Prägung erfahren. Und ganz ebenso ist dann die Rede von „Gott und Mensch“ (3. Teil), wo es nun um die Fragen von Individualismus und Kollektivismus, um die persönliche Frömmigkeitsbeziehung des Menschen, wie deren Auswirkung auf sein Handeln, um Sünde und Vergebung und „die Unzerstörbarkeit der individuellen Gottesgemeinschaft (Unsterblichkeit)“ geht, von der eingangs geschilderten Grundlage, die, wie Eichrodt in der später folgenden Auseinandersetzung mit G. von Rad nachdrücklich betont, festen geschichtlichen Grund hat, her nachgezeichnet und als Teil der großen, im Alten Testament sichtbaren „Lebensbewegung“ auf Christus hin verstanden.

In einer Auseinandersetzung mit F. Baumgärtels *Erwägungen zur Darstellung der Theologie des Alten Testaments* (ThLZ 76 [1951] 257–272) beharrt Eichrodt (Einleitung zur 5. Aufl. Bd. I, S. VI) strikte bei der „Ablehnung aller Verlockungen, sie (die alttestamentliche Theologie) in das Gebiet der normativen Wissenschaften hineingreifen zu lassen“. Er will dieses nicht als Historismus, sondern als „Neubesinnung auf das Wesen“ wahrer Geschichtswissenschaften verstanden wissen. Alttestamentliche Theologie hat eine strikt geschichtliche Aufgabe. An diesem Punkt vertritt Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1956 (deutsche Übersetzung seiner *Hoofdpijnen der Theologie van het Oude Testament* [1949, 1966]) einen entschlossen abweichenden Standpunkt. Eine alttestamentliche Theologie soll nicht phänomenologisch vorgehen, sondern, wie es O. Eißfeldt (*Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*: ZAW 44 [1926] 1–12) gefordert hatte, eine spezifisch theologische Aufgabe erfüllen und das im christlichen Glauben Gültige der alttestamentlichen Aussagen erkennbar machen (95).

So setzt Vriezen denn in einem ersten, als Prolegomena bezeichneten Teil unmittelbar mit der Frage „Christliche Kirche und Altes Testament“ ein, redet vom geschichtlichen Charakter der alttestamentlichen „Offenbarung“, welcher Begriff für ihn zentral ist, nicht im Sinne religionsgeschichtlicher Nachzeichnung der Geschichte, sondern in theologischer Erwägung, behandelt die „theologische und zeugengeschichtliche Struktur des Alten Testaments und der alttestamentlichen Schriften“, um daran Erwägungen über „das Alte Testament als Wort Gottes“ anzuschließen. Die alttestamentliche und neutestamentliche Predigt schließen sich „in einem direkt zusammen: in der Ausschau nach dem Königreich Gottes“ (88). – Im 2., die Inhalte einzeln entfaltenden Teil wird der Charakter der alttestamentlichen Gotteserkenntnis als „Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen“ bestimmt, woraufhin von Gott, Mensch, Verkehr zwischen Gott und Mensch, Verkehr zwischen Mensch und Mensch (Ethik) und Gott, Mensch und Welt in Gegenwart und Zukunft gehandelt werden kann. Alttestamentliche Heilserwartung wurzelt weder in nationalem Optimismus noch in mythischem Denken, sondern in der Wirklichkeit „des Gottes, der als heiliger Gott des Bundes dem Volk von Anbeginn verkündet war, des Gottes, der sein Werk vollendet trotz der menschlichen Sünden“. Gottes Werk geschieht in der Geschichte, die in der Eschatologie ihr klares Ziel bekommt. Prophetische Gestalten schauen dieses durch das ganze Alte Testament hin. Als Größtes schauen die Propheten „das Reich Gottes, das kommt“, und den „Knecht des Herrn, der sein Leben gibt zur Versöhnung der Sünden“ (321).

1.13. Die in ihrer Dissertationsform 1955 zunächst unter dem Titel *Les Thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament* von Edmond Jacob vorgelegte Arbeit hat in der Folge den Titel „*Théologie de l'Ancien Testament* erhalten“ (1968). Der ursprüngliche Titel bringt vielleicht richtiger zum Ausdruck, daß Jacob keine allseitig stofflich umfassende Darstellung des „Religiösen“ im Alten Testament bieten will. „Fidèle à son nom, elle (d. h. „die Theologie“) ne traitera que de Dieu et de sa relation avec l'homme et le monde. La piété, les institutions religieuses et l'éthique ne font pas partie du domaine spécifique de la théologie de l'Ancien Testament“ (26). So folgt denn auf einen ersten Hauptteil, der es mit den „Aspects caractéristiques du Dieu de l'Ancien Testament“ zu tun hat (27–95), der vom „lebendigen Gott“ als Zentrum von Offenbarung und Glauben ausgehend u. a. Namen, Manifestationen, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Treue, Liebe, Zorn und Weisheit Gottes behandelt, ein zweiter umfanglicher, „Action de Dieu de l'Ancien Testament“ überschriebener Teil (97–223). In ihm ist, nachdem die „Mittel“ göttlichen Handelns (Geist und Wort) beschrieben sind, vom Schöpfer, Natur und Bestimmung des Menschen, Herrschaft Gottes über die Geschichte, seinem Wirken in den Institutionen (Ämter, Orte) die Rede.

Ein knapperer Schlußteil stellt dann „Contestation et triomphe final de l'action de Dieu“