

# I. Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie\*

Von Jörg Jeremias

## 1.

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

Freilich hat diese – mir grundsätzlich notwendig erscheinende – Nachweispflicht auch etwas Künstliches. Das Alte Testament war ganz selbstverständlich die Bibel der frühen Christen, bevor ein Neues Testament entstand, und es gibt eine Fülle von neutestamentlichen Konzepten, die ohne ihren alttestamentlichen Hintergrund nicht voll verständlich sind. Der einmal vom jungen Bultmann erwogene (und bald wieder fallen gelassene) Gedanke, ob nicht auch eine andere antike Urkunde als das Alte Testament die gleiche Funktion des »Gesetzes« für das Neue Testament ausüben könne,<sup>1</sup> ist ein sinnvoller Gedanke nur für den, der

---

\* Da einige Problemfelder – z. B. das Nebeneinander sehr verschiedenartiger Methoden; die Unterscheidung zwischen Schrift und Evangelium; die Angewiesenheit des Exegeten auf systematische Kompetenz bei der Prüfung der Relevanz seiner Texte – ausführlich im neutestamentlichen Beitrag von K.-W. Niebuhr berührt werden, habe ich sie bei den folgenden Überlegungen bewusst übergangen.

1) R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: Ders., Glauben und Verstehen, Bd. I (1933), 313–336; 321 ff.

die Funktion des Alten Testaments von vornherein auf diejenige des »Gesetzes« im paulinischen Sinne einschränkt. Eher gilt, was P. Ricœur zugespitzt so formuliert: »Das Christentum [war] von Anfang an Exegese« der überlieferten Schrift, eine Exegese, die freilich »ihrerseits neue Schrift« wurde.<sup>2</sup>

Etwas ganz anderes ist die Frage, ob das Alte Testament im Einzelnen nicht auch Vorstellungen enthält, die einer vom Neuen Testament herkommenden Theologie fremd sind. Diese Frage ist grundsätzlich zu bejahen; nur ist hier eben Einzelprüfung notwendig, wie sie zu den zentralen theologischen Aufgaben eines Alttestamentlers wie jedes anderen Theologen gehört. Darauf ist später noch zurückzukommen.

## 2.

Die Eigenart und gleichzeitig die Unverzichtbarkeit des Alten Testaments für die christliche Theologie beruht m. E. primär auf dem Zeitraum von fast 1 000 Jahren, die zwischen seinen ältesten und seinen jüngsten Texten liegen. *Das Alte Testament zeigt einen Glauben im Entstehen und im Wachsen, einen Glauben auf dem Weg.* Das Neue Testament setzt diesen Weg als einen schon abgeschrittenen voraus und knüpft an die reifen Gottesaussagen des Alten Testaments an. Jedoch sind auch die verschiedenen Stadien dieses Weges, der keineswegs ein nur geradliniger war, theologisch von großem Gewicht.

Ich erinnere zunächst an die Entstehungszeit. Durch die konsequent flächendeckend durchgeführten archäologischen Oberflächenforschungen der Israelis nach 1967 wissen wir, dass die frühen Glieder der Glaubensgemeinschaft »Israel« (grob: zu etwa gleichen Teilen) sowohl aus dem Westen, d. h. aus den degenerierenden »kanaanäischen« Städten, als auch aus dem Osten und Süden, d. h. aus dem Lebensraum von Halbnomaden, auf das palästinische Bergland zogen, um es neu zu bevölkern.<sup>3</sup> Was Exegeten seit langem vermuteten, ist damit auch siedlungsgeographisch vor Augen geführt: dass nämlich nur ein zahlenmäßig sehr kleiner Teil des nachmaligen Israel beim Exodusgeschehen oder

---

2) P. Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders., E. Jünger, Metapher, EvTh – Sonderheft 1974, 35.

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

bei der Sinaioffenbarung beteiligt war bzw. unmittelbar von den eigenen Vorfahren von diesen Ereignissen vernommen hatte. Dann aber entsteht zwangsweise die nicht nur historisch wesentliche Frage, was denn den jungen JHWH-Glauben für eine sehr gemischte Bevölkerung so attraktiv machte, dass sie sich ihm anschloss, obwohl die neue religiöse Gemeinschaft schon in ihrem Namen Isra-El zu erkennen gab, dass sie selbst eine mit der gemeinsemitischen El-Verehrung in Verbindung stehende, andersartige religiöse Vergangenheit hatte. A. Alt pflegte in Vorlesungen zu formulieren: »Das Alte Testament besitzt selber ein Altes Testament« (und meinte damit die nur noch hypothetisch zu rekonstruierenden vorjahwistischen Stufen der Erzvätererzählungen).<sup>4</sup>

Theologisch nicht weniger gewichtig als die Bedingungen der Entstehung des biblischen JHWH-Glaubens sind seine frühen Stadien. Gerade angesichts einer Mischbevölkerung mit unterschiedlichen religiösen Traditionen war für die Verantwortlichen des jungen JHWH-Glaubens keineswegs von Anbeginn klar, welche Bräuche und Vorstellungen dieser unterschiedlichen mitgebrachten Traditionen mit den Kernelementen dieses jungen Glaubens vereinbar waren, welche nicht. Hier setzte ein Lernprozess ein, der wiederum nicht einfach geradlinig erfolgte. Um ein beliebiges Beispiel zu nennen: Unter den mannigfachen im Alten Orient praktizierten Mitteln der Zukunftsvergewisserung werden im Alten Testament einige stets und grundsätzlich als mit dem eigenen Denken unvereinbar abgewiesen (Phänomene, die wir notdürftig mit »Beschwörung« und »Zauberei« bezeichnen), andere werden in frühen Texten völlig selbstverständlich praktiziert, später aber negativ konnotiert (Formen technischer Orakel), wieder andere (der Traum) normalerweise als eine Weise der Mitteilung des göttlichen Willens voll akzeptiert (Dtn 13,1; Joel 3,1 f. u. ö.), in Sondersituationen aber negiert (Jer 23,25–29).<sup>5</sup> Hier wird ein Glaube auf der Suche nach den Maßstäben erkennbar, welche Phänomene ihm angemessen sind, welche nicht. Diese Maßstäbe lagen in den seltensten Fällen von vornherein fest; in der Mehrzahl der Fälle mussten sie im Streit verschiedener Auf-

- 
- 4) Vgl. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), in: Ders., *Kl. Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* Bd. I (1953), 1–78; 62 f. und in Weiterführung seiner Gedanken G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (1960; <sup>10</sup>1993), Hauptteil III, Abschnitt A.
- 5) Näheres hierzu bei J. Jeremias, *Prophet/Prophetin/Prophetie* II, RGG<sup>4</sup> 6 (2003), 1694 f.

fassungen errungen werden. Die theologischen Begründungen für derartige Entscheidungen sind – auch für nachgeborene Christen – nicht weniger gewichtig als die Entscheidungen selbst.

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

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

3.

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

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

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

3) »Wahr« ist ein prophetisches Wort, das Gott in seinen konträren Aspekten als »naher« und als »ferner« Gott widerspiegelt (V. 23 f.).

Das volle Gewicht solcher weitreichender Sachentscheidungen, die das Bild der künftigen Prophetie mitbestimmen, ist nur für denjenigen erkennbar, der hinter diesen Texten nicht nur reflektierende Schreibtischarbeit, sondern lebensbestimmende Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Gotteswillens wahrnimmt. Alttestamentlicher Glaube unter-

---

6) Vgl. etwa J. Jeremias, »Wahre« und »falsche« Prophetie im Alten Testament, in: H. Klein u. a. (Hg.), *Kirche – Geschichte – Glaube*, FS H. Pitters, Erlangen 1998, 33–41 (m. Lit.).

scheidet sich darin grundsätzlich vom Islam, dass ihm bewusst ist, dass die von ihm behauptete Wahrheit sich geschichtlichen Entscheidungen über Jahrhunderte hinweg verdankt. In unserem Fall werden in einer zugespitzten geschichtlichen Situation theologische Urteile grundlegender Art erzwungen, die zugleich die Auswahl der zu überliefernden Texte entscheidend prägen. Es ist kein Zufall, dass wir die Worte der »falschen« Propheten nicht kennen.

#### 4.

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

Für die Auseinandersetzung mit mesopotamischer Religion ist die Urgeschichte ein besonders geeignetes Beispiel. In älterer Zeit hatten in Israel vielfältige – etwa weisheitliche, kultische, prophetische und rechtliche – Welt- und Menschenbilder nebeneinander bestanden. Mit der Urgeschichte wurde der Anspruch einer verbindlichen Welt- und Menschenkonzeption realisiert, die programmatisch als hermeneutische Lesehilfe den mannigfachen Geschichtsüberlieferungen der Erzväter- und Mosetradition vorangestellt wurde. Ihr Konzept entstammt dem polemischen Gespräch mit mesopotamischen Weltenwürfen; es impliziert zugleich den Anspruch auf universale Geltung der Gotteserkenntnisse, die aus den eigenen Geschichtserfahrungen gewonnen wurden. *Für eine christliche Rezeption des biblischen Menschenbildes* scheint es mir *unabdingbar* zu sein, *die im Text enthaltenen Abgrenzungen zu verstehen*, gerade weil sie nicht rein theoretischer Reflexion entstammen. Ich nenne exemplarisch nur das jeweils wichtigste Element des Menschen- und des Gottesbildes, das sich aus der polemischen Abgrenzung gegenüber dem Atrahasis-Epos ergibt.<sup>7</sup>

---

7) Dieses Epos eignet sich aus zwei Gründen besonders zum Vergleich: 1) Es verbindet wie die biblische Urgeschichte Schöpfung und Sintflut miteinander, und es liegt 2) in

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

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

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

---

zahlreichen Fassungen vor, die einen Zeitraum von 1,5 Jahrtausenden abdecken, so dass es nahezu »kanonische« Geltung besessen hat; vgl. W. G. Lambert/A. R. Millard, *Atraḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

5.

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

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

1) Von Anbeginn enthielt der entstehende Kanon jene sachlichen Spannungen, die sich in seiner doppelten Wirkungsgeschichte im Christentum und Judentum widerspiegeln, von der sogleich die Rede sein muss. Anfangs war es – innerhalb der Tora – die Spannung zwischen Texten, die das Leben der Israeliten rechtlich, gesellschaftlich und gottesdienstlich ordnen wollten, und solchen, die in Gestalt von Erzählungen die Themen der göttlichen Verheißung und Bewahrung in Not in den Mittelpunkt stellten. Erheblich verstärkt wurde die Spannung, als die Bücher der Tora und die prophetischen Schriften gemeinsam den gewachsenen Kanon bildeten. Die sog. Gerichtspropheten, deren Worte in vorexilischer Zeit von der Mehrzahl der Israeliten abgewiesen worden waren, wurden jetzt nicht nur zur entscheidenden Hilfe, um die Katastrophe des Exils zu verarbeiten, und damit breit rezipiert, sondern darüber hinaus im Kanon zu den gewichtigsten Interpreten der Tora.<sup>9</sup>

---

8) Vgl. dazu bes. Chr. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu?* QD 137 (1992), 68 ff.



Damit stießen die Forderungen der Tora einerseits und die kritische Anthropologie der Propheten sowie die Theozentrik ihrer Hoffnungsaussagen andererseits hart aufeinander.<sup>10</sup>

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

Mit der Vorgegebenheit des Kanons, der für Christen ein Kanon aus Altem und Neuem Testament ist, in seiner spannungsreichen Vieltimmigkeit wird die Frage nach einer »Mitte« der Schrift – aber auch schon nach einer »Mitte« des alttestamentlichen Kanons – theologisch unabweisbar, um einer Beliebigkeit des Schriftgebrauchs zu wehren.

## 6.

Der *Reichtum der alttestamentlichen Texte* zeigt sich auch im abgegrenzten Kanon in *deren Vielgestaltigkeit*. Das Alte Testament ist kein Buch, sondern bildet eine kleine Bibliothek in nuce. Es stehen königliche Annalen neben Liebesliedern, didaktische neben prophetischen Schriften, Rechtssammlungen neben liturgischen Büchern etc. Rudolf Smend hat im Anschluss an den großen israelischen Alttestamentler Isaak L. Seeligmann, der im Blick auf das Alte Testament die Geschichte als die »Denkform des Glaubens« bestimmt hatte, von vier »Denkformen des Glaubens« gesprochen: neben der Geschichte noch Kultus, Recht und Weisheit.<sup>11</sup> Diese Aufzählung müsste mindestens um die Prophetie als fünfte »Denkform« ergänzt werden. Auf literarischer Ebene hatte der Philosoph P. Ricœur die Texte des Alten Testaments in

---

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

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

11) R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens* (Th St 95, 1968), in: Ders., *Die Mitte des Alten Testaments*, Tübingen 2002, 89 f.

sechs Grundformen der Rede eingeteilt: Erzählung und Prophetie einerseits, Gesetzgebung und Weisheit, Hymnus und Spruch andererseits, und hatte diesen Formen ganz spezifische Inhalte zugeordnet.<sup>12</sup> J. Høgenhaven hat entsprechend vorgeschlagen, als Gliederungsprinzip einer textorientierten Theologie des Alten Testaments die grundlegenden Gattungen von Weisheit und Psalmenliteratur, Erzählliteratur, Gesetz und Prophetie zu wählen.<sup>13</sup>

Wie immer man zu dem zuletzt genannten Vorschlag stehen mag, so haben doch die genannten Autoren mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Schriftensammlung des Alten Testaments auf einigen prägenden Grundformen beruht, denen je spezifische Inhalte entsprechen. Diese Erkenntnis ist nicht neu, betrifft vielmehr das Neue Testament ganz entsprechend: Die Botschaft der Evangelien und diejenige der (paulinischen) Briefe ist schon aus Formgründen nicht ohne weiteres miteinander vergleichbar. Dementsprechend greifen einheitliche Bestimmungen der Funktion des Alten Testaments als »Verheißung« oder »Gesetz« in der zurückliegenden hermeneutischen Diskussion prinzipiell zu kurz. Vielmehr bedarf das Neue Testament in seiner Kürze und in seinem geringeren Formenreichtum der Ergänzung der »Denkformen« des Alten Testaments und der ihnen gemäßen Inhalte. Um noch einmal P. Ricœur zu zitieren: »Die Welt der Bibel hat kosmische Aspekte – sie ist Schöpfung; sie hat soziale Aspekte – sie handelt von einem Volk; sie hat historisch-kulturelle Aspekte – sie redet von Israel und der Gottesherrschaft; und sie hat personale Aspekte ...«. <sup>14</sup> Für eine christliche Theologie übt die Formenvielfalt insofern eine kritische Funktion aus, als sie darauf verweist, ob Defizite eher im Bereich der Erfahrung, der Verbindlichkeit der Rede, der Aktualität, der Vereinseitigung der Tradition oder der gottesdienstlichen Praxis etc. vorherrschen.

## 7.

*Das Alte Testament hat eine doppelte Wirkungsgeschichte* im Judentum und im Christentum. Dieses Merkmal ist ambivalent. Es zeigt zum einen, dass christliche Theologie sich notwendigerweise schon deshalb

---

12) P. Ricœur, a. a. O. (Anm. 1), 26–39.

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

14) A. a. O., 41.

um die Auslegung der jüdischen Tradition mühen muss, weil diese Tradition ihr als ein Korrektiv dafür dienen kann, dass sie nicht wesentliche Aspekte ihrer Texte überliest. Es zeigt zum anderen freilich auch, dass die Texte des Alten Testaments von sich aus nicht zwangsweise und unstrittig ihre sachliche Fortsetzung im Neuen Testament finden.

Es muss also einen Streit um die bessere, d. h. konsequentere Auslegung des Alten Testaments zwischen Judentum und Christentum geben. Stärker als beim Neuen Testament muss die von Bultmann eingeforderte »Sachkritik« beim Alten Testament praktiziert werden. Sie wird längst praktiziert, weithin freilich unbewusst. Das christlich-jüdische Gespräch der letzten Jahrzehnte ist m. E. dort am fruchtbarsten gewesen, wo beide Seiten sich nicht nur über ihre wechselseitigen Lesegewohnheiten, also ihre Hermeneutik, Rechenschaft ablegten, sondern vor allem über die Auswahl ihrer Texte. Weder Judentum noch Christentum lesen in gleicher Intensität *die* Schriften des Alten Testaments, sondern Christen etwa lesen weit intensiver die prophetischen Schriften und die Psalmen als den Pentateuch, innerhalb des Pentateuchs weit mehr Genesis als besonders Levitikus und Numeri, kaum je Esther etc. Die Textauswahl ist eine Sachentscheidung, die sich sehr wohl theologisch begründen lässt (s. o. Kap. 5), allerdings solcher Begründung auch dringend bedarf, um dem Vorwurf willkürlicher Einseitigkeit zu entgehen. Gleichzeitig freilich bedarf die Auswahl auch der kritischen Anfragen seitens eines Judentums, das anders auswählt und gerade darin der christlichen Theologie die Gefahren ihrer eigenen Auswahl bewusst machen kann. Allzu lange hat die moderne christliche Theologie mit hermeneutischen Engführungen (wie etwa den schon genannten Verhältnisbestimmungen von Altem und Neuem Testament als »Gesetz und Evangelium« bzw. »Verheißung und Erfüllung«) nur ein bruchstückhaftes Altes Testament zur Kenntnis genommen, das man nur als amputiert bezeichnen kann.

## 8.

Natürlich muss eine alttestamentliche Theologie Rechenschaft insbesondere über ihr *Verhältnis zur neutestamentlichen Theologie* geben. Bei diesem Verhältnis kann es theologisch keine Gleichberechtigung geben. Die Differenzierung der altprotestantischen Dogmatik zwischen

*norma normans* und *norma normata* behält ihr bleibendes Recht, d. h. das Alte Testament ist nur als eine auf das Neue Testament bezogene und von ihm her gelesene Textsammlung Teil der christlichen Bibel.

Wohl aber hat das derart verstandene Alte Testament dann auch wieder gegenüber dem Neuen Testament sein eigenes Wort zu sagen. Andernfalls wäre es letztlich entbehrlich. Dabei kommt einer alttestamentlichen Theologie auch die Funktion zu, die »spezifisch alttestamentliche Welterfahrung«<sup>15</sup> zur Darstellung zu bringen, die der Einbettung der Texte in einen altorientalischen Vorstellungszusammenhang entspringt und damit einem Weltbild, das im Neuen Testament am ehesten in den synoptischen Evangelien eine Entsprechung findet. Daneben gilt es, die »Strukturanalogien« in der Gotteserfahrung zwischen Altem und Neuem Testament herauszuarbeiten, die zu einem vergleichbaren Welt- und Menschenverständnis geführt haben.<sup>16</sup>

Sachlich sind mit dem eigenen Wort des Alten Testaments Dimensionen angesprochen, die hier nur genannt, nicht ausgeführt werden können. Es gehört zu den Eigenarten des Alten Testaments, dass in ihm »Israel« und mit ihm kollektives Denken eine relativ zentralere Rolle spielt im Vergleich zu der aufs Ganze gesehen stärker individuellen Perspektive des Neuen Testaments; dass in ihm – schon auf Grund der Vielfalt seiner literarischen Gattungen – die Alltagsperspektive eine relativ größere Rolle spielt als in der Mehrzahl der Texte des Neuen Testaments; dass die Kritik an bestehenden Institutionen (man denke an den Konflikt zwischen König und Prophet) breiteren Raum einnimmt; dass die Herbheit und Fremdheit von Gottesaussagen (»Zorn«, »Rache«, »Reue« etc.) schroff neben vertraute Gottesprädikationen tritt etc.

Bei näherem Zusehen sind solche idealtypischen Umschreibungen allerdings von nur geringem Wert, weil bei dem realen Gespräch zwi-

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

16) Der Begriff stammt m. W. von C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube (1957), 72.78 f., und ist vor allem von G. von Rad, Theologie des Alten Testaments (1960; <sup>10</sup>1993) in seinem Hauptteil III breit expliziert worden. Vgl. in neuerer Zeit A. H. J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments (ATD. E. 5), 1977, 178–180, und H.-D. Preuß, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart-Berlin-Köln 1984, 120–140 und bes. W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen <sup>9</sup>2004, § 19–20.

schen Alt- und Neutestamentlern die spannungsreiche Vielfalt der Einzelteile schon der je eigenen Disziplin eine Verständigung über das typisch Alttestamentliche und das typisch Neutestamentliche erheblich erschwert. Es gehört zu den Merkmalen des gegenwärtigen innerexegetischen Gesprächs, dass durch die differenzierte Wahrnehmung vielfach gewachsener Texte ein Konsens innerhalb der Einzeldisziplinen über das, was für sie zentral und unabdingbar ist, nur sehr mühsam, wenn überhaupt, herbeizuführen ist (man denke für die alttestamentliche Disziplin an die Diskussion über eine »Mitte« des Alten Testaments). Dennoch ist ein Ringen um eine solche Verständigung unaufgebbar, weil bei einem Verzicht auf sie das weiterreichende Projekt einer Biblischen Theologie in utopische Ferne rücken würde. Außerdem würden sich bei einem derartigen Verzicht beide exegetischen Fächer in die Richtung einer theologischen Bedeutungslosigkeit bewegen. Insofern ist für sie das Abwägen der höheren Wertigkeit einer historischen Differenzierung sowie komplexeren Wahrnehmung von Aussagen innerhalb der behandelten Texte einerseits und der notwendigen Zusammenschau dieser komplexen Sachverhalte um des Gesprächs mit den anderen Disziplinen willen andererseits eine stets neu zu vollziehende Pflicht.<sup>17</sup> Es gibt in der Tat in unseren Tagen eine nicht unerhebliche Gefahr der »Überspezialisierung« (vgl. den Beitrag von K.-W. Niebuhr) der Exegeten.

## 9.

Nur noch angedeutet werden soll, dass die alttestamentliche Wissenschaft im Speziellen und die Exegese biblischer Texte im Generellen noch in einer weiteren Hinsicht Extreme zu vermeiden haben. Einerseits ist *die historisch-kritische Fragestellung* für sie unaufgebbar: als Erbe der Väter, angesichts der Fragestellungen der Gegenwart und vor allem im Blick auf die ausgelegten Texte selbst, die eben eine Geschichte der Gotteserfahrungen widerspiegeln, die in den Ereignissen von Tod und Auferstehung Jesu gipfelt, aber eben bei der Schöpfung der Welt ansetzt. Andererseits ist sowohl im Gespräch der Disziplinen unter-

---

17) Vgl. dazu bes. H.-J. Hermisson, Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, in: Chr. Landmesser u. a. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift, FS O. Hofius, BZNW 86 (1997), 199–233.

einander, noch mehr aber im Kontext des ökumenischen Dialogs eine wachsende Skepsis gegenüber der historisch-kritischen Forschung wahrzunehmen, die man ernst nehmen muss, weil auch sie gute theologische Gründe für sich anführen kann. Ich beschränke mich im Folgenden auf den zentralen Aspekt dieses Dilemmas.

Einerseits hat die exegetische Forschung seit der Aufklärung gezeigt, wie ein historisch differenziertes Fragen Tiefendimensionen von Texten zu Tage gefördert hat, die ohne es nie entdeckt worden wären. Die jüngsten Stimmen im Buch des Propheten Jesaja etwa sind ein volles halbes Jahrtausend von dem historischen Propheten getrennt, den sie dennoch ihren Zeitgenossen nahe bringen möchten; wer nichts von diesem historischen Abstand wüsste, könnte die Intention der Texte nicht mit der gleichen Präzision wahrnehmen. Andererseits hat die immer stärker differenzierte historische Fragestellung deutlich ans Licht gebracht, dass der höhere Grad der Differenzierung notwendigerweise auch einen höheren Grad an Hypothesenbildung impliziert.<sup>18</sup> Muss man aber systematisch zwischen Schrift und Evangelium unterscheiden, so gewiss noch stärker zwischen Schrift und Hypothesenbildung der Exegeten. So gehört es, gerade um des ökumenischen Gesprächs willen, zu den dringlichsten Aufgaben der Exegese, – nicht: auf die historisch-kritische Fragestellung zu verzichten, wohl aber – die alte Tugendregel der exegetischen Vorväter neu zu beherzigen, dass zwischen (relativ) Sicherem, Wahrscheinlichem und nur Möglichem in der Exegese sorgfältig unterschieden werden muss. Nur wenn sie beherzigt wird, haben die Texte eine Chance, sich gegen die Macht ihrer Interpreten durchzusetzen. Und nur wenn ihnen diese Chance eingeräumt wird, kann es zu dem Vorgang kommen, den I. U. Dalferth jüngst die »Selbstkommunikation des Evangeliums« genannt hat:<sup>19</sup> die Möglichkeit, dass das Evangelium durch die Auslegung von Worten der Schrift Menschen lebensverändernd trifft.

---

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

19) I. U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, ThLZ.F 11/12 (2004), 110 ff.