

dar (225–275). Jacob will dabei sichtbar machen, daß es in „présence“ und „action“ Gottes, unter welchen beiden Stichworten er auch das von ihm Dargestellte zusammenfassen kann, immer um Gottes Zugehen auf die Welt und d. h. um Geschichte und nicht um eine Erfassung Gottes in einer Ideengeschichte geht. Dabei stellt er klar heraus, daß „Geschichte“, wie er sie versteht, nicht nur die äußeren Ereignisse meint, sondern daß dabei immer zwei Elemente verbunden sein müssen: „Les faits bruts et leur interprétation“ (149). Der Glaube erkennt, daß in der Geschichte des Kommens Gottes zur Welt Gottes Plan am Werke ist. Zwei entscheidende Ereignisse, der Exodus Israels zu Beginn und der Tag Yahwes am Ende, rahmen diese Geschichte. „Entre ces deux extrêmes, il y a certes de nombreuses interventions de Yahwe mais qui toujours ne font que confirmer et expliciter la révélation initiale de l'exode ou annoncer la royauté future de Yahwe“ (155). In diesem Spannungsbogen will nun alles Einzelne, was nach seinen Teilüberschriften leicht als lehrhaft-statisch mißverstanden werden könnte, in seiner geschichtlichen Bewegtheit verstanden und dem „geschichtlichen“ Charakter auch einer alttestamentlichen Theologie Genüge getan sein. Das Gefälle hin zu den Aussagen des Neuen Testaments kommt selten offen zur Sprache, will aber in dieser Anlage durchaus mit enthalten sein.

Ganz explizit tritt diese Beziehung demgegenüber schon im Titel *A Christian Theology of the Old Testament* von George A. F. Knight, 1959, heraus, die in 4 Hauptteilen von Gott, Gott und Schöpfung, Gott und Israel und dem Eifer des Herrn („The Zeal of the Lord“) handelt, in der Darstellung aber sehr locker Bildentsprechungen zwischen alt- und neutestamentlichen Aussagen vom Alten Testament her bespricht – „a gallery of pictures“ hat ein Rezensent seine Darstellungsmethode genannt. Die Abhängigkeit der neutestamentlichen Gedankenmuster („thought-patterns“) vom Alten Testament möchte von ihm sichtbar gemacht werden. Unter der ganz bestimmten Frage nach der sich immer wieder im Geheimnis entziehenden Gegenwart Gottes unter den Menschen sucht S. Terrien unter der Überschrift *The Elusive Presence. Towards a New Biblical Theology* (1978) die Linien vom Alten ins Neue Testament hinein auszuzeichnen. Er durchmustert die Gotteserscheinungen vor den Patriarchen, am Sinai, die Gottesgegenwart im Tempel, die prophetischen Visionen, die Psalm- und Weisheitsaussagen und die Erwartungen der eschatologischen Epiphanie Yahwes bis hin zur Präsenz Gottes im „Wort“ im Alten und Neuen Testament, die in der Verklärungsgeschichte, dem Damaskuserlebnis des Paulus und den neutestamentlichen Aussagen über die Verherrlichung des Gottesnamens (dem neuen Tempel, dem Tempel des Geistes und dem Tempel „seines Leibes“) ihre Höhe erreicht. Überall handelt es sich dabei um den „*Deus absconditus atque praesens*“, der im Glauben erfahren wird. Unter bewußtem Absehen von der Existenz des Neuen Testaments findet demgegenüber John L. Mackenzie (*A Theology of the Old Testament*, 1974) die Aufgabe einer alttestamentlichen Theologie in der „Analyse einer Erfahrung auf dem Wege des Studiums der geschriebenen Berichte von dieser Erfahrung“ (29), die eine kollektive Erfahrung über 1000 Jahre von Geschichte und Literatur hin ist. Die Darstellung setzt beim Kult ein, hinter dem Offenbarung und Geschichte stehen, in der weiter die Natur (Mythologie, Schöpfung, die moralische Funktion der Natur), Weisheit, politische und soziale Institutionen besprochen werden und der Ausblick auf „die Zukunft Israels“ das Ganze beschließt. Israels Hoffnung deutet dabei auf heute noch Ausstehendes. „The hope of the Old Testament did see a future which rose above sectarianism; the fulfillment of this hope still lies in the future“ (317).

In distanzierterer Reflexion sucht R. E. Clements in *Old Testament Theology. A New Approach* (1978) der Frage nachzugehen, wie das Alte Testament wieder neue Relevanz für die Theologie gewinnen kann. Dazu ist es nötig, daß die von B. Childs, J. A. Sanders neuerdings wieder stark betonte Lesung des Alten Testaments in seiner als Kanon vorliegenden Form ernstgenommen wird. Auch ist den grundlegenden Kategorien, welche dem Alten Testament seine Einheit geben, mehr Beachtung zu schenken. So handeln denn die zentralen Artikel vom „Gott Israels“, dem „Volk Gottes“ und vor allem vom Alten Testament als „Gesetz“ und als „Verheißung“. Dabei ist zu sehen, daß das Alte Testament nicht nur im Neuen Testament, sondern ganz so im Judentum und im Islam Bedeutung gewonnen hat.

Diese Wirkungsgeschichte will beachtet sein, wenn der Gehalt des Alten Testaments wieder ernsthaft als gewichtiges Element in die theologische Arbeit einbezogen werden soll.

In nochmals ganz anderem Zugang hat Georg Fohrer (*Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, 1972) die zentralen Aussagen des Alten Testaments mit dem Strukturbegriff der „Daseinshaltung“ zu erfassen gesucht. In der „prophetischen Daseinshaltung“ mit ihrer antimagischen personalen Prägung und der Ausrichtung auf Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft sieht er die zwei Brennpunkte der Ellipse alttestamentlicher Aussagen. Darin ist das Alte Testament auch mit dem Neuen Testament verbunden.

Die Frage nach der „Struktur“ bestimmt im Grunde auch die *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* von C. Westermann, 1978. Allerdings fordert sie nun in starkem Unterschied zu Fohrer: „Eine Theologie des Alten Testaments (kann) nicht eine gedankliche, sie muß eine Geschehnisstruktur haben“ (5). Die Dreigliedrigkeit des (deutschen) Kanons führt nach Westermann dabei auf die bestimmenden Elemente: Geschichtserzählung, in die Geschichte hinein ergehendes (prophetisches) Wort, und Antwort derer, an die die Geschichte ergeht. Verbale Strukturen müssen das Ganze bestimmen. Der „rettende Gott“ wird dabei dem „segnenden Gott und der Schöpfung“ gegenübergestellt. Ein Zwischenteil über „Gottes Gericht und Gottes Erbarmen“ führt zur Darstellung der „Antwort“ im Reden (Gebet), dem Handeln (Gebot und Kult) und der Reflexion (in Andacht, theologischer Reflexion und theologischer Geschichtsdeutung): Die Beziehung zum Neuen Testament wird dann in der Strukturanalogie auch der Christusverkündigung des Neuen Testaments zu diesen Strukturelementen des Alten Testaments gesehen. An die Neutestamentler wird die Frage gerichtet, ob „es nicht möglich ist, von einer gedanklich-begrifflichen Struktur der neutestamentlichen Theologie zurückzukehren zu einer verbalen und geschichtlichen Struktur, die darstellt, was im Neuen Testament zwischen Gott und Mensch geschieht“ (204). Es liegt auf der Linie dieser Sichten, daß auch auf die Kirchengeschichte als auf einen Abschnitt der Geschichte Gottes gewiesen wird.

1.14. Westermanns Theologie steht deutlich schon unter dem Eindruck der zweibändigen *Theologie des Alten Testaments* von Gerhard von Rad (I 1957 *1962; II 1960 *1965), von welcher die bedeutendsten Anstöße zur Behandlung der alttestamentlichen Theologie in der jüngsten Phase der Diskussion ausgegangen sind. Zwei Grundeinsichten tragen seine ganze Darstellung. Zum ersten ist es die entschlossene Abwendung von der alten *doctrina*-Auffassung der Darstellung einer alttestamentlichen Theologie. Diese hat die Aufgabe, das Selbstwort des Alten Testaments zur Geltung zu bringen. Schon in seiner früheren Arbeit *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938) hatte er sichtbar zu machen versucht, daß im Kern des Hexateuch nicht eine lehrsatzartige und auch nicht einfach eine historisch referierende Aussage stehe, sondern ein kerygmatisch gemeintes „Credo“. Dieses „kleine geschichtliche Credo“, das etwa in Dtn 26, 5–10 exemplarisch zu fassen ist, redet von der Herausführung Israels aus Ägypten, der Führung durch die Wüste und der Hineinführung ins Land bekenntnishaft und spricht darin seinen „Glauben“ aus. So hat es denn auch eine alttestamentliche Theologie nicht mit überzeitlichen Lehrgehalten über Gott und den Menschen zu tun, sondern mit der Entfaltung eben dieses Zeugnisses. Darin liegt beschlossen, daß, weil Israel seine Aussagen über Gott nicht in den zeitlos zu fixierenden Formeln einer Gotteslehre, sondern in der Form der Erzählung von Gott her erfahrener Geschichte macht, die eigentliche Form einer Theologie im Nacherzählen dieser kerygmatisch gemeinten Geschichte zu geschehen hat.

Ein Zweites muß allerdings sofort zu diesem Ersten gefügt werden. Dieses kerygmatische Nacherzählen der Geschehnisse heilvollen Gotteshandelns geschieht nun seinerseits nicht in starrer Gleichförmigkeit. Es ist selber von seinem inhaltlichen Ansatz her auch ein Phänomen der Geschichte, des näheren der Traditionsgeschichte. Jede Zeit interpretiert das geschichtliche Credo auf ihre Weise. So enthält das Alte Testament eine Mehrzahl von geschichtlichen Entwürfen solcher, immer wieder kerygmatisch gemeinter Gestaltungen nebeneinander. Von daher ergibt sich als Untertitel für die Darstellung des ersten, grundlegenden Bandes die Formulierung: „Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels“.

Da von Rad es ablehnt, im Sinne von Procksch von einer „Geschichtswelt“ zu reden, der dann die „Gedankenwelt“ gegenüberträte, stellt er, um den geschichtlichen Ablauf von Israels Geschichte doch als Hintergrund sichtbar zu machen, einen „Abriß der Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel“ (1. Aufl., I, 13–109) an den Anfang – gewissermaßen eine Geschichte der „Sitze im Leben“ für die einzelnen Traditionsausformungen. In dem dann folgenden großen Hauptteil II (111–457) folgt die eigentliche „Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels“. Nach einleitenden methodischen Erwägungen wird hier zunächst „die Theologie des Hexateuch“ unter Beachtung der verschiedenen Traditionsstufen in ihren Grundelementen behandelt, unter dem Stichwort „Die Gesalbten Israels“ die verschiedenen Traditionsstufen, die von Israels Geschichte im Lande berichten, bis hinunter zum chronistischen Geschichtswerk. Dabei stellt, wie der Titel verrät, das sich in der Davidverheißung darstellende neue Verheißungselement die Mitte dar, was dann etwa zu der Merkwürdigkeit führt, daß die „Richter“ erst hinter David, dem auch Saul vorangestellt wird, zur Sprache kommen. Unter dem Stichwort „Israel vor Jahwe“ sind Psalmen und Weisheit, bis hin zu dem unter das Stichwort „die Skepsis“ gestellten Prediger Salomos behandelt.

Wenn dann der Untertitel des 2. Bandes lautet „Die Theologie der prophetischen Überlieferungen“, so deckt dieses nur einen Teil des hier Behandelten. Nach einer Einführung über die vorklassische Prophetie werden gewichtige Erwägungen zur Schriftwerdung des Prophetenwortes, Berufung und Offenbarungsempfang, Freiheit der Propheten, ihrer Auffassung vom „Wort Gottes“ und Israels Zeitvorstellung sowie zur prophetischen Eschatologie angestellt, bevor in geschichtlicher Folge die Darstellung der prophetischen Botschaft, an welche die Apokalyptik angeschlossen wird, folgt. Dann aber folgen als gewichtiger eigenständiger Abschlußteil Erwägungen zu Grundproblemen der gesamten alttestamentlichen Theologie, zumal zur Frage des Verhältnisses zum Neuen Testament, wobei Ausführungen über „Das Gesetz“ das Ganze beschließen.

An das Erscheinen dieses in seiner Gesamtsicht neuartigen Entwurfes hat sich eine leb-
hafte Debatte angeschlossen, aus der hier nur wenige Punkte herausgegriffen werden können, die für die Gestalt einer alttestamentlichen Theologie von Bedeutung sind. Beim speziellen Problem der Beziehung des Alten Testaments zum Neuen Testament, das in seiner Verlängerung auf die Frage der Möglichkeit einer „Biblischen Theologie“ hinführt, spielt das Verständnis des „Gesetzes“ im Alten Testament zweifellos eine wichtige Rolle. G. von Rad versteht dieses (im Gefolge von M. Noth) als einen Teil der göttlichen Heilsweisung. Erst die Prophetie stößt in einer „charismatischen Neuinterpretation“ des Gesetzes das schuldig gewordene Gottesvolk aus seinen Heilstraditionen hinaus. In Jes 43,18 mit seinem „Gedenket nicht mehr des Früheren“ sieht von Rad eine grundlegende Stelle der prophetischen Absage an die alten, von ihm im 1. Bande behandelten geschichtlichen Heilstraditionen. Die Propheten kommen dadurch in ein eigentümliches Außerhalb des im 1. Band geschilderten Glaubens zu stehen. Es stellt sich hier die Frage, wie weit die „prophetische Theologie“ noch in einer traditions-
geschichtlich angelegten Theologie des Alten Testaments unterzubringen ist. Die Einordnung der Prophetie stellt auf jeden Fall einen Prüfstein für die Gestaltung jeder alttestamentlichen Theologie dar.

Ein Spezialproblem stellt die – im Aufriß der von Rad'schen Theologie nicht sichtbar werdende, wohl aber in der Durchführung spürbare – Distanzierung der →Apokalyptik von der Prophetie und deren Zuordnung zur „Weisheit“ dar. In seinem letzten großen Werk *Weisheit in Israel* (1970) führt von Rad diese These nochmals mit Nachdruck aus. Noch weitergehend wird hier die „Theologische Weisheit“ geradezu zur Verkündigerin einer eigenen „Urordnung“ der Welt, die abgelöst von der Geschichte aus den Schöpfungswerken Gottes und den Ordnungen der geschaffenen Welt als eigene Offenbarerin den Menschen liebend anspricht. So enthüllt sich von daher die Einordnung der „Weisheit“ in eine alttestamentliche Theologie, wie sich seither in manchen von anderer Seite kommenden Beiträgen deutlich gezeigt hat, als ein weiteres fundamentales Problem alttestamentlicher Theologie.

Lebhafte Angriffe hat die durch von Rad festgestellte Diskrepanz zwischen historisch eruierbarer Geschichtswirklichkeit Israels und der im Credo und seiner immer neuen Interpretation sich ergebenden kerygmatischen Nachzeichnung der geglaubten Geschichte, die von Rad zunächst jener gegenüber scharf kontrastiert hatte, erfahren. Eine Frage, die schon De Wette in anderer Formulierung gesehen hatte, taucht hier wieder auf. In der 4. Auflage seiner Theologie hat von Rad in einem erweiternden Zusatz seine Sicht verdeutlicht und der

Meinung widersprochen, daß er die kerygmatische Aussage von der geschichtlichen Wirklichkeit einfach lösen wolle. „Auch das kerygmatische Bild (und zwar auch da, wo es weit von unserem historisch-kritischen Bild abweicht!) gründet in der realen Geschichte und ist nicht aus den Fingern gesogen . . . Ja, es wäre zu betonen, daß Israel mit seinen Aussagen aus einer Tiefenschicht geschichtlichen Erlebens kommt, die für die historisch-kritische Betrachtungsweise unerreichbar ist“ (I, 120).

Besonders lebhaft ist an G. von Rad schließlich die Frage gerichtet worden, ob eine „Theologie“ des Alten Testaments wirklich geschrieben werden könne, wenn man so ausdrücklich bestreitet, daß es eine „Mitte des Alten Testaments“ gebe. In II, 376 stellt von Rad fest, daß „die Frage nach der Einheit des Alten Testaments von ihm selbst aus . . . schwer zu beantworten“ sei, „denn das Alte Testament hat keine Mitte wie das Neue Testament“. Rudolf Smend ist dieser Frage nachgegangen und hat festgestellt, daß G. von Rad verhaltener nur nach dem „für den Jahweglauben und seine Bezeugungen Typischen“ zu fragen wagt (22). In sorgfältiger Rückfrage in die Darstellungen älterer alttestamentlicher Theologien zurück hat er vorgeschlagen, im Gefolge Wellhausens (und Duhsms) die alles zusammenhaltende „Mitte des Alten Testaments“ in der Formel „Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes“ – also in dem, was dann (vielleicht erst in deuteronomistischer Zeit) als „Bundesformel“ (dazu Smends gleichnamige Arbeit ThStB) 68 [1963]) heraustritt – zu finden. Über Wellhausen hinaus führt bei ihm aber wohl die (unter Hinweis auf K. →Barth geschehene) bestimmtere Unterstreichung des Namens Gottes in dieser Formel als des eigentlich zentralen Offenbarungselementes. In anderem Zugang zur Frage hat S. Herrmann im →Deuteronomium ein „Konzentrat alttestamentlichen Denkens“ und die „Mitte biblischer Theologie“ aufzuzeigen versucht.

2. Theologisch

Die folgende Skizzierung der Theologie des Alten Testaments, die in einer lehrbuchartigen Kurzfassung vom Verfasser der vorliegenden Darstellung vertreten worden ist, meint der Frage nach der „Mitte des Alten Testaments“ nicht ausweichen zu können, möchte diese aber über Wellhausen-Smend hinaus noch schärfer akzentuiert sehen.

2.1. Recht und Nötigung, eine „Mitte des Alten Testaments“ vorauszusetzen, gibt das alttestamentliche Schrifttum selber. Durch alle seine Aussagen hin setzt dieses voraus, daß, was es sagt, im Lichtkegel des einen Gottes, der sich Israel in seinem Namen Jahwe offenbar gemacht hat, getan ist. Die Selbigkeit dieses einen Gottes ist, auch wo jüngere Zeit scheu den Namen Jahwe meidet oder in Rücksichtnahme auf die Umwelt etwa vom „Gott des Himmels“ zu reden beginnt, zweifellos vorausgesetzt. Jede alttestamentliche Theologie hat diese Behauptung der Selbigkeit des Gottes, von dem das Alte Testament zu reden beansprucht, bei aller Erkenntnis des geschichtlichen Wandels Israels, zu Gesicht zu bringen.

Es ist dabei weiter in der Darstellung einer alttestamentlichen Theologie die gewichtige Einsicht von Rads festzuhalten, daß das im Alten Testament gesammelte Schrifttum, gewiß in seinen einzelnen Teilen mit verschieden starkem Nachdruck, von diesem Jahwe nicht als von einer gegenständlichen, ein Stück „Weltanschauung“ darstellenden Größe, sondern hinweisend, zur Beugung vor ihm rufend oder nun eben „kerygmatisch“ redet. Auch da, wo geschichtlich berichtet, selbst da, wo weisheitlich über die Wirklichkeit der Welt Gottes nachgedacht wird, hebt sich „Jahwe“, sei es, daß aus gewonnener Erkenntnis heraus zuverlässig oder angesichts seiner Verhülltheit erschrocken von ihm geredet wird, immer als der heraus, auf den Gehorsam für ihn heischend hingezeigt wird. Jahwe wird so vom ganzen Alten Testament „bezeugt“.

Darüber hinaus muß mit allem Nachdruck betont werden, daß das Alte Testament von diesem Jahwe nicht als von einem irgendwann durch Menschen Gegriffenen redet, sondern als von dem, der sich in seiner Freiheit selber als der, der er ist, offenbar gemacht hat.

Die Darstellungen von E und P bringen es in Ex 3,13–15 und Ex 6,2f klar zum Ausdruck, daß der Name „Jahwe“ für Israel nicht ein ihm originär Zuhandenes, sondern ein ihm in der Selbstvorstellung Gottes Gesagtes ist. Was immer, etwa von den Solebtexten her

- oder im Rahmen der Keniterhypothese, über die geschichtliche Vermittlung des Jahwenamens an Israel geschichtlich zu vermuten sein mag – in Israel ist Jahwe als der bekannt, der sich als Jahwe in seinem Heraustreten in der geschichtlichen Führung seines Volkes diesem bekannt gemacht hat (von dem Zuvor der Vätergeschichte wird in etwas späterem Zusammenhang zu reden sein). Nur in der Anerkennung der Freiheit Jahwes, der sich selber seinem Volke gesagt hat und sich vor ihm auch weiterhin (weltweit wie im Einzelleben) erweist, kann dieser Gott bezeugt werden. Es ist bezeichnend, daß der einzige Versuch einer Sinndeutung des Namens Jahwe in Ex 3,14 auf das herrische „Ich bin, der ich bin“ hinausläuft. Diese einzige Stelle offener Reflexion über den Jahwenamen will nicht zur Spekulation über einen bestimmten Seinsbegriff (etwa „Sein“ = „Wirksamsein“ oder „Präsentsein“, „Mitsein“) führen, noch auch die Frage, ob hier „Sein“ präsentisch oder futurisch ausgesagt sei, zur Deutungskategorie gemacht sehen. Der hier verwendete hebräische Imperfekt-Aspekt, der sowohl zum Präsens wie zum Futurum hin offen ist, will Jahwe in der hier vorliegenden Redefigur als den aussagen, der das, was er ist, in freier Herrenmächtigkeit ist und es ohne Zweifel ganz so auch in alle Zukunft hinaus sein wird. Als das letztgültige Subjekt hat er sich in seinem Namen nennbar und anrufbar gemacht. Der „Name“ ist keinesfalls eine generalisierbare Deutungskategorie (etwa in der Bedeutung „Macht“, „Majestät“ o.ä.), sondern Hinweis auf den personhaft Freien und darin auch das Geheimnis seiner Person Wahrennden.
- „Name“, der unverwechselbar Personhaftigkeit in sich enthält, führt zugleich auf ein persönliches Gegenüber. So ist denn Anrufung in Lobpreis und Geschrei des Menschen zu diesem freien Herrn hin eine für das Alte Testament unaufgebbare Selbstverständlichkeit. Selbst da, wo Koh (5,1) in der Scheu vor der Ungreifbarkeit Gottes von den „wenigen Worten“ redet, die der Mensch vor Gott machen soll, und in 6,11 vielleicht verhüllt gegen die „vielen Worte“ Hiobs polemisiert, wird nicht einfach Schweigen vor dem Unfaßlichen gefordert. Das Gebet wird nicht als etwa Unmögliches in den Bereich der Kritik einbezogen. Im Psalmbuch haben wir die Fülle solchen Geschreis und Lobpreises Israels und des einzelnen Israeliten vor uns. Geschrei und Lobpreis geschehen dabei immer auf den Namen Jahwes hin und werden gewagt „um deines (offenbar gemachten) Namens willen“. Auch in allem Unfaßbaren bleibt Gott der Nennbare.
- In der gewaltigsten Offenbarungsszene, von der das Alte Testament redet, ist die entfaltete Selbstvorstellung des Gottes Israels zu hören: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt habe“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Hinter dieser Formulierung und ihrer Einordnung in den Auftakt der Sinaitheophanie steht, wann immer beides seine gegenwärtige Gestalt erhalten haben mag, für den Historiker zunächst die „Bezeugung“ jener kleinen Teilgruppe des späteren Israel, die einst aus Ägypten entkommen ist. In dem uns vorliegenden Alten Testament liegt darin das Bekenntnis ganz Israels. Es enthält den Hinweis auf die grundlegende Geschichtstat, in der Jahwe sich seinem Volke „erwiesen“ hat und an die Israel sich in der Folge auch in allen Rätselfen der Geschichte klammert, vgl. etwa Ps 44; 74; 77; 80. Die Vermutung, daß sich der ganze Pentateuch um diesen Kristallisationskern herum angelagert hat (von Rad), ist nicht abwegig. In diesem entfalteten Grundbekenntnis aber sind, um es in der Terminologie Prockschs zu sagen, „Geschichtswelt und Gedankenwelt“ so eng verschlungen, daß (ganz so wie dann im 2. Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses) beides nicht auseinander gelöst werden kann. Will man in Israel explizit von Jahwe reden, so erzählt man von seiner Befreiungstat am Volke.
- Von da her erklärt sich der stark narrative Charakter der Glaubensaussagen, der im Alten Testament mit Recht festgestellt worden ist und der auch in einer ausgeführten Theologie des Alten Testaments nicht verloren gehen darf. In dieser Formulierung ist aber zugleich enthalten, was Smend im Gefolge Wellhausens als „Mitte des Alten Testaments“ bezeichnet: „Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes“.
- Bei solcher Bestimmung der „Mitte“, wann immer sie sich dann auch geschichtlich zur geschlossenen „Bundesformel“ verdichtet haben mag (Smend), ist das schlechthinige Prae des Namens Jahwe, oder richtiger, dessen, der sich in diesem Namen an Israel erwiesen hat und immer neu erweist, unbedingt festzuhalten. Sosehr Jahwe sich nach den Aussagen des

- Alten Testaments mit Israel verbunden hat und als „Gott Israels“ herausgetreten ist, so wenig geht er in Israel auf und kann er nun etwa als Prädikat Israels definiert werden. Jahwes Existenz hängt nicht an Israel, sosehr er sich immer wieder in rätselhafter, freier Treue (die zentrale Rede von *haesad* und *‘amunah* hat hier ihren Ort) zu diesem Israel bekennt und die „Ehre seines Namens“ in eben dieser Zuwendung beschlossen sieht, vgl. etwa Ez 36,22 f.
- Wo somit vom Namen Jahwes als der „Mitte des Alten Testaments“ geredet wird, muß das spannungsvolle Beieinander von Ungreifbarkeit, von allem vorausgehender Herrenmacht und freier Zuwendung zu Israel gesehen werden. Die „Mitte“ alttestamentlicher Theologie ist kein lehrhaft oder auch im praktischen Tun des Menschen Greifbares und -deklaratorisch oder handelnd Einzufangendes. Jahwe ist der freie Herr, neben dem sein Volk keinen zweiten Herrn kennen soll (Ex 20,3) und dessen es sich auch nicht in irgendeiner Bildgestalt bemächtigen darf (Ex 20,4). Jahwe ist der auf den Menschen und in seiner Geschichte auf Israel Zugehende, Nennbare, aber nie in seinem Namen Verfügbare und auch Mißbrauchbare (Ex 20,7). Wo Menschen, wo die Israeliten meinen, ihn so zur Hand zu „haben“, da zerbricht er die frech nach ihm greifende Hand, aber auch den Gedanken oder die Tatleistung der Menschen, die ihn für sich beanspruchen zu können meinen.
- Das ist sehr deutlich in den beiden Bereichen alttestamentlicher Rede von Jahwe, deren Zuordnung in der alttestamentlichen Theologie der letzten Zeit besonders Mühe bereitet hat, zu erkennen.

- 2.2. Da ist die → *Prophetie*. Sie ist, was immer ihre psychologischen und religionsgeschichtlichen Verbindungen zu Umweltphänomenen sein mögen, der massivste neue Aufbruch des freien Ich Jahwes in der Geschichte Israels, als dessen Gott sich Jahwe in seinem Namen erwiesen hat. Dem Volke, das sich seines Gottes und dessen Schutzes versichert wähnte, tritt das herrische Ich seines Gottes in seinem Gericht und dem Zerschlagen seiner ganzen politischen Existenz entgegen. Gerade da, wo die Zusage der Dekalogprämie in der frühen Schriftprophetie am reinsten zu hören ist: „Ich bin Jahwe, dein Gott, von Ägyptenlande her, einen Gott außer mir kennst du nicht und es ist kein Helfer außer mir“ (Hos 13,4; vgl. 12,10), da wird auch das drohend freie „Ich, Jahwe“ am leidenschaftlichsten hörbar: „Denn ich bin wie ein Löwe für Ephraim und wie ein Junglöwe für das Haus Juda. Ich, ich zerreiße und ‚packe‘, ich trage (davon) und keiner vermag (mir) zu entreißen“ (5,15). Ganz so ist es aber dann auch da zu hören, wo Jahwe in seiner freien Barmherzigkeit sich seinem Volke nach der Katastrophe wieder zuwendet und ihm neues Leben schenkt. Nachdem die Unverfügbarkeit Jahwes für Israel, die Unmöglichkeit jedes Rechtsanspruches des sündigen Volkes an seinen Gott scharf festgehalten war, wird es im Prophetenwort hörbar: „Ich, ich tilge deine Verschuldungen um meiner selbst willen und gedenke deiner Sünden nicht mehr“ (Jes 43,25).
- Dieses prophetische Reden ist nicht die Verlegenheit, das „Hinausstoßen Israels“ aus dem früher Gültigen (von Rad), das dann in einer traditionsgeschichtlich aufgelegenen Theologie des Alten Testaments nicht mehr recht unterzubringen ist. Es ist vielmehr von der im Vorhergehenden beschriebenen „Mitte des Alten Testaments“ her gesehen das radikale, neue Heraustreten dessen, der den eigentlichen Beziehungspunkt aller alttestamentlichen Aussagen bildet. Das spricht sich besonders deutlich in dem Topos aus, der sich als eine zentrale Formulierung durch die ganze prophetische Verkündigung bis zu deren Ausläufern bei Mal und Joel durchhält, der Ankündigung des „Tages Jahwes“. Gewiß, diese Formulierung ist nicht von den Propheten selber geprägt worden. Sie nimmt bei ihrem ersten Auftreten bei dem ältesten der Schriftpropheten eine im Volk gehegte und diesem schon formuliert vorliegende Erwartung auf (Am 5, 18–20), um deren Wahrheit in einer ungeahnten Radikalität zu enthüllen. Sie ist bei Am und einer Reihe späterer Propheten der geballteste Ausdruck für die Begegnung mit dem Gott, mit dem Israel es zu tun hat. Sie meint in all den verschieden gestalteten prophetischen Ankündigungen (Am 5,18–20; Jes 2,12–17; Zeph 1,7–2,3; Ez 7; Mal 3,19–21 [3,2,17]; Joel 1, 15; 2,1) die bevorstehende Enthüllung des Nahekommens Jahwes. Es ist eine Ausnahme, daß Ez 13,5 einmal in der Rückschau auf den geschichtlichen

Tag des Zerbrechens des „Haus Israel“ in der Exilskatastrophe von 587 mit diesem Terminus redet. Die eigentliche terminologische Näherbestimmung dieses Tages besteht allein darin, daß es der Tag *Jahwes* ist, der Tag, an dem die Präsenz Jahwes, auf den alles Reden des Alten Testaments bezogen ist, das Ein und Alles ist und sich gegen alle Widerstände durchsetzt. In der Ankündigung der letztgültigen Durchsetzung dieses „Ich, Jahwe“, des Jahwe, der sich nicht in die Rolle des Objektes oder auch nur eines Prädikates menschlichen Tuns degradieren läßt, erkennt die Prophetie die Zukunft Israels in Gericht und Heil. Mit dieser Verkündigung aber ist sie ganz auf „die Mitte des Alten Testaments“ bezogen.

Man wird hier auch die im alttestamentlichen Kanon durch das →Danielbuch vertretene →Apokalyptik anzuschließen haben. Sie redet – nun im erweiterten Horizont der „Völker-Reichsgeschichte“ – von der weltweiten Durchsetzung des Jahweplanes, in den sein Volk eingeschlossen ist, durch die große Endkrise hindurch. Gewiß hat sich dann in der späteren (zu Recht nicht in den Kanon aufgenommenen) Apokalyptik viel fremdartiges, auch gerade weisheitliches Gut angelagert. Aber Dan 9, für das Verständnis der Danielapokalyptik unverkennbar ein Schlüsselkapitel, zeigt, wie der Apokalyptiker im Anschluß an ergangenes Prophetenwort auf die letzte Einlösung des dort Erschauten wartet. So schließt sich die Apokalyptik mit ihrer Ankündigung der bevorstehenden Völkerkrise, in welcher sich der Gott, auf den das ganze Alte Testament als seine Mitte bezogen ist, durchsetzt, in universaler Ausweitung des Ausblicks voll an die auf diese Mitte bezogene Prophetie an.

2.3. Der Bereich der →Weisheit bietet der Zuordnung zu einer alttestamentlichen Theologie darum zunächst Schwierigkeiten, weil in den Büchern Prov, Koh, Hi, die als Hauptzeugen hier genannt werden müssen, abgesehen von den Überschriften von Prov und Koh Israel keinerlei Erwähnung findet. Hier wird von Welt und Mensch abgesehen von der Israelgeschichte geredet. Nähere Nachfrage nach dem theologischen Ort, an dem sich die „Weisheit“ bewegt, führt darauf, daß diese sich im Horizont der „Schöpfung“ bewegt. Ist die explizite Nennung des „Schöpfers“ in der älteren Spruchweisheit noch selten (vgl. immerhin Prov 14,31; 17,5), so tritt die Verbindung von Weisheit und Schöpfung in der jüngsten, reflektiertesten, dem Prov-Buche vorangestellten Sammlung unüberschaubar heraus (Prov 3,19f; 8,22ff), so wie es auch nicht zufällig ist, daß gerade in der ägyptischen *Lehre des Merikare* sich eine „kleine Genesis“ findet. Koh ist vom Wissen darum geprägt, daß Welt und Mensch in Herkunft und Ablauf von Gott „gemacht“ sind. Seine letzte große Sentenz formuliert explizit die Mahnung an den jungen Menschen, seines „Schöpfers“ in seiner Jugend eingedenk zu sein (12,1). Und die große Ausmündung der Hiobreden in Hi 38–41 führt auf die volle Entfaltung der Schöpfermacht Jahwes.

So legt es sich nahe, bevor von der Einordnung der Weisheit in eine alttestamentliche Theologie geredet wird, nach der Eigenart der alttestamentlichen *Schöpfungsaussage* und ihrer Beziehung zur „Mitte des Alten Testaments“ zu fragen.

Der alttestamentlichen →Geschichte Israels ist eine →Urgeschichte vorangestellt, die den Welthorizont aufreißt, in der dann Israels Geschichte geschieht. Hier wird auch die Frage nach der →Schöpfung narrativ durchreflektiert. Die an den Anfang gestellte Schöpfungserzählung der →Priesterschrift unterstreicht zunächst in ihrem fast monoton wiederkehrenden Kehrreimsatz bei jedem Tagesbericht, daß Gottes Werk gut (= schön) war. Sie steht darin dem nahe, was in der Hymnik der Schöpfungspsalmen (bes. 8; 19; 104) in der Form des Lobpreises des Schöpfers zu hören ist. Solcher Hymnik ist Israel in seiner Umwelt als einer voll ausgebildeten älteren gottesdienstlichen Kunstform begegnet, wie denn in Ps 19,2–7 Beziehungen zu kanaanischem Gut und in Ps 104 solche zum ägyptischen Echnatonhymnus zu erkennen sein dürften. Der Schöpfungsbericht des P ist im übrigen in seinem Eingang durch seine besondere weltbildliche Nähe zur phönikischen Kosmogonie (Sanchuniaton – Philo Byblios bei Euseb) charakterisiert. Beziehungen zum Zweistromland sind vor allem von mythischen Anspielungen der Hymnik her (Ps 74,13–15; 89,11 auch Jes 51,9f) schon länger, solche zur memphitischen Schöpfungslehre in neuerer Zeit erkennbar geworden.

Die besondere Zuordnung alttestamentlicher Rede vom Schöpfer auf die „Mitte des Alten Testaments“ hin ist aber einmal darin zu erkennen, daß Israel alles Hinterfragen Jahwes, wie es die Umwelt in ihren Theogonien, die auf die Frage nach dem Woher des Schöpfergottes zu antworten bemüht sind, als eine Selbstverständlichkeit voraussetzt, radikal eliminiert. Ebenso wird jede engere Bindung des Schöpfers an ein Naturphänomen, wie es auch dem sog. „Monotheismus“ des Echnaton eigen bleibt, a limine abgewehrt. Jahwe bleibt allem in der Welt Vorfindlichen schlechterdings als der „Herr“ gegenüber. Der Sonne setzt er ein Zeit an die Himmel, die nicht ihre eigene Schönheit, wohl aber Gottes Ehre rühmen (Ps 19). Er macht den Mond und läßt die Sonne ihre Ordnung wissen (Ps 104,19). Das Tun des „Ich bin, der ich bin“ wird in Gen 1 (wie dann bei DtJes) sprachlich durch die Verwendung des Verbs *bara'* (qal), das nie ein anderes Subjekt als Gott hat und bei dem auch nie ein Stoff, aus dem „geschaffen“ wird, genannt ist, als etwas Unvergleichbares aus allem sonstigen Geschehen herausgehoben. In der apodiktischen Form, mit der das jussivische *j'hi* das 1., 2. und 4. Tagewerk aus dem Nichts heraufruft (Gen 1,3.6.14, dazu auch Ps 33,9) kündigt sich das Gefälle auf die erst viel später rein formulierte Aussage der *creatio ex nihilo* an.

Dazu kommt aber ein Zweites. In der zeitlichen Ausrichtung der Folge der Schöpfungswerke von Gen 1, die nur mühsam unter Zusammendrängung einer Mehrzahl von Werken in einen Tag die 6-Tagefolge erreicht, auf den Ruhetag, der nach Ex 20,8–12; 31,12–17 dann die privilegierende Sondergabe an Israel wird, ist der gesamte Schöpfungsbericht, in den auch die (einst unabhängig berichtete?) Menschenerzeugung eingebaut ist, auf das Sondergeschehen mit Israel hin ausgerichtet. Taucht auch der Jahwename in diesem Zuvor der Welterschaffung noch nicht auf, so tritt diese doch dadurch in den Bannkreis der unverfügbaren „Mitte“: Jahwe, der Gott Israels, und hat kein eigenes, unabhängiges Wort neben jenem zu sagen. In Ex 6,2ff wird über Gen 17,1 hinaus dann die Selbigkeit des Gottes der Anfangserzählungen von P mit Jahwe ausdrücklich festgestellt.

Der Bericht des →Jahwisten macht den kosmologischen Rahmen nur andeutend zu Beginn sichtbar (Gen 2,4b–6). Er geht ungleich direkter gleich auf den Menschen zu. Unter Nennung des Jahwenamens von allem Anbeginn an ist hier die liebevolle, auf das Gute des Menschen bedachte Erschaffung und Ausstattung (2,18) des Menschen geschildert. Kein ferner Weltmacher ist hier am Werk, sondern der seiner Kreatur Zugewandte. Dabei steht hier nicht die Gottebenbildlichkeit, die nach P in der Herrschaftsermächtigung des Menschen über die niedrigere Kreatur ihre Konkretisierung erfährt, sondern die Beheimatung im guten Gottesgarten, die Zuweisung der Gefährtin, die eine zu ihm passende Hilfe ist, vor Augen.

Wie dann aber der Mensch, über dessen Wesen J besonders nachdenkt, in frechem Ungehorsam, in Brudermord, ungebändigter Rachsucht, Verletzung der Ordnung von Himmel und Erde in den Engelehen (der mythische Umweltstoff vom Heroenzeitalter ist in Gen 6,1–4 nur mühsam bewältigt worden) und der Hybris des Turmbaues bis zum Himmel hinauf, auf den aller menschliche Gehorsam als seinen Herrn ausgerichtet sein sollte, herausfordert, da erzählt J zunächst ganz so wie P von der mitten im Gericht gnädigen Verschonung Noahs und in diesem der in der großen Flut vom Untergang bedrohten Menschheit. P hat auch hier wieder voller den Gesamtkosmos vor Augen. Die alttestamentliche Urgeschichte erzählt dieses unter tiefgreifender Umschmelzung des alten mythischen Erinnerungstoffes der großen Flut in eindeutiger Unterordnung unter das Bekenntnis der Mitte alttestamentlichen Glaubens. Schon hier handelt der Herr, der sich aus seiner freien, gütigen Entscheidung zur Schonung wendet. Sein eigentliches Ziel mit den Menschen wird dann in der mit Abraham beginnenden Israelgeschichte voll enthüllt. Der Bedeutung der Vorgesichte Israels in seinen Vätern wird nachher noch gesondert Aufmerksamkeit zu schenken sein.

Ganz voll wird dann aber die spezifische Prägung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens bei seinem breiten Einbruch in die prophetische Verkündigung bei DtJes erkennbar (von Rad). „Dein Schöpfer ist dein Eheherr“, formuliert Jes 54,5 in vollkommener Engschließung die Selbigkeit des Schöpfers mit dem Eheherrn Israels.

2.4. Von dieser Grundlegung her ist nun auch die Zuordnung der im Schöpfungshorizonte redenden *Weisheit* zur „Mitte“ einer alttestamentlichen Theologie zu bedenken.

Zunächst ist hier festzuhalten, daß Prov und der Rahmen des Hiobbuches, der für die Hermeneutik des Buches nicht zu übersehen ist, unbefangen den Jahwenamen brauchen. Und „Name“ ist nicht nichts. Auch die Meidung dieses Namens und die Ersetzung durch ¹⁴ *lohim*; bei Koh führt nicht darauf, daß die Selbigkeit „Gottes“ hüben und drüben bestritten ist. In der Einführung des Jahwenamens in die individualistisch geprägte Weisheit der Prov verrät sich zunächst die Beschlagnahme auch der hier vorliegenden Wirklichkeitsschau, deren internationale Verflechtung unverkennbar ist, auf die Mitte „Jahwe“ hin. ¹⁰ Weisheit ist Wirklichkeitserkundung, die sich auf Natur und Menschenleben erstreckt. Sie stößt hier auf erkennbare Ordnungen, die sie zu Regeln verdichtet oder im Kosmos als Mirabilia bestaunt. Israels Weisheit trifft sich hierin mit Feststellungen seiner Umwelt. So konnte geradezu Spruchgut der Umwelt in leichter Überarbeitung in die Prov aufgenommen werden (22,16–23,12 [Amenemope]). Wichtig aber ist es nun zu sehen, wie sich das „Ich bin, der ich bin“ bei Koh, der den Jahwenamen meidet, und in anderer Weise bei Hiob Geltung verschafft. Wo Weisheit meint, in ihrer Erkundung das als „Werk Gottes“ verstandene Weltgeschehen in seinen Regeln zu erfassen, widerspricht Koh: „Auch wenn der Weise behauptet (das, was unter der Sonne geschieht) zu erkennen, kann er es nicht herausfinden“ (9,17). Im Hiobbuch aber wird den Freunden, die ihr Scheinwissen von der gerechten göttlichen Ordnung Hiob entgegenhalten, nach 42,7 von Jahwe selber entgegnet, daß sie nicht recht geredet haben wie Jahwes Knecht Hiob. Ohne ausdrücklichen Bezug auf den Jahwenamen oder etwa gar eine „Ich bin“-Rede Jahwes wird in der Theophanie im Sturm (38,1; 40,6) hier der Anspruch dessen, der die ganze Welt mit ihren Wundern der Schöpfung in Händen hält (Hi 38–41), laut, in seiner Freiheit auch über all dem zu stehen, was menschliches Eifern für Gott an „weiser“ Ordnung der Welt meint dogmatisieren zu können. So wird in Koh und Hi in je verschiedener Weise dem schon in Prov 1,7 an die Spitze aller Einzelausführungen gestellten „Die Furcht Jahwes ist der Weisheit Anfang“ seine radikale Gültigkeit gegeben. Darin aber ordnet sich die alttestamentliche Weisheit, die Israel nicht nennt, der „Mitte des Alten Testaments“ zu, dem Gott, der in seiner Freiheit die Kleinwirklichkeit des ³⁰ Einzelebens ganz so wie die Großwirklichkeit des geschaffenen Weltalls beherrscht.

Das ist aber noch nicht alles. Israel hat Jahwes freie Güte erlebt, als er es aus Ägypten erlöste. Bei DtJes spielt die Bezeichnung Jahwes als *go'el*, was im Familienrecht den nächsten Verwandten meint, der das einer Familie verlorene Gut oder auch den in Schuldknechtschaft Gefallenen seiner Familie als „Löser“ zurückkauft, oder im Blutrecht gar als „Bluträcher“ ³⁵ die in Unordnung geratene Blutrechnung wieder in Ordnung bringt, eine bedeutsame Rolle. Wenn nun Hiob angesichts des Todes und seiner die göttliche „Ordnung“ verteidigenden Freunde sich an das Wissen klammert, daß sein *go'el* lebt (19,25), so wagt darin auch der Einzelne, ohne auf das besondere Israelgeschehen zu pochen, nach der für den alttestamentlichen Glauben gewissen Verbundenheit des Schöpfers mit seinem Geschöpf zu greifen und ⁴⁰ darin seine letzte Hoffnung zu bekennen. So ist es in der alttestamentlichen Überlieferung der Amenemopeworte auch wohl mehr als bloßer Zufall, daß nicht nur in der Überschrift Prov 22,19 in einer Erweiterung Jahwe als der beschrieben wird, auf den sich das Vertrauen zu richten hat, sondern da, wo vom Beschützer der Schwachen die Rede ist, das in 22,23 eingeführte „Jahwe“ in 23,11 in *go'el* variiert wird. Hier schattet sich unverkennbar spezifisches Wissen um Jahwe, den Israel in geschichtlicher Begegnung kennelernt hat, in die Formulierung weiser Lebensmahnung ab. Die Weisheit gründet darin in dem spezifisch israelitischen Wissen um den Schöpfer. Wenn Prov 21,30 feststellt: „Keine Weisheit, keine Einsicht und kein Rat kann bestehen gegenüber Jahwe“, so ist durch den Hinweis auf Jahwe eben doch (gegen Preuss) etwas anderes gesagt, als wenn etwa der Papyrus Insinger unter ⁴⁵ Hinweis auf ein allgemeines Gottesverständnis den Satz variiert: „Das Glück und das Schicksal, das kommt, wird von Gott bestimmt“.

Die Weisheit hat neben der anthropologischen eine kosmologische Dimension. Diese ist im älteren Spruchgut in der Aufzählung der Mirabilia von Prov 30 zu finden. Sie verdichtet

sich in der Reflexion von Prov 1–9 zu einer Art Hypostasierung der Weisheit. In Anlehnung an Züge der Maatgestalt in Ägypten kann Prov 8,22 ff sie als erstes Geschöpf Gottes, das bei der uranfänglichen Schöpfung der Welt dabei war, rühmen. Das Gute = Schöne = Zweckgemäße von Gen 1 wird hier in Weisheitsterminologie aufgenommen. Alttestamentliche ⁵ Theologie wird sich hier der durch G. von Rad aufgeworfenen Frage stellen müssen, ob die Schöpfung, von der im Welthorizont geredet wird, danach eine eigene Gottesaussage neben und über die in Ex 20,2 zu hörende Credoaussage hinaus hat. Wenn im Vorhergehenden die alttestamentliche Schöpfungsaussage, in deren Bereich die Weisheit sich bewegt, in ihrer Prägung von Israels Credowissen her richtig erfaßt ist, wird diese Frage nicht bejaht werden ¹⁰ können. Auch die Weisheit, mit ihrer vollen Offenheit gegen die in der täglichen Erfahrung auf den Menschen zukommende Wirklichkeit, auch die Wunder der Schöpfungswirklichkeit, ist nicht als ein von der sonst erkennbaren „Mitte des Alten Testaments“ abzulösendes Zweites zu verstehen. Bei aller unverkennbaren Ausweitung der Wirklichkeitserfahrung in das Weltganze hinaus redet sie nicht von einer eigenen „Urordnung“ der Welt. Sie bleibt im ¹⁵ Bereich der Schöpfungsaussage von Gen 1. Die Furcht vor dem, der sich Israel unter dem Namen Jahwe erwiesen hat, bleibt auch aller Weisheit Anfang.

2.5. Ein Wort muß noch zu dem auffallenden „Zuvor“ gesagt werden, mit dem Israels Geschichte nicht unmittelbar nach der Urgeschichte anhebt, sondern zunächst in der *Vätergeschichte* ihr Vorspiel hat. Es kann nicht darum gehen, stofflich all dem nachzugehen, was ²⁰ an geschichtlicher Vorerinnerung des späteren Israel hier zu Worte kommt. Was aber hat es für eine alttestamentliche Theologie zu besagen, daß die Urgeschichte nicht in direktem Anschluß an die Völkertafel Gen 10 zur Israelgeschichte, die im Exodus ihre Gründung erfährt, übergeht?

Die Texte lassen uns nicht im Unklaren über die Aussage, die in Gen 12–50 gemacht ²⁵ werden will. Die Vätergeschichte steht in all der Vielgestalt und den Nebenwegen, die sie geht, als Ganzes unter dem Zeichen der Vorbereitung, die durch das göttliche Verheißungswort vorangetrieben wird. P formuliert diese Verheißung mit dem Theologumenon des „Bundes“, der voller Verheißung von Kommendem ist (Gen 17) und der in der Mitte der im Noahbund (Gen 9) bewahrten Menschheit in Abraham das Volk begründet, in dem dann ³⁰ unter Mose die rechte gottesdienstliche Ehrung Jahwes geschehen kann (Ex 25–31; 35–40). J interpretiert die Verheißung von Nachkommenschaft und Land an Abraham in anderer Weise als anhebende Geschichte des Segens (Gen 12,1–3), der nun nach Jahwes freiem Willen in die vom Fluch gezeichnete Menschengeschichte (Gen 3–11 J) einbricht. In beiden Fällen wird Kommendes in der „Verheißung“ vorweggenommen. In beiden Fällen ³⁵ sichert dieses zuvor geschehene Führen und Handeln Jahwes, das auch immer wieder durch menschlich fragwürdiges Tun der Väter gefährdet wird, die Erkenntnis, daß nicht Menschen das kommende Israel bauen, sondern daß die göttliche Zusage dessen eigentliche Kraft ausmacht. Israel wird danach anders als etwa Babylon im babylonischen Schöpfungsepos nicht in einer mythischen Vorgeschichte verankert, sondern im geschichtlichen Voraus-Handeln ⁴⁰ Jahwes mitten in irdischer Geschichte begründet. In P handelt Jahwe dabei unter der Verhüllung des Abraham genannten Namens *'el šaddāy*, während E, wie aus Ex 3 indirekt zu erschließen ist, hier die Erinnerung an den „Vätergott“-Glauben, der dem Glauben an den Jahwe Israels voranging und doch keinen anderen Gott meinen konnte, einbringen dürfte. J bezeichnet den Gott, der den Vätern begegnet, unbefangen schon als Jahwe.

Das „Ich, Jahwe“, in welchem das Zuvor Jahwes vor aller menschlichen Tat Israels enthalten ist, erhält in alledem seine spezifisch alttestamentliche Aussageform eines in der ⁴⁵ Geschichte vorauslaufenden göttlichen Handelns. Die auch bestehende Möglichkeit mythischer Formulierung dieser „Erwählung“ Israels, unter welchem Theologumenon dieses dann vor allem im Sprachraum des Dtn zum Ausdruck gebracht wird (aber vgl. schon das *jadā'* von Am 3,2), ist in der Formulierung von Dtn 32,8 f (LXX) zu ahnen. Seine narrative Ausformung aber hat dieses Theologumenon nicht im Bereich mythisch-vorgeschichtlicher Aussage erfahren. Jahwes freies Zuvor ist in einer voll menschlichen Geschichte Jahwes mit ⁵⁰

Israels Vätern zum Ausdruck gebracht. Auch darin setzt sich das spezifische Verständnis der „Mitte“ alttestamentlichen theologischen Redens durch.

2.6. Gabler hatte in seiner grundsätzlichen Reflexion der Aufgabe einer Biblischen Theologie die Bearbeitung der „Wahren“ neben der „Reinen“ Theologie gefordert. In der Folge hat sich die Forderung des Nebeneinanders dieser beiden Theologien nicht durchgesetzt, so sehr auch Gablers methodische Erwägungen auf zwei für die neuere alttestamentliche Wissenschaft unaufgebbare Pole der Darstellung biblischer Theologie gewiesen haben. So soll in einem letzten Gedankengang bedacht werden, inwiefern eine alttestamentliche Theologie, welche mit der „Mitte“ der alttestamentlichen Aussagen in der ausgeführten Weise rechnet, den echten Anliegen des Gablerschen Programms gerecht wird und wo die heute unumgänglichen Abweichungen von demselben liegen.

Gabler forderte als erstes eine „Wahre“ biblische Theologie. Sie hat das Geschäft der historisch sauberen Erforschung der biblischen Aussagen zu betreiben. An diese Aufgabe ist in den 190 Jahren seit seiner *Oratio* eine reiche Arbeit gewendet worden. Aus ihren Anregungen ist schließlich die rein religionsgeschichtliche Erforschung des Alten Testaments erwachsen, die zur Zeit der Blüte des reinen Historismus den inneren Zusammenhang alttestamentlicher Aussagen lediglich mehr mit dem Gedanken der religiösen „Entwicklung“ meinte meistern zu können.

Eine alttestamentliche Theologie, die in der skizzierten Weise mit der „Mitte des Alten Testaments“ rechnet, wird an all dem, was an geschichtlicher Bewegung in den alttestamentlichen Aussagen über Gott, seinen Willen und die Gestaltung seines Dienstes zu erkennen ist, nicht vorbeigehen können. In ihr muß auf jeden Fall sichtbar werden, wie die genannten Phänomene auf dem Weg Israels vom Exodus zur Landnahme, der Auseinandersetzung mit kanaänischen Glaubens- und Gottesdienstformen, dem schwerwiegenden Übergang zu Staatlichkeit und Königtum, zur Krise derselben im Zerbrennen unter den Schlägen der Großmächte, der Restauration in der Form eines seiner politischen Mündigkeit beraubten Kirchenstaates und schließlich in der makkabäischen Krise sich je neu gestalten. Der Vorgang von *Challenge and Response* spielt dabei eine bedeutsame Rolle. Neue geschichtliche und geistige Situationen fordern zu neuen Formulierungen der Antwort heraus. Eine alttestamentliche Theologie muß dieses bewegte geistige und institutionprägende Geschehen, wie immer sie die Darstellung der alttestamentlichen Aussagen gestalten mag, sichtbar machen. Sie wird dazu von der hier geschehenen Bestimmung der „Mitte“ des Alten Testaments her genötigt werden, weil eben jene „Mitte“ alttestamentlicher Rede in Jahwe auf den Gott zeigt, der es in einer realen Geschichte mit Israel, einer realen geschichtlichen Größe, zu tun haben will. Die alttestamentlichen Aussagen reden nirgends von „Gott an sich“. Bis hinaus zu den Israel gar nicht ausdrücklich erwähnenden Aussagen der Weisheit reden sie vom transitiven, auf Israel, auf Menschen und Welt bezogenen Handeln Jahwes.

Neben der „Wahren“ hat Gabler die „Reine“ biblische Theologie gefordert. Dieser Forderung ist nicht damit Genüge getan, daß der Geschichtsablauf mit dem Gedanken der „Entwicklung“ gemeistert wird, einem den alttestamentlichen Eigensagen völlig fremden, aus einer bestimmten Geschichtsphilosophie stammenden Gedanken. Auf der anderen Seite ist es aber deutlich geworden, daß die Gablersche Forderung der Erhebung „heiliger Begriffe“ (*sacrae notiones*) die genuin alttestamentliche Rede ganz ebenso verfehlt. So sehr auch das Alte Testament bestimmte Begriffe, wie *šaēdaeq*, *j'si'ah*, *kabôd*, *šalôm*, *b'rît*, an hervorragender Stelle verwendet und ihr rechtes Verständnis für die Erfassung der alttestamentlichen Gottesaussage bedeutsam ist, so wenig läßt sich doch ein auf die „Mitte“ alttestamentlicher Rede ausgerichtetes Verständnis durch die bloße Bearbeitung zentraler Begriffe gewinnen. Die unaufgebbare Bezogenheit auf den geschichtlichen Weg Jahwes mit seinem Volk, mit Welt und Mensch kommt in der Begriffserhebung allein noch nicht voll zu ihrem Recht. Es geht auch nicht an, die „Reine“ alttestamentliche Theologie von einem übergreifenden, etwa in dem Ausdruck *šaēdaeq* gefaßten Ordnungsgedanken her zu beschreiben (H. H. Schmid). Jahwe, auf den hin alles alttestamentliche Reden als auf seine

Mitte zeigt, ist vom Alten Testament als auf die Welt zukommende Person mit ihrem Persongeheimnis und ihrer Freiheit gemeint, was sonst auch immer an Ordnungsmächtigkeit von ihm her in Israel erfahren wird.

Das Anliegen der „Reinen“ biblischen Theologie wird vielmehr in der Bezogenheit aller alttestamentlichen Aussagen in all ihrer geschichtlichen Bewegung auf eben diesen allem vorgegebenen, nie zum „Objekt“ zu machenden Namen bestehen, der über Gottes freiem Kommen zu Israel, seinem freien und doch in dieser Freiheit treuen Handeln an seinem Volk, seiner Welt und seinem Menschen steht.

Wie dieses Zukommen Jahwes auf seine Welt und deren vornehmstes Glied, den Menschen, voller Beschenkung ist, das ist da angesprochen worden, wo von Jahwe als dem Schöpfer die Rede war. Ungleich voller sind im Zeugnis Israels im Alten Testament die Gaben beschrieben, die Jahwe seinem Volke angedeihen ließ – von der Befreiung aus der Fron Ägyptens, der Führung durch die Wüste zur Gabe des Landes, das für den Glauben Israels den Charakter eines entscheidenden Pfandes der Zuwendung Jahwes zu Israel hat. Es gehört dazu die Erweckung der Gestalten, die Israel als Rettergestalten in geschichtlicher Bedrängnis kennt, und dann auch die Gestalt des Königs, zumal Davids und der von ihm herkommenden Davididen. Es ist nicht zu verkennen, daß Israel gerade an dieser Stelle im Sinne des *Challenge and Response* durch das Gewicht altorientalischen Glaubens an ein sakrales Königtum herausgefordert war und in manchen seiner Formulierungen Elemente dieses Denkens transformiert übernommen hat. Es geht aber keinesfalls an, nun die ganze alttestamentliche Theologie auf die Ideologie dieses sakralen Königtums ausgerichtet zu sehen, wie es die Myth and Ritual-Schule einseitig getan hat. Auch Israels Königtum ist, so sehr auf dem Boden der Verheißung an das Davidhaus dann auch die Hoffnung auf den König der vollkommenen Gerechtigkeit entstehen konnte, immer nur als Kreatur, als von Jahwe her geschenkte Gabe an Israel verstanden worden. In den königskritischen Aussagen, die im Alten Testament auch zu finden sind, kommt diese Relation deutlich zu Gehör. Unter den Führungsgaben sind weiter die Gestalten des Nasiräers und des Propheten nicht zu übersehen (Am 2,11). Selbst die so stark institutionalisierten Gestalten des Priesters und des Weisen kann das Alte Testament in seinem Nachdenken nur als jahweverordnete und jahwebegabte Gestalten verstehen.

Weil alle Gabe, von der Israel als einer Folge der Zuwendung Jahwes zu reden weiß, auf Jahwe bezogen bleibt, darum ruft sie auch immer wieder in die Verantwortung vor seinem Gott. So eröffnet sich über Israel die Welt göttlichen Gebotes. Bei allem Wandel des in der jeweiligen Situation Geforderten, dem Wandel von gottesdienstlichen, zwischenmenschlichen und rechtlichen Forderungen in den verschiedenen Geschichtszeiten und gesellschaftlichen Veränderungen, bleibt die Forderung immer auf Jahwe bezogen. Fast alles, was Israel im Laufe seiner Geschichte als Gottesforderung erkennt, ist im Alten Testament in jenes Anfangsgeschehen der Gottesbegegnung in der Wüste eingebunden. Aber auch was die Weisheit ohne besondere Reflexion auf Israels geschichtliche Gottesbegegnung an zwischenmenschlichen Verpflichtungen kennt, untersteht Jahwe als dem Hüter aller Verpflichtung. Trotz aller Formulierungen, die auf eine Automatik „schicksalwirkender Tat“ (Koch) zu führen scheinen, bleibt Jahwe der Herr auch aller dieser Zusammenhänge. Das schon zitierte Grundwort alles Weisheitsdenkens weiß es: „Die Furcht vor Jahwe ist der Erkenntnis Anfang“ (Prov 1,7).

Im Lichte dieses fordernden Gotteswillens versteht Israel sein staatliches Zerbrennen. Im Sünd- und Schuldopfer, das seine gewichtigste Ritualisierung im großen Versöhnungstag erfährt (Lev 16), weiß es nach dem Exil im Bereich kultischen Handelns um die göttliche Ermächtigung zum jährlichen Sühnen der Sünde der Gemeinde. Die prophetische Zusage der Wiederaufrichtung durch den souveränen Entscheid Jahwes: „Ich, ich tilge . . . um meineth willen“ (Jes 43,25) hat darin ihr Gegenstück im gottesdienstlichen Leben. In eigenartiger Rückspiegelung begegnet das hier kultisch sich vollziehende „Schuldtragen“ durch den am Versöhnungstag in die Wüste gejagten „Sündenbock“ dann wieder in der geheimnisvollen Leidensfigur einer prophetischen Gestalt (Jes 53 mit seiner Vorform Ez 4,4–8), in welcher

die vom Exilspropheten herkommende Jünergemeinde das eigentliche Schuldopfer (*'ašam* 53,10) für „die Vielen“ vollzogen sieht.

Das führt hinüber zu einem letzten Aspekt, der in einer auf die geschilderte „Mitte“ einer alttestamentlichen Theologie ausgerichteten Darstellung zur Sprache kommen muß. Weil 5 Jahwe der freie Herr ist, der im Exodus auf sein Volk und als Schöpfer nicht nur Israels, sondern der Welt auf Welt und Mensch zugeht, kann er nicht nur als Gott von Gestern verstanden werden. Das Alte Testament ist voller Ausblick auf Zukunft. Da, wo aus der Tiefe unerlöster Bedrängnis geschrien wird, wo im Untergang des Königtums nach der Gültigkeit der Verheißung über den Davididen gefragt wird (Ps 89), wo im Leiden unter dem Unrecht, unter 10 den die Völker bedrängenden Kriegen nach der doch in Jahwes Tora liegenden Kraft der Friedensstiftung (Jes 2,2–5), in der Schändung des Heiligtums nach der Beseitigung des „Greuels der Verwüstung“ (Dan 9,27), dem göttlichen Gerichtshof und der letzten Zuwendung Gottes zum „Volk der Heiligen des Höchsten“ (Dan 7) gefragt wird, da wird die Rede von Jahwe zur Erwartung von Zukunft. Ganz so aber wird sie es da werden, wo die abgründige 15 Unfähigkeit Israels zum eigenen Wirken des Guten vor Augen tritt. Da schaut die alttestamentliche Rede aus nach dem neuen Herzen (Ez 36,26), dem neuen Bund (Jer 31,31–34), dem neuen Himmel und der neuen Erde (Jes 65,17). In alledem ist das Alte Testament, und auch dieses wird in einer „Reinen“ Theologie des Alten Testaments zum Ausdruck kommen müssen, ein auf künftige Gottestat hin offenes Buch der Hoffnung.

20 Quellen

- Friedrich Christoph v. Ammon, Entwurf einer reinen bibl. Theol., Erlangen 1792 ²1801/02. – Bruno Bauer, Kritik der Gesch. der Offenbarung. I. Die Religion des AT in der gesch. Entwicklung ihrer Prinzipien darg., Berlin 1838. – Georg Lorenz Bauer, Theol. des AT oder Abriß der rel. Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christl. Epoche, Leipzig 1796. – Ders., 25 Beylagen zur Theol. des AT enthaltend die Begriffe v. Gott u. Vorsehung nach den verschiedenen Büchern u. Zeitperioden entwickelt, Leipzig 1801. – Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol., Jena 1828. – Anton Friedrich Büsching, Epitome Theologiae e solis literis sacris concinnatae, una cum specimen Theologiae problematicae, Lemgo 1757. – Ders., Gedanken v. der Beschaffenheit u. dem Vorzug der bibl.-dogm. Theol. vor der scholastischen, Lemgo 1758. – R. E. Clements, OT Theology, London 1978. – Daniel Georg Conrad v. Collin's bibl. Theol. mit einer Nachricht über des Verf. Leben u. Wirken, hg. v. David Schulz, I. Die Bibl. Theol. des AT, Leipzig 1836. – August Dillmann, Hb. der atl. Theol., hg. v. Rudolf Kittel, Leipzig 1895. – Bernhard Duhm, Die Theol. der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgesch. der israelit. Religion, Bonn 1875. – Walther Eichrodt, Theol. des AT. I. Gott u. Volk, Leipzig 1933 ²1957; II. Gott u. Welt, ebd. 1935; III. Gott u. 30 Mensch, ebd. 1939 (II/III ⁴1961). – Georg Heinrich August Ewald, Lehre der Bibel v. Gott oder Theol. des Alten u. Neuen Bundes, 4 Bde., Leipzig 1871–76. – Georg Fohrer, Theol. Grundstrukturen des AT, Berlin 1972. – Johann Philipp Gabler, De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus: ders., Kleinere theol. Schr., hg. v. Th. A. Gabler/J. G. Gabler, Ulm, II 1831, 179–198. – C. P. W. Gramberg, Krit. Gesch. der Religionsideen des AT, 2 Bde., Berlin 1829/30. 40 Heinrich Andreas Christoph Hävernick, Vorl. über die bibl. Theol. des AT, hg. v. A. Hahn, Erlangen 1848. – Paul Heinisch, Theol. des AT, Bonn 1940. – Ernst Wilhelm Hengstenberg, Christologie des AT, 3 Bde., Berlin 1829–35 ²1854–57. – Ferdinand Hitzig, Vorl. über Bibl. Theol. u. messianische Weissagungen, hg. v. J. J. Kneuter, Karlsruhe 1880. – Johann Georg Hofmann, Oratio de Theologiae Biblicae praestantia, Altdorf 1770. – W. F. Hufnagel, Hb. der bibl. Theol., Erlangen, I 1785; II/1 1789. – Edmond Jacob, Les Thèmes essentiels d'une Théologie de l'AT, Neuchâtel 1955 ²1968 (unter dem Titel 45 Théologie de l'AT). – Paul van Imschoot, Théologie de l'AT, 2 Bde., Paris 1954/56. – Gottlob Philipp Christian Kaiser, Die bibl. Theol. oder Judaismus u. Christianismus nach der gramm.-hist. Interpretation u. nach einer freymüthigen Stellung in die krit.-vergleichende Universalgesch. der Religionen u. die universale Religion, Erlangen, I 1813; II/1 1814; II/2 1821. – Emil Kautzsch, Bibl. Theol. des AT, hg. v. 50 Karl Kautzsch, Tübingen 1911. – August Kayser, Die Theol. des AT in ihrer gesch. Entwicklung darg., hg. mit einem Vorwort v. Ed. Reuss, Straßburg 1886 ²1894; neu bearbeitet von Karl Marti ²1897 (Karl Marti, Gesch. der Israelit. Religion). – George A. F. Knight, A Christian Theology of the OT, London 1959. – Ludwig Köhler, Theol. des AT, Tübingen 1936 ⁴1966. – Eduard König, Theol. des AT, Stuttgart 1922 ²1923. – Johann Ludwig Samuel Lutz, Bibl. Dogmatik, hg. v. R. Rüetschi, Pforzheim 1847. – 55 John L. McKenzie, A Theology of the OT, Garden City 1974. – Gustav Friedrich Oehler, Theol. des AT, hg. v. Th. Oehler, Stuttgart 1873 ²1891. – Otto Procksch, Theol. des AT, hg. durch G. v. Rad, Gütersloh 1950. – Gerhard v. Rad, Theol. des AT, München, I 1957 ⁴1962; II 1960 ⁴1965. – Eduard Riehm, Atl. Theol., bearb. u. hg. v. K. Pahnke, Halle 1889. – Konstantin Schlottmann, Kompendium der Bibl. Theol.

ol. des Alten und NT, hg. v. E. Kühn, Leipzig 1889 ²1895. – Sebastian Schmidt, Collegium Biblicum in quo dicta Veteris et Novi Testamenti iuxta seriem locorum communium theologicorum explicantur, Argentorati 1671 ²1676. – Hermann Schultz, Atl. Theol. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristl. Entwicklungsstufe, Frankfurt a. M. 1869 ²1885 ⁴(völlig umgearb.) 1889 ⁵(völlig umgearb.) 1896. – 5 Ernst Sellin, Atl. Theol. auf religionsgesch. Grundlage. I. Israelit.-jüd. Religionsgesch., Leipzig 1933; II. Theol. des AT, ebd. 1933 ²1936. – Bernhard Stade/Alfred Bertholet, Bibl. Theol. des AT. I. Die Religion Israels u. die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905; II. Die jüd. Religion v. der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, ebd. 1911. – Johann Christian Friedrich Steudel, Vorl. über die Theol. des AT, hg. v. G. F. Oehler, Berlin 1840. – Samuel Terrien, The Elusive Presence. Towards a New Biblical Theology, 10 San Francisco/New York 1978. – Johann Karl Wilhelm Vatke, Die bibl. Theol. wiss. darg. I. Die Religion des AT nach den kanonischen Büchern entwickelt, 1. T., Berlin 1835. – Theodor C. Vriezen, Hoofdlijnen der theologie van het OT, Wageningen 1949 ²1956 ³1966; dt. (nach der 2. Aufl.): Theol. des AT in Grundzügen, Neukirchen 1956. – Claus Westermann, Theol. des AT in Grundzügen, 1978 (GAT 6). – Wilhelm Martin Leberecht De Wette, Bibl. Dogmatik Alten u. NT. Oder krit. Darst. der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums u. Urchristentums, Berlin 1813 ²1831. – Gotthilf Traugott Zachariae, Bibl. Theol. oder Unters. des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren, 4 Bde., Göttingen 1771–75 ³1786; V 1786, hg. v. J. C. Volborth. – Walther Zimmerli, Grundriß der atl. Theol., Stuttgart 1972 ²1978.

Literatur

- 20 Friedrich Baumgärtel, Erwägungen zur Darst. der Theol. des AT: ThLZ 76 (1951) 257–272. – Brevard S. Childs, Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970. – Ludwig Diestel, Gesch. des AT in der christl. Kirche, Jena 1869. – Gerhard Ebeling, Was heißt „Bibl. Theol.“?: ders., Wort u. Glaube, Tübingen, I 1960, 69–89. – Walther Eichrodt, Hat die atl. Theol. noch selbständige Bedeutung innerhalb der atl. Wiss.?: ZAW 47 (1929) 83–91. – Otto Eißfeldt, Israelit.-jüd. Religionsgesch. u. atl. Theol.: 25 ders., KS, I 1962, 105–114. – Christian Hartlich/Walter Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwiss., Tübingen 1952. – Siegfried Herrmann, Die konstruktive Restauration. Das Dtn als Mitte Bibl. Theol.: Probleme bibl. Theol. FS G. v. Rad, München 1971, 155–170. – Emmanuel Hirsch, Gesch. der neuern ev. Theol. im Zusammenhang mit den allg. Bewegungen europ. Denkens, 5 Bde., Gütersloh 1949–54 ²1975. – Douglas A. Knight (Hg.), Tradition and Theology in the OT, Philadelphia 1977. – Hans-Joachim Kraus, Gesch. der hist.-krit. Erforschung des AT, Neukirchen 1956 ²1969. – Ders., Die Bibl. Theol. Ihre Gesch. u. Problematik, Neukirchen 1970. – Robert B. Laurin (Hg.), Contemporary OT Theologians, Valley Forge 1970. – Otto Merk (s. u. 475,60). – Lothar Perlit, 30 Vatke u. Wellhausen. Gesch. phil. Voraussetzungen u. historiographische Motive für die Darst. der Religion u. Gesch. Israels durch Wilhelm Vatke u. Julius Wellhausen, 1965 (BZAW 94). – James A. Sanders, Torah and Canon, Philadelphia 1972. – Rudolf Smend, Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament, Basel 1958. – Ders., De Wette u. das Verhältnis zw. hist. Bibelkritik u. phil. System im 19. Jh.: ThZ 14 (1958) 107–119. – Ders., Universalismus u. Partikularismus in der atl. Theologie des 19. Jh.: EvTh 22 (1962) 169–179. – Ders., Johann Philipp Gablers Begründung der bibl. Theol.: EvTh 22 (1962) 345–357. – Ders., Die Mitte des AT, 1970 (ThSt[B] 101). – Ders., 40 Heinrich Ewalds Bibl. Theol. Hinweis auf ein vergessenes Buch: FS Wolfgang Trillhaas, Göttingen 1974, 176–191. – David G. Spriggs, Two OT Theologies: A Comparative Evaluation of the Contributions of Eichrodt and v. Rad to Our Understanding of the Nature of OT Theology, 1974 (SBT 2,30). – Carl Steuernagel, Atl. Theologie und atl. Religionsgesch.: FS Karl Marti, 1925 (BZAW 41) 266–273. – Walther Zimmerli, Atl. Traditionsgesch. u. Theol.: ders., GAufs. II. Studien zur atl. Theol. u. Prophetie, 45 1974 (TB 51) 9–26. – Ders., Erwägungen zur Gestalt einer atl. Theologie: ebd. 27–54.

Walther Zimmerli

II. Neues Testament

1. Forschungsgeschichte 1.1. Forschungsgeschichtliche Voraussetzungen 1.2. Skizzierung des forschungsgeschichtlichen Werdegangs 2. „Biblische Theologie“ 3. Ausblick (Bibliographien/Quellen/Literatur S. 474)

1. Forschungsgeschichte

1.1. Forschungsgeschichtliche Voraussetzungen

- 1.1.1. Eine „Biblische Theologie des Neuen Testaments“ konnte erst in dem Augenblick zu einer beachtenswerten Größe werden, als die neutestamentliche Wissenschaft (→ Bibelwissenschaft) sich mit dem Beiwort ‚biblisch‘ der *theologia dogmatica* zu entziehen suchte. 55

Theologische Realenzyklopädie

In Gemeinschaft mit
Horst Robert Balz · Stuart G. Hall
Richard Hentschke · Günter Lanczkowski
Joachim Mehlhausen · Wolfgang Müller-Lauter
Carl Heinz Ratschow · Knut Schäferdiek
Henning Schröer · Gottfried Seebaß
Clemens Thoma · Gustaf Wingren
herausgegeben von
Gerhard Krause und Gerhard Müller

Band VI
Bibel – Böhmen und Mähren

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1980