

# Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung

---

IRMTRAUD FISCHER

Die großen Erzählungen der Weltgeschichte sind weder ausschließlich zum Kunstgenuss noch zur Unterhaltung geschrieben, sondern stellen eine kulturelle Weise der Welterzeugung<sup>1</sup> dar. Sie stellen zudem ein Stück Weltdeutung jener Zeit dar, in der sie entstehen, aber auch jener Menschen, die sie verfassen. Dies gilt umso mehr für alte Kulturen, in denen ein Großteil der Menschen des Lesens und Schreibens unkundig war und in denen Geschichten, die die Welt und wie man in ihr zu leben habe, zu ergründen versuchen, mündlich weitergegeben wurden.<sup>2</sup>

Eine dieser großen Erzählungen der Weltgeschichte ist die Bibel. In ihrem Entstehungskontext des Alten Orients war sie *eine* Erzählung unter vielen, wobei so manche von ihnen in ihrer Zeit wohl wesentlich bedeutsamer war und große Kulturbereiche durch Jahrtausende prägte. Man denke hier nur an das Gilgamesch-Epos, dessen Rezeptionsspuren sich durch zwei Jahrtausende im Vorderen Orient nachweisen lassen und das auch in der Fluterzählung der Bibel seinen Niederschlag fand.<sup>3</sup>

Die großen mythischen Erzählungen des Alten Orients sind heute freilich nur mehr literarisch von Belang, da sie heutzutage von keiner Gruppe mehr zur Welterklärung und -erzeugung herangezogen werden. Anders ist dies bei der Bibel. Da sie als kanonischer Text mehrerer Religionen, die seit der Antike durchgehend Bestand

---

1 Die Bezeichnung geht auf Goodman, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990 [Originalausgabe: Ways of Worldmaking, Indianapolis: Hackett 1978/1992] zurück. Siehe dazu auch Nünning, Ansgar: »Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung. Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft«, in: GRM 59 (2009), Nr. 1, S. 65-80.

2 Mündliche Weitergabe bedeutet jedoch nicht, dass Geschichten bzw. Erzählungen durch Jahrhunderte unverändert blieben. Orale Überlieferung setzt die Veränderung des Erzählstoffes gerade voraus. Siehe dazu Wahl, Harald M.: Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (= BZAW, 258), Berlin/New York: de Gruyter 1997, S. 113-214.

3 Das Gilgamesch-Epos reicht in seiner bislang ältesten nachweisbaren Version bis weit in das 2. Jt. v. Chr. zurück und hat wohl auch die Fragestellungen und Antworten der so genannten Urgeschichte der Bibel (Gen 1-11) beeinflusst. (Siehe zum altorientalischen Hintergrund der Fluterzählung der Bibel ausführlich Westermann, Claus: Genesis. 1. Teilband Genesis 1-11 (= BK, I/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, S. 536-546.) Biblische Rezeption altorientalischer Texte bedeutet freilich immer auch Inkulturation, Adaptierung an ein neues religiöses System.

haben, bindende Richtschnur war und ist, hat ihre Rezeptionsgeschichte die letzten zweitausend Jahre der abendländischen Kulturen entscheidend geprägt. Vom Judentum wie vom Christentum bestimmte Kulturen sind von diesem Narrativ, das die Welt als Schöpfung einer einzigen Gottheit deutet, die zudem rettend und richtend in die Geschichte eingreift, beeinflusst.

Im Folgenden soll einigen Strategien der biblischen Welterzeugung nachgegangen werden.<sup>4</sup> Dieses Vorhaben ist eingebettet zwischen zwei Polen: Einerseits hat sich die historisch-kritische Forschungstradition, die die letzten Jahrhunderte der (vor allem protestantischen) Bibelexegese bestimmt hat, vor allem mit der Vorgeschichte von Einzeltexten sowie der historischen Rekonstruktion der Textentstehung beschäftigt und nur marginal oder entlang von Themen wie etwa ›Bund‹ mit biblischen Gesamtzusammenhängen. Biblizistische Kreise haben andererseits die biblische Geschichtsdarstellung für wahr gehalten und die Bibel gleichsam als historisches Buch verstanden. Eine solche Sichtweise spiegelt sich auch in den meisten Bibelfilmen wider. Nun ist zudem der größte Teil der Bibel nicht der Autoren-, sondern vielmehr der Tradentenliteratur zuzuordnen, wodurch eine präzise Bestimmung des Alters von Texten immer hypothetisch bleiben muss. Altorientalische Texte können ohne ihren kulturhistorischen Kontext nur schwer verstanden werden, denn sie sind ohne Wissen um rechts- oder kriegsgeschichtliche Regelungen, um ikonographische und – daraus resultierend – metaphorische Bilderwelten der massiven Fehlinterpretation ausgesetzt. Im Folgenden soll daher versucht werden, die großen Narrative der Bibel (z.B. Schöpfung, Anfänge des Volkes und des Königtums, Exodus, Landverheißung und -gabe) historisch zu verorten und sie gleichzeitig aus ihrem Entstehungskontext heraus zu erklären. Dabei soll zentral der Frage nachgegangen werden, wie und in welchem Sinne die gesamte Bibel als Erzählung zu verstehen ist und warum und in welchen historischen Kontexten sie zu einem Welt erzeugenden Narrativ geworden ist.

---

4 Dominierte in den biblischen Wissenschaften noch bis in die 70er Jahre hinein die historisch-kritische Methode die Exegese, so haben sich narratologische Studien seit drei Jahrzehnten zu einem festen Forschungsfeld entwickelt. Siehe dazu etwa Alter, Robert: *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books 1985; Bar-Efrat, Shimon: *Narrative Art in the Bible* (= JSOT.S, 70/BiLiSe, 17), Sheffield: JSOT Press 1989; Gunn, David M./Fewell Dana N.: *Narrative in the Hebrew Bible* (= Oxford Bible Series), Oxford: Oxford UP 1993; Bal, Mieke: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press 1985; Dies.: *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (= ISBL), Bloomington, Ind.: Indiana UP 1987; Dies.: *Death & Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges* (= Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago: University of Chicago Press 1988. Im deutschen Sprachraum hat Ilse Müllner eine verfeinerte Methodik für alttestamentliche Texte entwickelt: Müllner, Ilse: *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)* (= HBS, 13), Freiburg i. Br. et al.: Herder 1997; Finnern, Sönke: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (= WUNT, 2/285), Tübingen: Mohr Siebeck 2010 hat dies jüngst für die neutestamentlichen Texte getan; an die 250 Seiten seiner Dissertation widmet er der Methodik. In den letzten Jahren sind auch zahlreiche narratologische Analysen zu Einzeltexten erschienen (siehe etwa Eder, Sigrid: *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (= HBS, 54), Freiburg i. Br. et al.: Herder 2008.)

## 1. DIE BIBEL ALS FORTLAUFENDE ›ERZÄHLUNG‹

Wenngleich die Bibel nicht nur erzählende Texte beinhaltet, sondern vielfältige andere literarische Gattungen wie etwa Rechtstexte (in den Büchern Exodus bis Deuteronomium), Gebete (Psalmen), Sprichwörter (Bücher der Sprüche, Jesus Sirach), Liebeslieder (Hohelied) oder der Philosophie nahestehende Reflexionen (Kohélet), so lässt sich in diesem Buch der Weltliteratur dennoch vom Anfang bis zum Schluss<sup>5</sup> ein roter Faden nachvollziehen.

### 1.1 Die Bibel erzählt eine ›Weltgeschichte‹ von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung

Unter literarhistorischem Aspekt betrachtet, ist die Bibel zwar ein Konglomerat von Texten, die in unterschiedlichen Epochen und geografischen Kontexten entstanden sind, aber sie bietet das erzählerische Material auch entlang von nachvollziehbaren Chronologien und durch verbindende Stilmittel, wie etwa der literarischen Inklusionen, dar. Die ›Fabel‹<sup>6</sup> der Bibel entfaltet sich dabei von der Schöpfung des gesamten Kosmos, von der im ersten Kapitel des ersten Buches erzählt wird, bis zum Vergehen des so erschaffenen Himmels und der Erde und einer anschließenden Neuschöpfung. Die in Altes und Neues Testament zweigeteilte christliche Bibel erzählt vom Vergehen der alten Schöpfung mit explizitem Rückgriff auf Gen 1-2 und von der Neuschöpfung in ihrem letzten Buch, in den letzten beiden Kapiteln der Apokalypse (Offb 21f.). Die jüdische Bibel, deren Kanonanordnung eine andere ist als jene der christlichen, setzt in ihrem letzten Buch, in 2 Chr 36,22f., zwar einen anderen Akzent, nämlich die Eröffnung der Möglichkeit der Rückkehr aus dem Exil und die Aufforderung der

---

5 Der ›Schluss‹ der Bibel ist wissenschaftlich gesehen nicht einfach zu definieren. Die Texte der Bibel sind in Büchern, die auf Rollen geschrieben wurden, tradiert worden. Während in der Tora, in den fünf Büchern Mose, die Anordnung vom Erzählaufriß vorgegeben ist und daher auch die Reihenfolge der Bücher in einer Torarolle definiert ist, sieht dies beim Kanonteil der Prophetie bereits anders aus: Die Jüdische Bibel kennt einen zweigeteilten Prophetiekanon; Handschriften erweisen, dass die Bücherabfolge keineswegs von Anfang an fixiert war. Die christliche Kanonanordnung fasst den in der jüdischen Kanonanordnung ›vordere Prophetie‹ genannten Kanonteil unter dem Titel ›historische Bücher‹ zusammen, lässt sodann die weisheitlichen Schriften und als Abschluss die Schriftprophetie folgen. Damit endet das christliche Alte Testament mit der Sammlung des Zwölfprophetenbuches, während die Hebräische Bibel als dritten Kanonteil die Schriften, deren Abfolge in den unterschiedlichen Handschriften stark differiert, sieht. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die wissenschaftliche Ausgabe der Hebräischen Bibel, deren Bücheranordnung auf die tausend Jahre alte Handschrift von St. Petersburg zurückgeht. Zur Problematik siehe Brandt, Peter: Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (= BBB, 131), Berlin/Wien: Philo 2001.

6 Siehe dazu Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung, Bd. I: Zeit und historische Erzählung (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 18/I), München: Fink 1988, S. 54f., der ›Mythos‹ mit diesem Begriff übersetzt, der die schöpferische Nachahmung lebendiger Zeiterfahrung offener angibt.

Rückkehr nach Jerusalem,<sup>7</sup> aber auch sie erzählt von einer neuen Schöpfung am Ende aller Zeiten. Indem die Schöpfungstexte von Gen 1-2.3 intertextuell eingespielt und weiterentwickelt werden, rezipiert Jes 65,16-25 die erste Schöpfung in der Neuschöpfung. Was als Restriktion der Lebensbedingungen durch die Verfehlung gegen die Gartenordnung in die Welt kam, wird nun beseitigt: Die Menschen werden alt wie Bäume und niemand stirbt mehr vorzeitig (65,19-23); Frauen gebären ihre Kinder ohne Mühe und noch bevor die Wehen einsetzen (Jes 66,7-13 vgl. Gen 3,16), und ein ganzes Volk kommt an einem einzigen Tag zur Welt.<sup>8</sup>

## 1.2 Genealogien gewährleisten den Erzählzusammenhang

Die Bibel stellt einen fortlaufenden Erzählfaden her, indem sie divergente Einzel-erzählungen oder kleinere Sammlungen zu einem fortlaufenden Ganzen verknüpft. Dies geschieht durch genealogische Verbindungen der einzelnen ProtagonistInnen. Die Genesis konzipiert diesen verwandtschaftlichen Zusammenhang vorerst dadurch, dass sie alle Menschen von einem einzigen Urelternpaar abstammen lässt. Im Clandenken des Alten Orients wird durch die Konstruktion von gemeinsamen Ahnen das Gemeinsame einer Gruppe ausgedrückt: Was von diesem gemeinsamen Elternpaar und dessen Lebenskontext erzählt wird, gilt für alle von ihm abstammenden Mitglieder einer sozialen Gruppe.

Die sogenannte Urgeschichte der Genesis, Gen 1-11, verschafft mit den Erzählungen von Adam und Eva sowie von Noah und seiner Familie der gesamten Menschheit gemeinsame Ahnen. Menschliche Lebensbedingungen, wie Sterblichkeit, (patriarchale) Gesellschaftsordnung, der Überlebenskampf der Menschen untereinander und gegen eine nicht immer freigebige Natur, werden in ätiologischen Erzählungen zu ergründen versucht. Israel ist davon überzeugt, dass Gott die Welt in allem gut erschaffen hat (Gen 1-2), die widrigen Lebensbedingungen jedoch der Mensch durch sein eigenes Handeln zu verantworten hat (Gen 3-4). Neben Erklärungsversuchen zu allgemein menschlichen Grundbedingungen bewirkt dieses genealogische System von Verwandtschaftsbeziehungen, dass die gemeinsame egalitäre Herkunft aller Menschen und Völker festgeschrieben wird: Alle sind gleich geschaffen, hierarchische Unterschiede sind Menschenwerk, nicht Gottes Schöpfungsplan. Wenn aber alle Völker von einem einzigen Paar (Adam und Eva und nach der Flut von Noah und seiner Frau) abstammen, haben alle denselben Ursprung, sind alle miteinander verwandt und eine einzige ›Völkerfamilie‹. Feindschaften zwischen Völkern sind damit politisch/historisch geschaffen, nicht etwa ontologisch gegeben.

Die Entstehung des Volkes Israel aus dieser Völkerfamilie erfolgt sodann durch Berufung eines gemeinsamen Elternpaares. Abraham und Sara, die Ahnen des erwählten Volkes, stehen wiederum am Anfang aller von ihnen abstammenden Nach-

7 Die Hebräische Bibel hält mit diesem Schluss daher die Hoffnung wach, dass das jüdische Volk einmal wieder vollständig am Zion versammelt sein wird.

8 Diese Inklusion des Jesaja-Schlusses zum Anfang der Bibel hin hat bereits Steck, Odil H.: »Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1-3 in Jes 65,16b-25«, in: Jacques van Ruiten/Marc Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Isaiah* (FS W. A. M. Beuken) (= BETHL, 132), Leuven: Leuven UP 1997, S. 349-365, ausführlich aufgezeigt.

kommen, wobei allerdings in der Folge die genealogische Hauptlinie, der die Verheißung von großem Volk in einem guten Land gegeben wird, erzählerisch im Mittelpunkt steht. Die Verheißung wird jedoch nicht – wie im altorientalischen patrilinearen Erbrecht vorgesehen – vom Vater auf seinen ältesten Sohn übertragen, sondern erfolgt jeweils durch göttliche Erwählung, die irregulär den Erstgeborenen der Mutter (Isaak) bzw. deren Lieblingssohn (Jakob) ins Verheißungserbe einsetzt.<sup>9</sup> Erzählungen über das Ausscheiden von genealogischen Nebenlinien schaffen sodann Ansätze zur erzählerischen Darlegung von Völkerfeindschaften (Esau/Edom; Ismael) oder von räumlicher Besitzverteilung in den Siedlungsgebieten einzelner Völker (vgl. Gen 10: Völkertafel; Gen 36: Edom).

Die genealogische Kontinuität von den Anfängen Israels, von denen in der Genesis erzählt wird, bis zur Volksgeschichte, die sodann mit dem Exodus des Volkes aus Ägypten beginnt, wird wiederum durch Genealogien hergestellt: die zwölf Söhne des in ›Israël umbenannten Erzvaters Jakob (Gen 32,29) werden zu Ahnen der zwölf Stämme, deren egalitäres Zueinander das Zwölfstämmevolk Israel bildet. Parallel dazu wird die genealogische Linie Judas betont. Sein Stammbaum wird im Rutbuch (4,12.18-22) nahtlos von der Genesis bis David weitererzählt, wodurch das davidische Königshaus bereits potenziell in den Anfängen Israels verankert wird.

Wann Israel dieses genealogische System, das sowohl Zusammengehörigkeit als auch Separation anzuzeigen imstande ist, entwickelt hat, ist in der Forschung umstritten. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass es aus der nachexilischen Notwendigkeit stammt, sich als dem Judentum zugehörig zu erweisen: Die aus dem Exil Zurückkehrenden deklarieren sich als das wahre Israel, sind sie doch die Nachfahren der Oberschicht und der oberen Mittelschicht, die in den Deportierungswellen von 597 v. Chr. und 586 v. Chr. ins babylonische Exil verbannt wurden. Auch wenn manche Geschichtsdarstellungen glauben machen wollen, dass das Land während der Exilszeit (586-539 v. Chr.) leer gewesen sei, so trifft dies dennoch nicht die realen Gegebenheiten. Die weniger begüterten und minder bedeutenden Schichten des Volkes blieben im Lande wohnen und konnten – nach dem mühsamen Wiederaufbau des Landes nach der kriegerischen Zerstörung Jerusalems – sicher von der Abwesenheit der früher unterdrückenden Schichten profitieren. Als die ersten Zurückkehrenden eintrafen, fanden diese ihren zerstörten Besitz in anderen Händen, die diesen wieder aufgebaut, das Land genutzt und bearbeitet hatten, vor. Die Frage, wer nun Rechte und Ansprüche stellen konnte, wurde zu Zeiten Esras und Nehemias (2. Hälfte 5. Jhd. v. Chr) dadurch der Lösung zugeführt, dass jene Familie die älteren Ansprüche habe, die ihre Legitimität durch genealogische Verbindung in die vorexilische Zeit zurückverfolgen konnte. Genealogien wurden damit zu notwendigen Nachweisen für berechtig-

9 Siehe dazu ausführlicher Fischer, Irmtraud: »Zur Bedeutung der ›Frauentexte‹ in den Erzählern-Erzählungen«, in: Dies./Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), Tora (= Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 1.1), Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 238-275 sowie allgemein zu Genealogien in Relation zum erzählenden Material im selben Band Hieke, Thomas: »Genealogie als Mittel der Geschichtsdarstellung in der Tora und die Rolle der Frauen im genealogischen System«, in: ebd., S. 149-185. Zur Funktion von Genealogien im Alten Testament siehe die Monographie von Hieke, Thomas: Genealogien der Genesis (= HBS, 39), Freiburg i. Br. et al.: Herder 2003.

te Ansprüche im Land. Aus dieser Zeit lassen sich auch Texte anführen, die erweisen, dass eine Familie umso angesehener war, wenn sie ihren Stammbaum möglichst weit in die Geschichte zurückverfolgen konnte. So versteht es etwa der aus priesterlichem Geschlecht stammende Esra, eine Genealogie bis in vorstaatliche Zeit zu konstruieren und sich durch den Priesterstammbaum auf Pinchas zurückzuführen (Esr 7,1-10). Wer dazu nicht in der Lage ist, wie etwa der in Jerusalem wohnhafte Tobija, dem wird die Familienlegitimität abgesprochen, wodurch er als Ausländer – in diesem Fall als Ammoniter – eingestuft wird (Esr 2,59f.; vgl. Neh 13,4-8).

In nachexilischer Zeit lässt sich also die auch materiell sich manifestierende Sinnhaftigkeit genealogischer Verbindungen wahrscheinlich machen. Narratologisch gesehen wird mit ihnen eine durchgehende Geschichtsdarstellung geschaffen. Die Einzelerzählungen werden durch sie zu einem fortschreitenden, verknüpften Ganzen vereint. Selbst in hellenistischen Schriften lässt sich die narrative Bedeutung genealogischer Rückbindung in einzelnen Texten noch deutlich erweisen. Wenn Judit, bevor sie sich in das Zelt des Holofernes begibt, betet und um Verschonung vor Vergewaltigung bittet, dann verweist sie auf ihren Ahnherrn Simeon, der die Gewalttat an seiner Schwester Dina zwar nicht verhindern konnte, sie aber gerächt habe (Jdt 9,1-14 mit Rekurs auf die Vergewaltigung Dinas in Gen 34). Auch die Kindheitsgeschichte Jesu greift auf diese Art der Geschichtsdarstellung zurück. Matthäus, der sein Evangelium für Judenchristen schreibt, führt in Mt 1 den Stammbaum Jesu bis auf den Ahnherrn des Volkes, auf Abraham zurück; im für sogenannte ›Heidenchristen‹ geschriebenen Lukasevangelium (Lk 3,23-38) greift man sogar bis auf Adam zurück, um dadurch den Stammvater aller Völker, die zum Christentum gebracht werden sollen, mit einzubeziehen.

### **1.3 Die Verbindung geografischer Räume durch narrativ begründete Mobilität**

Die Erzählungen der Bibel spielen im sogenannten fruchtbaren Halbmond des Vorderen Orients. Vom Zweistromland bis an den Nil reicht der Weg, den das Volk zurücklegt und dabei in Kontakt mit den dort wohnenden Ethnien kommt. Diese geografisch sehr weit auseinander liegenden Orte werden einerseits durch Itinerare, durch Erzählungen, die Aufbrüche motivieren, und andererseits durch Listen, die Wegstationen aufführen, verbunden.

Eine erste große ›Auswanderung‹ wird in der Familie Terachs von Abraham erzählt (Gen 11-12,4). Nach einer Zwischenstation in Haran wandert die Familie des Ahnvaters vom Zweistromland in das Land Kanaan aus. Dieses Land wird künftighin als geografischer Angelpunkt der Geschichte Israels alle Wanderbewegungen kristallisieren. Aber bereits Abraham und Sara wird ein Abstecher nach Ägypten zugeschrieben (Gen 12,10-20), womit schon die Erzeltern der ersten Generation die spätere Bewegung, die das gesamte Volk vollziehen wird, vorwegnehmen. ›Israël‹, die Familie Jakobs, wird sodann durch die Handlung der Josefserzählung begründet nach Ägypten gebracht (Gen 37-50). Eine Hungersnot im Lande Kanaan zwingt zum Auswandern der gesamten Sippe in ein Land, in das bereits ein Familienmitglied unfreiwillig vorausgegangen ist (Gen 37,28; 43,1;). Die Übersiedlungsliste der Kinder Jakobs nach Ägypten in Gen 46 will durch die genealogische Gestaltung erweisen,

dass ganz Israel in Ägypten war und – das will die exemplarische Nennung von Frauen in der Liste sagen – dass bereits in nuce ein Volk nach Ägypten kam.<sup>10</sup>

Die Auswanderung aus Ägypten, aus dem Land, in dem man nach dem Tode Josefs ein Sklavendasein fristet (Ex 1), erfolgt auf Initiative Gottes hin. Er befreit sein Volk aus der Unterdrückung und rettet es am Schilfmeer vor der Übermacht der pharaonischen Truppen (Ex 14f.). Die Migrationsbewegung durch die Wüste wird in allen ihren Stationen narrativ begründet: Am Gottesberg verweilt man, um die Gebote zu empfangen, in der Wüste verbleibt man schließlich 40 Jahre lang, da aufgrund der Aufmüpfigkeit des Volkes und der Verächtlichmachung des Verheißungslandes die Auszugsgeneration nicht in dieses einziehen darf. Am Ende der Tora, als der Übertritt ins Land bevorsteht und Mose vom Nebo aus über die Jordansenke in das Land hinüberschaut und dort als Letzter seiner Generation stirbt (so die Fiktion des Buches Deuteronomium als Abschiedsrede des Mose), ist es schließlich Josua, der das Volk in das verheißene Land hinein geleitet (Jos 1ff.).

Auch die zweite große Wanderungsbewegung aus dem Land ins Exil ist erzählerisch ausführlich begründet (vgl. etwa Dtn 28; 2 Kön 17,21.22,16-20) und in vielen prophetischen Texten »vorangekündigt«. Sie wird narrativ auf ein unethisches, nicht Gott gemäßes Handeln im Land zurückgeführt. Nicht weil die Gottheit zu schwach ist, das Volk vor den Feinden zu retten, sondern weil sie die Feinde als »Waffe« gegen das Volk einsetzt, muss Israel das Land, das ihm gegeben wurde, wieder verlassen. Das Volk hat die Regeln, die für ein dauerhaftes Wohnen im Land gelten, kontinuierlich verletzt.

Ebenso wird auch die vorerst so ersehnte, dann aber doch recht zögerlich angenommene Rückkehrmöglichkeit aus der Verbannung erzählerisch begründet: Kyros ermöglicht mit seinem Edikt die Rückkehr aus dem Exil (vgl. Esr 1). Die betreffenden Rückwandererlisten (Esr 2; 8,1-20; Neh 7,4-65; 11,1-12,26) verbinden wiederum genealogische mit itinerarischen Notizen und liefern die Begründung dafür, wer im Land zur Gemeinde dazugehört und wer nicht (vgl. Esr 2,59-63; Neh 7,64f.).

Die Themenbereiche Herkunft *und* Ansiedelung im Land spielen damit in der persischen Provinz Juda eine entscheidende Rolle. Die beiden Kriterien, die chronologische und geografische Erzählzusammenhänge herstellen, entsprechen zudem exakt den beiden großen Verheißungen, die sich beide im Namen »Israek bündeln: ein großes Volk im verheißenen Land.

## 2. NARRATIVE KONSTRUKTION »BIBLISCHER GESCHICHTE«

Die oben aufgezeigten Elemente des Anfangs und des Endes der erzählten Zeit, der narrativen Verknüpfung der ProtagonistInnen durch verwandtschaftliche Bande sowie der narrativ begründeten Ortswechsel lassen das in der Bibel Erzählte als eine zusammengehörige Geschichte erscheinen. Nicht ohne Grund wird immer wieder versucht, die biblische Erzählung literarisch oder auch filmisch zu verarbeiten. Sieht man von den zahllosen fundamentalistischen Elaboraten ab, die nichts anderes im Sinn haben, als zu erweisen, dass die Bibel doch Recht habe, gibt es unter den Ver-

10 Vgl. dazu ausführlicher Fischer, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12-36 (= BZAW, 222), Berlin: de Gruyter 1994, S. 49-56.

suchen auch durchaus interessante Resultate. So hat Jack Miles etwa versucht, den biblischen Erzählauftritt als Biographie Gottes zu verstehen.<sup>11</sup> Dass derlei Werke möglich sind, verdankt sich der narrativen Konstruktion einer fortlaufenden Geschichte. Die Bibel sagt dabei selber an manchen Stellen ganz deutlich,<sup>12</sup> dass sie mit ihrer Geschichtsdarstellung keine Geschichtsschreibung im heutigen Sinne der Geschichtswissenschaften betreiben, sondern von Gott und den Menschen erzählen will und damit die religiöse<sup>13</sup> Welt des Volkes Israel erzeugt. Die ›biblische Geschichte‹<sup>14</sup> ist also eine biblische Erzählung, die der *theologischen Geschichtsdarstellung* verpflichtet ist. Diese muss deswegen nicht unhistorisch sein, sie setzt aber ihren Fokus nicht auf Historizität, sondern auf historisch verankerte Narrative des Wirkens Gottes in der Welt und des Lebens der Menschen vor ihrer Gottheit.

## 2.1 Die identitätsstiftende Anfangsgeschichte wird als Familienerzählung geschrieben

Das bereits im ersten Abschnitt beschriebene Phänomen eines genealogischen Clandenkens, das Gemeinsamkeiten und Verhältnisbestimmungen einer sozialen Gruppe auf Widerfahrnisse eines gemeinsamen Stammelternpaares zurückprojiziert, schlägt sich vor allem in jenen biblischen Erzählungen nieder, die eine Anfangsgeschichte, welche eine gemeinsame Identität begründen soll, erzählen wollen. Die beiden ausführlichsten Erzählkränze dieser Art sind die Erzählungen über die Anfänge des Volkes in der Genesis (Gen 12-36)<sup>15</sup> und die Erzählungen über das Entstehen der Monarchie in 1-2 Samuel.

### 2.1.1 Die Erzeltern-Erzählungen als Anfangsgeschichte des Volkes

Die literarische Form der Familienerzählungen in der Genesis wurde von der historisch-kritischen Forschungstradition zumindest in den Texten mit männlichen Protagonisten immer als spezifische Art politischer Geschichtsschreibung erkannt. Wenn

11 Miles, Jack: Gott. Eine Biographie, München/Wien: Hanser 1996.

12 Am deutlichsten wird dies im Juditbuch bei der Bezeichnung von Holofernes als Feldherr des Assyriekönigs Nebukadnezars. Jdt 1,1 lässt den Babylonier Nebukadnezar in Ninive, der Hauptstadt der Assyrer, als Assyriekönig zeitgleich mit dem Perserkönig Arphaxad regieren und kristallisiert damit über zweihundert Jahre Geschichte des Zweistromlandes in einer Erzählfigur.

13 Im Alten Orient ist eine Welt ohne Religion nicht vorstellbar. Wenn dies hier betont wird, so nur, um heutigen LeserInnen, die sehr wohl in religionslosen Welten leben können, das Gemeinte zu verdeutlichen.

14 In Religionsunterricht und Katechese gab es bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein eine sogenannte ›Biblische Geschichte‹ die den biblischen Geschichtsauftritt für historisch zuverlässig ansah und den Erzählungen in fundamentalistischer Weise Historizität zusprach. Die Anführungszeichen machen darauf aufmerksam, dass der Ausdruck hier nicht in diesem Sinne verwendet wird.

15 Diesen Erzählzusammenhang habe ich mit spezieller Berücksichtigung von Genderaspekten in meinem auch für theologisch nicht geschulte LeserInnen lesbaren Buch Fischer, Irmtraud: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart: Kohlhammer 1995, ausführlich dargelegt.

dies nicht im selben Maß von weiblichen Handlungsträgerinnen erhoben wurde, so erweist dies nur den Genderbias in der Exegese dieser Jahre. Denn selbstverständlich spiegelt nicht nur der Streit zwischen den Brüdern Jakob und Esau die Konflikte der dahinterstehenden Ethnien von Israel und Edom wider (Gen 25,19-25; 27,1-40), sondern auch Erzählungen über die Rivalität der Schwestern Rahel und Lea (Gen 29-30) sind als Niederschlag von Streitigkeiten sozialer Gruppen, insbesondere zwischen den Stämmen Israels, die sich genealogisch auf sie zurückführen (vgl. Rut 4,12f.), zu lesen.

Genealogische Relationen müssen in Familienerzählungen patriarchaler Gesellschaften als politische Machtkonstellationen gelesen werden. Wenn die Erzeltern-Erzählungen die Geschichte einer Familie in drei (an manchen Zweigen des Stammbaums in vier) Generationen darstellen, so lässt sich aus der Konstellation der Paare und deren Kinder auf das Herrschaftsgefüge einer bestimmten Epoche schließen. In patrilinear geordneten genealogischen Verhältnissen deutet die Vater-Sohn-Relation immer auf die Dominanz jener Gruppe hin, die hinter dem Vater steht. Wenn also die Figur des Abraham, die ihren geografischen Haftpunkt im jüdischen Süden hat (Hebron, Mamre, Beer-Scheba, Negev), als Patriarch vorgestellt wird, auf den sich alle folgenden Generationen und viele umliegenden Völker (Ismaeliten, Edomiter, Midianiter) zurückführen, so kann der Erzählzusammenhang nur aus einer Zeit stammen, in der das Südreich Juda in der Region dominant war.

Das historisch die längste Zeit wesentlich bedeutendere Nordreich Israel,<sup>16</sup> das sich auf den Ahnherrn Jakob = Israel zurückführt (die geografischen Haftpunkte Bet-El, Penuël, Sichem, Machanajim sind allesamt im israelitischen Norden) und sich über Josef und dessen Söhne Ephraim und Manasse definiert, muss zu diesem Zeitpunkt der Zusammenführung der Anfangserzählungen des Nord- und des Südreiches bereits massiv geschwächt sein oder gar zu bestehen aufgehört haben. Da in der Familienkonstellation der Erzeltern-Erzählungen Jakob als Enkel Abrahams und Saras fungiert, und dieses Erzelternpaar schließlich auch die Tradition einer gemeinsamen Grabstätte entwickelt (Gen 23: die Höhle Machpela bei Hebron), in der auch Jakob, Lea und Josef beigesetzt werden (Gen 50), ist davon auszugehen, dass die gemeinsame, identitätsstiftende Anfangserzählung nach dem Untergang des Nordreiches durch die Assyrer (722 v. Chr.) und *nach* der Bewahrung Jerusalems im assyrischen Feldzug von 701 v. Chr. geschaffen wurde. Aus der Bibel wie aus archäologischen Zeugnissen wissen wir, dass Jerusalem unter Hiskija (728-699 v. Chr.) zur mehr als doppelten Größe ausgebaut wurde und die sogenannte Neustadt wohl für Nordreichflüchtlinge errichtet wurde.<sup>17</sup> Diese auch größtmäßig nicht zu vernachlässigenden,

16 Die beiden Archäologen Israel Finkelstein und Neil A. Silberman haben durch die kritische Sichtung des archäologischen Materials die Langzeitdominanz des Nordreiches erwiesen und damit die Existenz einer großen, von Jerusalem aus regierten, vereinten Monarchie, wie sie in den Davids- und Salomo-Erzählungen dargestellt wird, in Zweifel gezogen. Siehe dazu Finkelstein, Israel/Silberman, Neil: Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München: Beck 2002, S. 140-316.

17 Vgl. die Erzählungen von 2 Kön 18-20 sowie zu den Befestigungsbauten im Jerusalem seiner Zeit I. Finkelstein/N. Silberman: Keine Posaunen vor Jericho, S. 270-285. Einen Überblick über die Archäologie der königszeitlichen Epoche siehe bei Küchler, Max: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (= Orte und Landschaften der Bibel, 4.2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 20-91. Einen informativen

zugewanderten Bevölkerungsteile schufen mit den aus dem Norden mitgebrachten Jakobserzählung und den autochthonen Traditionen des Südreichs durch genealogische Verknüpfung der Figuren eine einzige Ursprungserzählung. Dabei wurde die erzählerisch blass bleibende ›Zwischengeneration‹ geschaffen, die den Sohn des Südens, Isaak, mit der Mutter des Nordens, mit Rebekka verheiratet. In genealogischen Kategorien bedeutet Eheschließung immer die Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger Gruppen. Auch wenn im Erzählkreis dieser Zwischengeneration Rebekka als Erzählfigur dominiert, ist in patriarchalen Denkmustern dennoch klar, dass der Ehemann aus dem zu dieser Zeit starken Süden kommen muss, die Ehefrau jedoch aus dem untergegangenen Nordreich.

Die dritte elementare genealogische Beziehung ist jene der Geschwister. Betont die Vater-Sohn-Beziehung das Machtgefälle und die Ehe die Verschmelzung zweier Ethnien, so die Geschwisterrelation die Gleichwertigkeit der Gruppen. Wenn Jakob als Gründer Israels, der nach der genealogischen Verbindung mit den Erzellern des Südens zum Ahnherrn des gesamten israelitischen Volkes geworden ist, zwölf Kinder zeugt, dann bilden diese die Gründerfiguren des egalitären Zwölf-Stämme-Volkes. Die Erzählung um seine Heirat mit Rahel und Lea, die als seine Kreuzcousinen die idealen Ehefrauen sind, und um die Entstehung Israels aus den von den Frauen und deren Sklavinnen geborenen Söhnen (Gen 29-30), sind damit nicht als präskriptive Texte zu verstehen, die Frauen nur auf ihre Gebärfähigkeit reduzieren wollen, sondern als politische Geschichtsschreibung des Volkes Israels. Nicht umsonst heißt es in Rut 4,11, dass Rahel und Lea das Haus Israel auferbaut hätten.

## 2.1.2 Anfangsgeschichte des Königtums nach den Erzählungen

### 1 Sam 16-1 Kön 2

Mit dem Ende des etwa zweihundert Jahre langen Konsenses der historisch-kritischen Forschung, die die erste, von der Schöpfung bis zur Landnahme durchgängige Anfangsgeschichte Israels in die davidisch-salomonische Zeit an den Anfang des 1. Jt. v. Chr. setzte, haben sich immer mehr WissenschaftlerInnen zum Verständnis der Erzellern-Erzählungen als identitätsbildendem Vorspann zur Volksgeschichte durchgerungen.<sup>18</sup> Dasselbe lässt sich jedoch für die Erzählungen um die Anfänge des Königtums noch nicht behaupten; es hat offensichtlich noch immer zu massive Konsequenzen,<sup>19</sup> die Historizität eines wie in der Bibel dargelegten davidisch-salo-

---

Überblick über die Geschichte Israels gibt Frevel, Christian: »Grundriss der Geschichte Israels«, in: Erich Zenger et al., Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Christian Frevel. 8., vollst. überarb. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 2012, S. 701-854.

18 Siehe dazu die erhellende Zusammenfassung der Problematik bei Schmid, Konrad: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (= WMANT, 81), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, S. 359-380.

19 Wenn man vor wenigen Jahren in Israel 3000 Jahre Jerusalem feierte und damit die Geschichte der bereits in ägyptischen Ächtungstexten des mittleren Reiches erwähnte Stadt erst mit der in der Bibel erzählten Einnahme durch David beginnen lässt, zeigt sich die gegenwärtige politische Brisanz solcher Forschungen. Siehe dazu von archäologischer Seite das auch für Nicht-Fachleute leicht lesbare Buch I. Finkelstein/N. Silberman: Keine Posaunen vor Jericho.

monischen Großreichs, das von Dan bis Beerscheba reicht, aufzugeben. Wer dieses, auch vom archäologischen Befund her sich nahelegende Experiment einmal wagt und die ersten drei (sic! wie in den Erzeltern-Erzählungen) Generationen der königlichen Familie der neu entstehenden Monarchie als Anfangserzählungen zu verstehen versucht, dem eröffnen sich neue Perspektiven.

Wird Sexualität in den Erzeltern-Erzählungen in den Dienst genealogischer Ziele gestellt und damit – theologisch gesprochen – in den Dienst der Verwirklichung der Volksverheißung, so hat sie in den Anfangserzählungen zum Königtum machtpolitische Funktion.<sup>20</sup> Einerseits zielt sie auf die Installation einer dynastischen Monarchie hin, da ein Thronfolger gezeugt und geboren werden soll, andererseits sichern Frauen für einen nicht von vornherein als Thronfolger vorgesehenen König die Legitimität: Wenn David, der als Gegenkönig zum regierenden Saul gesalbt wird, dessen Tochter ehelicht, sie jedoch nach Zerwürfnissen mit dem königlichen Schwiegervater verliert, dann muss er sie nach dessen Tod aus Legitimierungsgründen wieder als Ehefrau beanspruchen (2 Sam 3,13-16). Michal sichert ihm die Verbindung zum Königshaus der Sauliden, wengleich die Ehe<sup>21</sup> offenkundig rettungslos zerrüttet ist und eine Dynastiebildung mit ihr von David nicht einmal angedacht wird (2 Sam 6,23).<sup>22</sup> Aber auch der Sohn Batschas, Salomo, ist nicht der gegebene Thronfolger, sondern vielmehr der Letztgeborene Davids. Da er jedoch als Integrationsfigur der reichsunmittelbaren Königsstadt gelten kann, da er von einer autochthonen Jerusalemerin geboren wird,<sup>23</sup> muss er mit Hilfe des Propheten Natan zum König gesalbt (1 Kön 1) und sodann durch eine Gottesoffenbarung, die ihm Weisheit als königliche Tugend zuspricht, zusätzlich – aber auch zwingend notwendig – legitimiert werden (1 Kön 3). Heiraten werden nach diesen Erzählungen aber auch als politisches Mittel der Friedenssicherung eingesetzt. Um in der Situation der Verfolgung durch Saul einen Zweifrontenkrieg zu vermeiden, verschwägert sich David mit den Erzfeinden, den Philistern, indem er Maacha, die Tochter des Königs von Geschur, heiratet (2 Sam 2,3-5). Sein Sohn Salomo ist durch die Haremsbildung aufgrund politischer Heiraten mit Prinzessinnen der umliegenden Königreiche sogar sprichwörtlich geworden (1 Kön 3,1; 11,1-8; vgl. Neh 13,23-27). Aber Ehen dienen offenkundig auch der materiellen Absicherung von Herrschaft. Abigajil, die verwitwete, reiche Gutsbesitzerin aus Karmel, sichert der Freischärlertruppe Davids in jenen Zeiten einen gesicherten Lebensunterhalt, als er von Saul verfolgt wird (1 Sam 25). Die vorerst illegitime, dann aber legitimierte Beziehung zu Batscha, der Ehefrau und späteren Witwe des Urija, sichert dem Monarchen die bes-

20 Vgl. dazu I. Müllner: Gewalt im Hause Davids, S. 119-142.

21 Ehen sind im Alten Orient vor allem in Herrscherhäusern und begüterten Familien selbstverständlich polygyn zu denken, wengleich die monogame Ehe wohl auch den Normalfall darstellte. Vgl. zum altisraelitischen und altorientalischen Eherecht I. Fischer: Erzeltern, S. 78-90.

22 Die Notiz aus 2 Sam 6,23 »Michal bekam lebenslang kein Kind« ist wohl nicht als Strafe für ihr vom Volk abgehobenes Verhalten zu lesen, sondern vielmehr als Notiz, dass David nicht mehr mit ihr verkehrte und sie daher aus der Dynastiebildung bewusst ausgeschlossen wird.

23 Diesen Aspekt politischer Allianzen hat treffend Jones, Gwilym H.: The Nathan Narratives (= JSOT.S, 80), Sheffield: JSOT Press 1990 herausgearbeitet.

sere Verwurzelung seiner Dynastie im nie zum Stämmegebiet gehörenden Jerusalem mit jebusitischer Bevölkerung.

Sieht man von Notizen über Kriege und von der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba (die Salomo und das neue Königtum evaluiert und für adäquat befindet) einmal ab, dann finden sich in den Erzählungen über die drei ersten Generationen der Monarchie wenige Verweise auf internationale Kontakte und diplomatische Begegnungen mit ausländischen Königen oder Staatsmännern. Es ist keine Herrschergeschichte im üblichen Sinn, die da erzählt wird, sondern eine Geschichte königlicher Familien. Auch wenn bei Saul keine Dynastiebildung gelingt, da das Haus Saul sich nicht an der Macht halten kann, besteht doch zum zweiten König über das Großreich die Verbindung über die Königstochter Michal. Die Gründung einer Königsdynastie wird bei David zudem durch die Natansverheißung religiös motiviert und legitimiert (2 Sam 7).

Wenn in der Erzählung über die vierte Generation ›Großisraël in Nord- und Südreich auseinanderbricht (1 Kön 12), dann werden damit einerseits narrativ die realpolitischen Verhältnisse der frühen Königszeit bis 722 v. Chr. geschaffen und erklärt, andererseits wird aber auch ein vom Süden, von Jerusalem, aus regiertes Großreich als Ideal installiert. Eine solche Anfangsgeschichte ist wohl auch nicht vor dem Untergang des Nordreichs möglich, sondern erzeugt erst die Welt, die nach 701 v. Chr. entstanden ist. Das muss freilich noch nicht heißen, dass alle Texte der Samuelbücher erst so spät entstanden sind; aber es heißt allemal, dass der Erzählzusammenhang zur Legitimierung des Anspruchs eines vom Süden aus regierten Großreiches in dieser Epoche geschaffen wurde.

## 2.2 Biblische Erzählfiguren als Kristallisationspunkte für die Historizität von Israels Glaubenserfahrung

Beim größten Teil der biblischen Texte handelt es sich um tradierte Literatur, deren erzählte Zeit oft mehr als ein halbes Jahrtausend von der erzählenden Zeit<sup>24</sup> entfernt liegt. Israel erzählt von seinem Gott und wie er die Geschichte begleitet, ohne penetrant präsent zu sein; es erzählt, wie Menschen gut oder auch abträglich handeln und wie sich menschliches Handeln auf andere auswirkt. Als Kristallisationspunkte einer solchen ›Glaubenslehre‹ fungieren häufig Figuren, die prominent die in der Bibel erzählte Geschichte Israels bestimmen, in einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Geschichtsschreibung des Alten Orients jedoch durch keinerlei außerbiblische Belege ihrer Zeit fassbar sind. Der von Fundamentalisten konstruierte Konflikt, dass alles genau so gewesen sein müsse, wie die Bibel erzählt, andernfalls die gesamte Bibel unglaubwürdig sei, stellt sich für narratologisch geschulte Lesende freilich nicht als hermeneutisches Dilemma dar.

Israel gibt sich in seiner Geschichte immer wieder neue Narrative, um Perspektiven für ein Leben als Gottesvolk zu haben. Werden Erzählungen um ein davidisch-salomonisches Großreich zu einer Zeit komponiert, in der man soeben das Nordreich verloren hat und man im Südreich bestrebt ist, die assyrischen Vasallenverträge zu er-

24 Zur Unterscheidung, die bei Tradentenliteratur überaus hilfreich sein kann, siehe den dritten Band von Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 18/III)*, München: Fink 1991.

füllen, so zeigt dies, dass man sich nicht mit der klein gewordenen Realität zufrieden gibt. Die Erzählungen vom glänzenden Beginn der davidischen Dynastie, die durch die Erzählfiguren des mit großem politischen Gespür begabten Herrschers *David* und seines weisen Sohnes *Salomo* bestimmt werden, halten die Hoffnung aufrecht, dass der Untergang des einst so bedeutenden Nordreichs nicht die letzte Station der Geschichte des vereinigten Volkes Israel ist.

Ein gutes Jahrhundert später hört auch das Südreich als eigenständiges Königreich zu existieren auf, und die politische, religiöse und ökonomische Führungsschicht Judas wird nach Babel exiliert. Durch die Einnahme Jerusalems wird auch der kurz zuvor als einzig legitimes Zentralheiligtum deklarierte Tempel einer mit einem Alleinverehrungsanspruch versehenen Gottheit zerstört. Die daraus sich entwickelnde, bedrängende Frage, ob JHWH, die Gottheit Israels, zu schwach gewesen sei, sein Volk zu retten, wird im Buch Ezechiel überraschend gelöst: Als der Tempel zerstört wird, ist Gott gar nicht mehr in seinem Tempel präsent, er ist bereits vorher den 597 v. Chr. Exilierten nachgezogen und zieht den nach der Zerstörung der Stadt Exilierten voraus (10,18-22). Der Ort seiner Präsenz, das Allerheiligste des Tempels, ist gar nicht mehr heilig, wenn der Feind sich an die Zerstörung macht, denn die Gottheit ist durch einen Thronwagen mobil geworden (vgl. die kosmischen Thronwagenvisionen, die in der späteren jüdischen Mystik eine große Rolle spielen in Ez 1-10).

Der Haftpunkt der einzigen für Israel relevanten Gottheit, die im Exil zur universal einzigen Gottheit wird, liegt in Trümmern. In dieser Zeit beginnt man Gottesgeschichten zu erzählen, die außerhalb des Verheißungslandes spielen und dennoch gleichzeitig die Hoffnung auf eine Rückkehr wachhalten. In dieser Epoche entstehen die großen Erzählungen um das transportable Heiligtum, das Israel vom Sinai, dem Berg der Tora-Offenbarung, bis ins Land begleitet (Ex 25-31.35-40). Prächtig ausgestattet bleibt es nicht an einem Ort, sondern zieht mit dem Volk vierzig Jahre in der Wüste mit, bis endlich der Einzug ins Land ermöglicht wird. Diese Texte, die die Leitung des Volkes durch Priester – und nicht durch Könige oder gar prophetisch Begabte – gegeben sehen, deuten die vierzig Jahre des Exils als Unterwegssein auf einen neuerlichen Einzug ins Land hin. Narrativ wird dies dadurch bewerkstelligt, dass man den vorexilisch wohl bedeutenderen Figuren von Mose und Mirjam nun durch zahlreiche kultische Texte den Priester *Aaron* prominent an die Seite stellt. Im Laufe der nachexilischen Zeit wird durch die Anreicherung des pentateuchischen Erzählzusammenhangs mit kultischem Textmaterial Aaron beinahe zur Zentralfigur der Bücher Exodus bis Numeri. Sein Priestertum, das in seinem Enkel Pinchas eine besonders eifrige Variante annimmt (vgl. Num 25), stellt denn auch die Verknüpfung der vorstaatlichen mit der staatlichen und mit der nachexilischen Epoche her, wenn sich im 5. Jhd. der die Gemeinde in Jerusalem neu aufbauende Priester Esra in seiner legitimierenden Genealogie auf Pinchas zurückführt (Esr 7,1-10).

Die Ära außerhalb des Landes wird auf diese Weise doppelt formativ für das religiöse Leben in der persischen Provinz Juda: Aus dem Exil kommt das »wahre Israel« zurück, jene die deportiert wurden, aber die heiligen Traditionen bewahrten und weiterentwickelten. Sie bringen jene (neuen)<sup>25</sup> Texte mit ins Land, die den Aus-

25 Die kultischen Vorschriften der Bücher Ex-Num entstammen zu einem Großteil dem Umkreis der so genannten Priesterschrift, einer theologischen Strömung, die ab dem Exil bis weit in die persische Zeit hinein am Pentateuch arbeitet.

zug aus Ägypten und Israels anschließenden Aufenthalt in der Wüste als kultisch normative Epoche deuten. Die priesterlichen Kreise geben mit diesem Narrativ dem am Zion wiedervereinten Volk religiöse Identität und schaffen mit ihren sakralen Institutionen und Opfern die Möglichkeit einer geordneten, kultisch vermittelten Gottesbegegnung. Diese Welt ist kultisch geprägt und wird von der sich auf Aaron zurückführenden Priesterschaft bestimmt.

Erzählen priesterliche Kreise Deutegeschichten aus der vorstaatlichen Zeit, um der nachexilischen Gemeinde auch ohne prächtigen Tempel ein kultisch-spiritueller Zentrum zu verleihen, so arbeiten Weisheitskreise an der Figur *Salomos* weiter. Er wird ab der Perserzeit bis weit in den Hellenismus hinein zur Kristallisationsfigur weisheitlicher Lebensgestaltung. Was in den Erzählungen von Kapitel 3f. und 10 im 1. Königebuch als kontinuierliche Bestätigung der Herrschertugend der Weisheit und deren Wirkungen wie gerechtes Gericht, Reichtum und Großzügigkeit, Gottesfurcht und Achtsamkeit auf die Anliegen des Volkes wahrgenommen wird, wirkt in der späten weisheitlichen Literatur nach, wenn ihm sodann die Bücher der Sprichwörter, Kohelet, das Hohelied und das griechische Weisheitsbuch zugeschrieben werden. Ähnliches ließe sich für die Davidserzählungen, in denen er als Sauls Musiktherapeut gezeichnet ist (1 Sam 16,14-23; 18,10), nachweisen; sie bewirken die Zuschreibung des Psalmenbuches an den König mit der Leier.

Die so entstehende Konstruktion der ›großen Gestalten der Geschichte‹ verdankt sich Israels Bedürfnis nach Welterklärung und Identitätsbildung in Zeiten der Substaatlichkeit. Da es nicht mehr selber Herr über seine eigene Geschichte ist, erzählt das Volk Glanzvolles über seine Geschichte. Die Bibel schreibt den großen Gestalten – in patriarchalem Kontext vorrangig Männern<sup>26</sup> – die Prägung von Epochen und Lebensbereichen zu: Mose wird mit der Tora, mit dem Gesetz, verbunden, Aaron mit dem Kult, David mit den Psalmen und den Tempelsängern, Salomo mit der Weisheit und dem Tempelbau.

Die fortgeschrittene Perserzeit schließlich redigiert ganze Büchergruppen nach theologischen Paradigmen, wenn etwa die Bücher Ex-Num vom Priestertum und seinen kultischen Aufgaben, das Deuteronomium und das darauf folgende ›deuteronomistische Geschichtswerk‹ (Jos-2 Kön) jedoch von der Prophetie in der Nachfolge des Mose dominiert werden.<sup>27</sup> Dieses Weiterarbeiten an älteren Überlieferungen und Texten zeigt einerseits die Lebendigkeit der Tradition, andererseits aber auch das Bedürfnis nach Rezeption derselben in geänderten Zeiten und Lebensumständen. Diese großen Figuren der erzählten Geschichte Israels mögen alle einen historischen Kern haben, der sich freilich so lange immer nur hypothetisch rekonstruieren lässt, bis wir

26 Dass es in der Welterzeugung Israels durchaus auch Tendenzen gab, die Frauen als prägend ansahen, habe ich in meiner Trilogie (I. Fischer: Gottesstreiterinnen; Dies.: Gotteskündinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart: Kohlhammer 2002; Dies.: Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit, Stuttgart: Kohlhammer 2006) zu zeigen versucht.

27 Diese Prävalenzen habe ich in dem Beitrag Fischer, Irmtraud: »Levibund versus Prophetie in der Nachfolge des Mose. Die Mittlerkonzepte der Tora bei Maleachi«, in: Christoph Dohmen/Christian Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (FS F.-L. Hossfeld) (= SBS, 211), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007, S. 61-68, aufgezeigt.

Texte oder materielle Überreste finden, die ihre historische Existenz wahrscheinlich werden lassen. Im Kontext der biblischen Erzählungen, auf narrativer Ebene, spielt diese Frage freilich keine Rolle, denn im Narrativ werden sie als Identifikationsfiguren konstruiert, die Israels Identität konstituieren.

### 3. ERZÄHLTE GESCHICHTE ALS GESCHICHTE DER EIGENEN IDENTITÄT

Die großen Erzählungen des Alten Orients dienten alle der Weltdeutung, manche von ihnen, im rituell vergegenwärtigten Mythos, sogar der kontinuierlichen Welterhaltung. Das biblische Narrativ konstruierte, je länger es sich weiterentwickelte umso ausgeprägter, die Identität des Volkes Israel und seiner einen und einzigen Gottheit JHWH. Als die jüdische Gemeinschaft – vermutlich in der späten Perserzeit – beschloss, das narrative Paradigma der Tora für heilig und auch kanonisch zu erklären, ihr nichts mehr hinzuzufügen und auch nichts davon wegzulassen (Dtn 4,2; 13,1), begann der Weg der Fortschreibung und Aktualisierung außerhalb des Textes, die Kommentierung. Ein Teil dieser kommentierenden Schriften wurde sodann selber kanonisch,<sup>28</sup> der größere Teil wird im Judentum als mündliche Tora ebenso geachtet wie die Bibel selber. Verbindliche Texte müssen, wenn sie lebendige (Glaubens-)Tradition bleiben wollen, in jeder Generation neu gelesen und auf das je eigene Leben appliziert werden. Jede Zeit bringt daher neue Narrative hervor, um Gotteserfahrung weiterzuvermitteln. Dieser Prozess der aktualisierenden Übertragung kanonisch gewordener Erzählungen auf das eigene Leben wird im Buch Deuteronomium jeder Generation zur Pflicht gemacht: Das *sch'm'a Israel* (6,4-9), ein Text, der gleichsam als Grundgebet des Judentums Verwendung findet, trägt den Eltern auf, ihre Nachkommen zu lehren. Die Kinderfrage beim Pessachmahl, die nach dem Sinn der Feier fragt (Dtn 6,20-25), beantworten die Erwachsenen mit ihrem Bekenntnis zur Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens. Jeder mitfeiernde Mensch ist dabei verpflichtet, sich so zu fühlen, als ob er oder sie selber den befreienden Exodus miterlebt habe: Ein theologisches Narrativ wird damit jährlich neu zur sinnstiftenden Erzählung, die die eigene Identität bestimmt. Wenn gläubige Menschen des Juden- und des Christentums ihre Bibel lesen, tauchen sie ein in die narrativ geschaffene Welt Alt-Israels bzw. auch des frühen Christentums. Dadurch, dass sie den biblischen Texten kanonische Gültigkeit zugestehen, aktualisieren sie diese Welt neu und konfrontieren sie mit den in ihrem Leben präsenten Welten (wie etwa jener durch demokratische Gesellschaften Europas erzeugten Welt einer Geschlechterdemokratie). Wird dieser Prozess nicht geleistet oder gar bewusst verweigert, rettet man weder eine historische Wahrheit noch einen absoluten Geltungsanspruch als Gotteswort. Im Gegenteil, die andauernde, Welt erzeugende Kraft des kanonischen Textes der Bibel verliert gerade dadurch ihre Wirkung.

28 Man denke dabei an Schrift auslegende Bücher wie Rut; siehe dazu Butting, Klara: Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik (= Alektor-Hochschulschriften), Berlin: Alektor-Verlag 1994, S. 21-48 sowie Fischer, Irmtraud: Rut (= HThK.AT), Freiburg i. Br. et al.: Herder 2001, insbes. S. 81-85.

## LITERATUR

- Alter, Robert: *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books 1985.
- Bal, Mieke: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto: University of Toronto Press 1985.
- Dies.: *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (= *Indiana Studies in Biblical Literature*), Bloomington, Ind.: Indiana UP 1987.
- Dies.: *Death & Dissymmetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges* (= *Chicago Studies in the History of Judaism*), Chicago: University of Chicago Press 1988.
- Bar-Efrat, Shimon: *Narrative Art in the Bible* (= *JSOT.S*, 70/BiLiSe, 17), Sheffield: JSOT Press 1989.
- Brandt, Peter: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (= *BBB*, 131), Berlin/Wien: Philo 2001.
- Butting, Klara: *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik* (= *Alektor-Hochschulschriften*), Berlin: Alektor-Verlag 1994.
- Clines, David J. A./McGunn, David/Hauser, Alan J. (Hg.): *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature* (= *JSOT.S*, 19), Sheffield: JSOT Press 1982.
- Eder, Sigrid: *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (= *HBS*, 54), Freiburg et al.: Herder 2008.
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil: *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München: Beck 2002.
- Finnern, Sönke: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (= *WUNT*, 2/285), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Fischer, Irmtraud: *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12-36* (= *BZAW*, 222), Berlin: de Gruyter 1994.
- Dies.: *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart: Kohlhammer 1995.
- Dies.: *Rut* (= *HThK.AT*), Freiburg i. Br. et al.: Herder 2001.
- Dies.: *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart: Kohlhammer 2002.
- Dies.: *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.
- Dies.: »Levibund versus Prophetie in der Nachfolge des Mose. Die Mittlerkonzepte der Tora bei Maleachi«, in: Christoph Dohmen/Christian Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel* (FS F.-L. Hossfeld) (= *SBS*, 211), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007, S. 61-68.
- Dies.: »Zur Bedeutung der »Frauentexte« in den Erzeltern-Erzählungen«, in: Dies./Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora* (= *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, 1.1), Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 238-275.
- Frevel, Christian: »Grundriss der Geschichte Israels«, in: Erich Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Christian Frevel. 8., vollst. überarb. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 2012, S. 701-854.

- Goodman, Nelson: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990  
[Originalausgabe: Ways of Worldmaking, Indianapolis: Hackett 1978/1992].
- Gunn, David M./Fewell Danna N.: Narrative in the Hebrew Bible (= Oxford Bible Series), Oxford: Oxford UP 1993.
- Hieke, Thomas: Genealogien der Genesis (= HBS, 39), Freiburg i. Br. et al.: Herder 2003.
- Ders.: »Genealogie als Mittel der Geschichtsdarstellung in der Tora und die Rolle der Frauen im genealogischen System«, in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puer-to/Andrea Taschl-Erber (Hg.), Tora (= Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 1.1), Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 149-185.
- Jones, Gwilym H.: The Nathan Narratives (=JSOT.S, 80), Sheffield: JSOT Press 1990.
- Keel, Othmar/Küchler, Max: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (= Orte und Landschaften der Bibel, 4.1), Einsiedeln: Benziger 2007.
- Miles, Jack: Gott. Eine Biographie, München/Wien: Hanser 1996.
- Müllner, Ilse: Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (= HBS, 13), Freiburg et al.: Herder 1997.
- Nünning, Ansgar: »Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung. Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft«, in: GRM 59 (2009), Nr. 1, S. 65-80.
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung, Bd. I: Zeit und historische Erzählung (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 18/I), München: Fink 1988.
- Ders.: Zeit und Erzählung, Bd. III: Die erzählte Zeit (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 18/III), München: Fink 1991.
- Schmid, Konrad: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (= WMANT, 81), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999.
- Steck, Odil H.: »Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1-3 in Jes 65,16b-25«, in: Jacques van Ruiten/Marc Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Isaiah (FS W. A. M. Beuken) (= BETHL, 132), Leuven: Leuven UP 1997, S. 349-365.
- Wahl, Harald M.: Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (= BZAW, 258), Berlin/New York: de Gruyter 1997.
- Westermann, Claus: Genesis. 1. Teilband Genesis 1-11 (= BK, I/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.