

Immer Ärger mit dem Alten Testament

Ein kanonischer Streifzug durch eine Terra incognita¹

Kim Strübind

1. Das kanonische Dilemma

Dass das Alte Testament bisweilen verstörend, ärgerlich und für viele Zeitgenossen eine „Terra incognita“ ist, stellt eine Erfahrung dar, die alle, die mit ihm beruflich befasst sind, in dasselbe Boot zwingt. Kenntnisse im Bereich des Alten Testaments darf man landläufig heute als marginal bezeichnen. Dies gilt für den Kontext der Kirche ebenso wie für den Bereich der Hochschule und der Schule. Bei meinen Studierenden im Fach Altes Testament fange ich in der Regel buchstäblich bei Adam und Eva an.

Das Alte Testament ist die Gründungsurkunde einer nicht-christlichen und damit einer fremden Religion. Mit diesen oder ähnlichen Worten stelle ich zumeist das Fach Altes Testament den Studienanfängern vor. Ich vergesse dabei freilich nie entsprechende Hinweise auf die facettenreiche und faszinierende Alterität der alttestamentlichen Religion, ihre manchmal modern wirkende Auffassung von der Wirklichkeit, den altorientalischen Empirismus, der auf genauer Beobachtung beruht und die Abneigung des Alten Testaments gegen religiöse Spekulationen. Im Vergleich mit dem Neuen Testament zeigt das Alte eine irdische Bodenständigkeit, die sich apokalyptischen Spekulationen – von einigen Aussagen am Rand des Kanons einmal abgesehen – weitgehend verweigert.

Die alttestamentliche Religionsgeschichte verweist darauf, dass das Wesentliche der durch sie tradierten Religion in einem ständigen Wandel liegt. Der Begriff „Buchreligion“ ist daher, was das Alte Testament betrifft, zumindest missverständlich, wenn nicht gar irreführend. Er verdankt sich wesentlich einer spätdeuteronomistischen Überarbeitung des Kanons, die im Sacharjabuch das Ende der Prophetie ausrief (Sach 13, 1–6)² und Gott nur noch in der Mittelbarkeit eines heiligen Kodex zu den Menschen reden hörte. Hebt man diese redaktionellen deuteronomistischen Leseanweisungen einmal ab, entdeckt man in den Texten erfrischend Unkonventionelles,

¹ Diesen Vortrag habe ich in unterschiedlichen Fassungen mehrfach auf Pastorenkonventen und im Rahmen religionspädagogischer Fortbildungen gehalten (zuletzt 2013). Er wurde für den Druck überarbeitet, wobei der Vortragsstil beibehalten wurde.

² Vgl. dazu *Odil Hannes Steck*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.

Widersprüchliches und Unorthodoxes, das sich schwerlich in das stimmige Konzept eines heiligen Buches fügt.

Den theologischen Mehrwert des Neuen Testaments gegenüber dem Alten muss man dabei nicht in Frage stellen. Dieser schrumpft aber, wenn man den apokalyptischen Hintergrund vom nahen Weltende, der bevorstehenden Wiederkunft Christi und dem in Kürze eintretenden Weltgericht mit gebotener Skepsis betrachtet. Zweitausend Jahre gehen auch am apokalyptischen Geist der Spätantike, der bei der Gründung der christlichen Kirche Pate stand, nicht spurlos vorüber.

Befreit man das Alte Testament von allen sekundären dogmatischen Fesseln oder von einer allzu eng verstandenen biblischen Theologie, so stoßen wir auf eine altorientalische Religion, für deren Kenntnis wir im Wesentlichen auf die Methoden der Religionsgeschichte angewiesen sind. Zugleich können wir dabei aber auch ein Stück Literatur von Weltrang entdecken. Mit diesem perspektivischen Wechsel von der „Offenbarungsgeschichte“ des Alten Testaments zu einer „Literaturgeschichte“ ist zugleich eine der bedeutsamsten Verschiebungen im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft verbunden.³ Die Zeiten, in denen man die alttestamentlichen Theologen überwiegend als Jäger und Sammler vorgegebener Überlieferungen verstand und stets auf der Suche nach den ältesten Primärquellen als der *ipsissima vox* war, sind erst einmal vorbei. Auch die vermeintlich „mündliche Vorgeschichte“ und die mit ihr verbundene Methode der Überlieferungsgeschichte spielen in der heutigen Forschung nur noch eine untergeordnete Rolle.⁴ Zwischenzeitlich ist die redaktionsgeschichtliche Methode neben der religionsgeschichtlichen zur dominierenden Frage in der alttestamentlichen Exegese avanciert. Das Alte Testament verdankt sich eben nicht einfach der Überlieferung oder Bewahrung von Vorgegebenem, sondern wesentlich dem kreativen Prozess einer *literarisch* gestalteten Auslegung im Rahmen komplexer redaktioneller „Fortschreibungsprozesse“.⁵

Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die biblischen Buchgrenzen in der Einleitungswissenschaft mehr und mehr zu Gunsten übergreifender Kompositionen verschwinden; ebenso verschwimmt die Frage nach ursprünglichen Quellen, wobei auch die Unterscheidung zwischen Autor und Redaktor nicht mehr präzise zu treffen ist. Konrad Schmid hat dies in

³ Vgl. Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Darmstadt 2014, 37–41.

⁴ Vom heutigen Forschungsstand her muss gesagt werden, „dass ursprünglich für alt gehaltene und weit in den mündlichen Bereich zurückverfolgte Stoffe in Wahrheit rein literarische Bildungen sind bzw. sich als Teil einer planvollen literarischen Gestaltung erweisen. In solchen Fällen hat man es nicht mehr mit der Verschriftung eines ursprünglich *gesprochenen* Wortes, sondern von vornherein mit Literatur zu tun.“ (Uwe Becker, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2011, 73.) Der allergrößte Teil der alttestamentlichen Überlieferung hat nie anders als schriftlich existiert. Dabei handelt es sich nicht um Autoren-, sondern um Traditions- und Fortschreibungsliteratur (vgl. a. a. O., 80 f.).

⁵ Vgl. ebd. Zum methodischen Stand der Forschungsarbeit am Alten Testament vgl. Melanie Köhlmoos, *Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014)*, in: *ThR* 79 (2014), 418–435.

seiner Literaturgeschichte des Alten Testaments deutlich gemacht, die die Buchgrenzen des Kanons aufhebt und die quer durch den Kanon verlaufenden literarischen Schichten sowohl synchron wie auch diachron aufzeigt.⁶

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Alten Testament ist in jedem Falle alles andere als unproblematisch. Selbst wenn das Alte Testament kein „christliches“ Buch ist, so kann das Christentum doch schwerlich auf dieses Buch verzichten. Den ersten Kanonteil grundsätzlich zu marginalisieren und in einer Vorgeschichte des Christentums zu entsorgen, wie dies Marcion, Adolf v. Harnack und neuerdings Notger Slenczka versuchten, verbietet sich aus mehreren Gründen.⁷ Das Christentum beraubte sich damit einerseits seiner Wurzeln, seiner Vorstellungswelt, seiner Sprache und jener „zweifachen Leserichtung“⁸, die im Neuen Testament ihren unwiderlegbaren Niederschlag findet. Die enge Bezugnahme des Neuen auf das Alte Testament, die sich wie im Judentum in „Schriftbeweisen“ und einer kaum bezifferbaren Anzahl von traditionsgeschichtlichen Anleihen belegen lässt, verbietet eine grundsätzliche Verbannung des Alten Testaments *extra muros ecclesiae*. Frank Crüsemann nennt das Alte Testament daher den „Wahrheitsraum des Neuen“.⁹ Wir haben es sowohl beim Neuen Testament wie auch bei dem auf Mischna und Gemara gegründeten Judentum mit einer Art „Auslegung“ alttestamentlicher Überlieferungen zu tun,¹⁰ die weder mit diesen identisch noch ganz unabhängig von diesen gestaltet wurden. Andererseits ist die religiöse Welt des Alten Testament auch verstörend fremdartig, voller archaischer Bräuche und einer uns nicht vertrauten Ritualwelt. Wir stoßen dort auch auf eine Verschränkung von Religion und Gewalt, in der das Töten von Feinden oder Tieren *ad maiorem gloriam Dei* einen geradezu programmatischen Charakter annehmen kann.¹¹

Die Ambivalenz des Alten Testaments für die christliche Theologie bringt der Münchner Alttestamentler Christoph Levin auf den Punkt. „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments besteht in dem Widerspruch zwischen zwei historisch gegebenen Voraussetzungen: Das Alte Testament ist als die Heilige Schrift des antiken Judentums entstanden. Es ist insofern ein nichtchristliches Buch. Das Alte Testament wurde von der Alten Kirche

⁶ Auch das von Jan Christian Gertz u. a. herausgegebene Lehrbuch: Grundinformation Altes Testament (Göttingen 2010) verfolgt diesen Ansatz im Bereich der Pentateuchüberlieferung.

⁷ Vgl. dazu Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 3–29. Zu Slenczka vgl. http://www.ezw-berlin.de/html/15_6121.php.

⁸ Janowski, Gott, 27 f.

⁹ Vgl. Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, Gütersloh 2011.

¹⁰ Auf den Islam will ich an dieser Stelle nicht eingehen. Für ihn gilt dies aber mutatis mutandis in analoger Weise.

¹¹ Das Problem ist komplex. Vgl. u. a. Kim Strübind, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: ZThG 9 (2004), 179–206; Janowski, Gott, 87 ff.; Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009; Peter Sloterdijk, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprung und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013.

mit vollkommener Selbstverständlichkeit als die eigene, zunächst sogar einzige Heilige Schrift angesehen. Es ist insofern ein christliches Buch.¹² Darauf ist noch zurückzukommen.

In gleicher Weise ist aber auch das in Mischna und Gemara gegründete Judentum nicht einfach eine nahtlose Fortsetzung alttestamentlicher Schriftauslegung.¹³ Die rabbinische Hermeneutik erweist sich als eine Adaption sui generis und verweigert sich exegetischen Zugängen über den wörtlichen Textsinn (*sensus literalis*), wie sie uns aus der reformatorischen Tradition sowie aus der historisch-kritischen Exegese vertraut sind. Eine biblische Theologie, die exegetisch nahtlos vom Tenach zum Talmud führte, ist dem Judentum und seiner Vorstellung von einer zweifachen Tora, der mündlichen und der schriftlichen, fremd geblieben. Der Talmud ist eben nicht einfach nur „Schriftauslegung“ (des Alten Testaments) – ebenso wenig wie die christologischen Interpretationen des (neutestamentlichen) Christentums. Paulus und die übrigen Autoren des Neuen Testaments schöpften ihre Erkenntnisse nicht aus einer gründlichen Lektüre des Literalsinns der Bibel. Vielmehr entdecken sie in der (griechischen) Bibel *post festum* die Wirklichkeit jener Wahrheit, die sie im Christusereignis oder in der rabbinischen Auslegung vernommen hatten. Hier besteht eine strukturelle Analogie zwischen der urchristlichen und der jüdischen Hermeneutik, was im christlich-jüdischen Dialog nicht hinreichend beachtet wird.¹⁴

Dies stellt die kirchliche Verkündigung und die Religionspädagogik vor erhebliche Probleme. Das Alte Testament kündigt von einer vorchristlichen (und manchmal auch unchristlichen) Religion, die andererseits die Grundlage des christlichen Selbstverständnisses bildet. Es enthält zudem programmatische Aussagen, die – wie etwa der Zusammenhang von Religion und Gewalt – den pädagogischen Wert für heutige Leserinnen und Lesern in Frage stellen.

2. Das Alte Testament als Terra incognita

Das Alte Testament ist eine Terra incognita, also unbekanntes und womöglich sogar theologisch vermintes Terrain. Ich meine damit nicht nur die zunehmende Unkenntnis seiner Texte und Stoffe, sondern auch die Launen der Perikopenordnungen oder des Curriculums für den schulischen Religionsunterricht, die das Alte Testament stiefmütterlich behandeln, wenn

¹² Christoph Levin, Verheißung und Rechtfertigung, in: Christoph Bultmann (Hg.), *Vergewärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327 (327–344).

¹³ Vgl. Matthias Morgenstern, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48; Jacob Neusner, *Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash*, Massachusetts 2004.

¹⁴ Vgl. dazu Kim Strübind, *Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung*, in: ZThG 18 (2013), 38–63.

man sich den kanonischen Gesamtumfang ansieht: Schöpfungstheologie, Erzväter, ein bisschen Prophetie, die Weisheit und ihre Infragestellung durch Hiob bringen den Schülerinnen und Schülern das Alte Testament in eher homöopathischen Dosen nahe, wie das Kerncurriculum an öffentlichen Schulen zeigt.¹⁵ Die Perikopenordnung der kirchlichen Lesetexte für das Kirchenjahr verfährt dabei kaum besser. Ihr Hauptinteresse gilt den für das Schema von Weissagung und Erfüllung verwertbaren alttestamentlichen Texten, wobei deutero- und tritojesajanische Texte überproportional vertreten sind.¹⁶

Die Theologie der großen Geschichtswerke, die Vielfalt des Psalters und die Theologie des Kanons werden dabei ebenso wenig berücksichtigt wie die traditionsgehistorischen Erkenntnisse wichtiger Heilsbegriffe. Sehr zu meinem Leidwesen fehlt in den Curricula und im kirchlichen Unterricht ein Einblick in die alttestamentliche Anthropologie, deren faszinierende Fremdheit bei Studierenden immer wieder auf großes Interesse stößt und Zugänge nicht nur zum Verständnis des Alten Testaments, sondern auch zu zeitgenössischen anthropologischen Selbstinterpretationen ermöglicht.

Bedauernd ist vor allen Dingen, dass die buchübergreifenden konzeptionellen Entwürfe des Alten Testaments und des Kanons weder in der Kirche noch in der Schule vermittelt werden. Etwa die Bedeutung und Problematik des deuteronomistischen oder chronistischen Geschichtswerks, die Begründung des Toragehorsams und des Monotheismus, die priesterliche Schöpfungstheologie und der Kult als Inszenierung der kosmischen Weltordnung. Dabei handelt es sich gewiss um fremde, aber durchaus interessante Welten und Denkräume. Beklagen darf man auch die fehlende Beschäftigung mit den symbolgesättigten Ritualen des Gottesdienstes oder dem Verständnis des Opfers und der Präsenz des Heiligen in einer religiös affizierten Alltagswelt, die reine und unreine Sphären kennt. Zudem stößt man im Alten Testament auf ein Weltbild, das keineswegs abgeschlossen und mechanisch ist, sondern die Grenzen zwischen Profanem und Heiligem durchlässig macht.¹⁷

Insbesondere fehlt es an einem ausreichenden Verständnis für den Sinn des Kanons und seiner Theologie. Die Anordnung der biblischen Schriften und die innere Korrespondenz der Kanontteile sind hochinteressant und bilden eine eigene Form biblischer Selbstbekundung. Diese belegt, dass der alttestamentliche Kanon nicht nur eine Urkunde mit religiösen Forde-

¹⁵ Vgl. z.B. das Kerncurriculum für das Gymnasium in den Klassen 5–10 in Niedersachsen http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_evrel_gym_i.pdf.

¹⁶ Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Perikopenordnung>.

¹⁷ Vgl. dazu Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung*, in: Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41; ders., *Das Biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: Bernd Janowski/Beate Ego (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen 2001, 3–26.

rungen und Vorschriften darstellt, sondern seinem Wesen nach ein intertextueller theologischer Diskurs um das Verhältnis des Menschen (und insbesondere Israels!) zu Gott ist. Gleichwohl enthält er sowohl in seiner jüdischen wie auch seiner christlichen Anordnung der Bücher ein jeweils klares theologisches Konzept. Das häufig zu hörende Lamento über eine fehlende „Mitte des Alten Testaments“ wird deutlich abgemildert, wenn erkannt wird, dass die Herausgeber des alttestamentlichen Kanons mit ihm den Gründungsmythos und die Ursprungsgeschichte (Ätiologie) des Judentums und des Christentums schufen.¹⁸

Das Alte Testament ist in seiner kanonischen Gestaltung eine eindringliche Werbung, die Einzigartigkeit Gottes in einer Welt zu feiern, die in der Tora einen festen Bezugspunkt der Erneuerung und des gelingenden Lebens hat, dessen Kern freilich unterschiedlich definiert wird. Gewiss bleiben bei diesem kanonischen Diskurs viele Fragen offen – was durchaus in der Absicht der Verfasser und Herausgeber liegt. Dazu gehört die Frage, ob diese Welt eine Zukunfts-Hoffnung haben darf, die das Vorgegebene transzendiert, und wie eine solche Zukunft beschaffen ist. Was darf die Menschheit hoffen? Das bleibt durchaus strittig. Bestimmende Mitte aber bleibt die Frage nach dem gelingenden Leben, das sich auf schöpfungsgemäße Weise entfalten kann und soll. Als paradigmatischen Text möchte ich dabei auf Dtn 30, 9–15 verweisen:

9 Und der Herr, dein Gott, wird dir Gutes im Überfluss schenken, bei jeder Arbeit deiner Hände, bei der Frucht deines Leibes, bei der Frucht deines Viehs und bei der Frucht deines Ackers. Denn der Herr wird sich, wie er sich an deinen Vätern gefreut hat, auch an dir wieder freuen. Er wird dir Gutes tun, 10 wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst und auf seine Gebote und Gesetze achtest, die in dieser Urkunde der Weisung einzeln aufgezeichnet sind, und wenn du zum Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zurückkehrst. 11 Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. 12 Es ist nicht im Himmel, so dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? 13 Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? 14 Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten. 15 Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor.

Weil die angebotene „Wahl“ nur eine rhetorische und keine wirkliche Wahl ist (wer wollte schon das Unheil für sich wählen!), steht diese Mahnung ganz im Dienst des Lebens und zeichnet dieses in satten Farben. Nur wer sich buchstäblich „um das Leben bringen möchte“, wird diese Warnung vor dem Lebensverlust in den Wind schlagen. Im zwischen Gott und Mensch

¹⁸ Vgl. Erich Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Christian Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 11–36

vermittelnden Kodex der Tora ist „das Wort nahe in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (V. 14).

Es ist dieser Kontext der Freude am gelingenden Leben, der das Alte Testament mit all seinen Tragödien durchzieht. Dies sollte häufiger beachtet werden. Auch dass der Mensch sich als Teil einer größeren Ordnung, der Schöpfung Gottes, versteht, gehört zum alttestamentlichen Grundverständnis. Dies aufzuzeigen, wäre pädagogisch aus meiner Sicht sinnvoll, um das Woraufhin des Lebens in seinen Zusammenhängen zu verstehen. Gewiss sind auch die großen kanonischen Einzelgänger von beträchtlichem Interesse: Abraham, Mose und Jesaja etwa. Aber nur in der Symphonie des gelingenden Lebens wollten sie von den Herausgebern des Kanons gelesen und verstanden werden.

Der in den letzten 20 Jahren erfolgte Paradigmenwechsel in der alttestamentlichen Forschung zu einer „neuen Religionsgeschichte“¹⁹ und die noch nicht abgeschlossene Frage nach der Herkunft und Geschichte des Monotheismus kommen nach meiner Beobachtung im curricularen Unterricht und auf den Kanzeln noch nicht vor.²⁰ Zudem enthalten viele Lehrbücher ein längst überholtes Bild von den historischen Hintergründen des Alten Testaments und der Geschichte Israels.²¹

Dass das Alte Testament zur Terra incognita geworden ist, impliziert nicht nur, dass die großen alttestamentlichen Stoffe und Erzählungen nur noch selten als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, obwohl sie einen wichtigen Teil unseres kulturellen Erbes darstellen. Gewiss ist ein Verlust der Präsenz biblischer Stoffe und Motive zu beklagen, die eine Folge der nachlassenden formativ-kirchlichen Prägung unserer Gesellschaft sind. Mindestens ebenso unbekannt ist der aktuelle Forschungsstand im Bereich der Geschichte Israels und seiner religiösen Entwicklung. Das Alte Testament verdankt seine Literaturgeschichte weitgehend einer Jahrhunderte anhaltenden schriftgelehrten Tätigkeit, deren Anfänge historisch schwerlich vor dem babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen sind. Der Großteil seiner Stoffe und Erzählungen wird von dessen Verfassern also retrospektiv wahrgenommen und ist nicht – wie man es uns noch im Theologiestudium beigebracht hatte – auf eine halbwegs verlässliche mündliche Überlieferung zurückzuführen, die sich als Überlieferungs- und Formgeschichte nachzeichnen ließe.

¹⁹ Vgl. Hermann Spieckermann, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280; Christoph Levin, Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, in: ZThK 105 (2008), 15–145.

²⁰ Vgl. dazu den Forschungsbericht von Friedrich Hartenstein, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48 (2003), 2–28.

²¹ Ich hatte vor einiger Zeit als Fachwissenschaftler ein neu auf den Markt kommendes Schulbuch für den evangelischen Religionsunterricht auf seine Inhalte hin durchzusehen. Dabei war ich erstaunt, immer noch auf die aus den 1970er-Jahren stammenden Thesen von der Landnahme, nomadisierenden Erzvätern und anderen wissenschaftlich überholten Hintergründen zur Geschichte Israels zu stoßen.

Literarische Analysen der Textstruktur und rezeptionsästhetische Ansätze werden in der Exegese zunehmend berücksichtigt und treten neben die klassischen diachronen Methoden der Exegese. Hier schlummert ein immer noch verlockendes Potenzial jener Terra incognita, das sich durch Vernetzung der Exegese mit der modernen Literaturwissenschaft ergibt.²² Dies gilt umso mehr, als die alten Vorbehalte hinsichtlich der theologischen Besonderheit und Einzigartigkeit der biblischen Stoffe durch die Ergebnisse der Religionsgeschichte an Plausibilität verloren haben.

3. Geschichte und Erinnerung

Das Interesse an der alttestamentlichen Welt beginnt meist dann zu wackeln, wenn man auf ihre defizitäre Historizität trifft. Dass wir hier auf Schritt und Tritt auf geschichtliche Überlieferungen stoßen, die den Menschen nicht als ein Elementarteilchen verstehen, sondern in die Geschichte der Menschheit, der Familie und der Gesellschaft einordnen, kann den Verlust nicht aufwiegen, dass die historischen Realitäten im Alten Testament entweder gar nicht oder nur sehr verzerrt wiedergegeben bzw. abgebildet werden.

Mehr als eineinhalb Jahrhunderte hat die alttestamentliche Wissenschaft das Geschichtsbild des Alten Testaments – wenn auch mit Abstrichen – im Wesentlichen für glaubwürdig gehalten. Die ältere historisch-kritische Rekonstruktion der Geschichte Israels ist mit Namen wie Albrecht Alt und Martin Noth und ihren jeweiligen Schülerkreisen verbunden. Im angelsächsischen Raum ist vor allem William Albright zu nennen, der die biblische Archäologie begründete, die die Besonderheit Israels aus seinen Ursprüngen zu erklären versuchte. Demnach war Israel ein nicht-autochthones Volk, das – sei es kriegerisch oder friedlich – von außen in das Land Kanaan eingewandert sei und seine eigene Religion mitgebracht habe. Diese Religion der „Nomaden“ soll monolatrisch auf den Bundsgott Jahwe ausgerichtet gewesen sein. Erst die Fruchtbarkeit des Kulturlandes soll die Neueinwanderer mit den Herausforderungen einer Göttervielfalt konfrontiert haben. Spielte die nomadische Frühgeschichte als eine Form „geordneter Anarchie“ (Max Weber) noch eine große Rolle, so haben sich die Verhältnisse aufgrund verfeinerter Methoden der Archäologie und der Ikonographie in den letzten 20 Jahren dramatisch verändert. Erheblichen Anteil daran haben Kenntnisse der Archäologie und verfeinerten Untersuchungsmethoden, die unter anderem mit Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman verbunden sind.²³ Deren glänzend geschriebenes Buch (mit dem etwas zu reißerischen Titel der deutschen Herausgeber) „Keine Posaunen

²² Vgl. Becker, Exegese, 44–55.

²³ Vgl. Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2009. Israel Finkelstein, Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014.

vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel“ hat weltweit für Furore gesorgt.

Israel ist nach allem, was wir heute wissen und verstehen, nicht als ein fremdes Volk nach Kanaan einmarschiert, sondern abgesehen von einer wohl relativ kleinen Exodus-Gruppe immer schon im Kulturland beheimatet gewesen. Es begegnete in Kanaan keineswegs einer fremden Kultur und fremdartigen Göttern. Und es wandte sich auch nicht von einer quasi-demokratischen Stämme-gesellschaft dem ihm bis dahin unbekannten Königtum zu, wie es Gerhard von Rad im ersten Teil seiner immer noch lesenswerten Theologie des Alten Testaments als angeblich dramatische kulturelle Wende beschrieb.²⁴

Israel oder Kanaan – das ist nach heutiger Erkenntnis vielmehr weitgehend dasselbe. Die Faktoren, die zur Entstehung Israels beigetragen haben, sind überwiegend soziologischer Natur: der periodisch sich alle paar Jahrhunderte ereignende Verfall der Städte, wie er sich in der Spätbronzezeit andeutete, hängt nicht mit dem Auszug aus Ägypten, sondern mit dem Zusammenbruch des Fernhandels, dem Bevölkerungsdruck im Inneren des Landes und dem Rückzug der Ägypter aus Palästina zusammen, wie wir heute wissen. Die Bibel weiß allerdings nichts darüber.

Die zerstörten Städte gehen ebenfalls nicht auf eine Invasion exogener Eroberer aus der Wüste zurück. Viele wurden von ihren Bewohnern verlassen, als sie aufgrund geänderter sozialer Bedingungen ihr Heil in der Besiedlung des Berglandes im Osten Kanaans suchten. Auch der Begriff des Nomadentums für die Frühisraeliten ist weitgehend aufgegeben worden. Das soziologische Bild der kanaanäischen Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren vollkommen gewandelt.²⁵ Die (ältere) Annahme großer „aramäischer Wanderungsbewegungen“, in die man die Erzväter und den Exodus einzuordnen versuchte, spielt dabei keine Rolle mehr. Vielmehr ist mit nichtsesshaften Elementen rund um die Städte zu rechnen, die nach deren Zerfall ebenfalls das Bergland westlich des Jordans aufsuchten. Die israelitische Religionsgeschichte erwies sich dabei immer mehr als Teil der kanaanäischen Religionsgeschichte, was sich in Spuren auch in alten Bibeltexten immer wieder zeigt. Dabei zeichnet sich ein ganz anderes Bild von der Entstehung Israels ab, als es Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad und ihre Schülerkreise entwarfen.

„Der hier beschriebene Prozess ist genau das Gegenteil von dem, was in der Bibel steht: Der Aufstieg des frühen Israels war ein Ergebnis des Zusammenbruchs der kanaanäischen Kultur, nicht ihre Ursache. Und die meisten Israeliten kamen nicht von außen nach Kanaan – sondern aus seiner Mitte heraus. Es gab keinen Massenzug aus Ägypten, ebenso wenig wie eine gewaltsame Einnahme Kanaans. Die meisten Menschen, die das frühe Israel bildete waren

²⁴ Vgl. *Gerhard v. Rad*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1992 (= 1960).

²⁵ Vgl. *Ernst Axel Knauf*, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994.

Einheimische. [...] die Frühisraeliten waren – ein Gipfel der Ironie – selbst ursprünglich Kanaanäer!“²⁶

Das Netz aus Indizien dafür, dass die Geschichte Israels ganz anders verlief, als es die alttestamentliche Darstellung vermuten lässt, ist zwischenzeitlich so engmaschig, dass diese Schlussfolgerungen unumgänglich sind. Mit Ausnahme der Philister und der so genannten Seevölker gibt es keinerlei Belege für größere Migrationsbewegungen in der Spätbronze- oder der frühen Eisenzeit in Palästina. Die Spuren zerstörter Städte verdanken sich wohl nicht dem Kriegszug von religiös fanatisierten Einwanderern aus dem Ostjordanland unter ihrem Gott Jahwe. Sie erstrecken sich vielmehr über mehr als eineinhalb Jahrhunderte und könnten zumindest teilweise auf die Philister oder auf innergesellschaftlichen Unruhen zurückgehen, die mit dem allgemeinen kulturellen Verfall in der Spätbronzezeit zu tun haben.

Von einer „Umwelt des Alten Testaments“ spricht man heute nur noch unter Vorbehalt. Weder kulturell noch religiös hat sich das vorexilische Israel von seinen Nachbarn und den großen Kulturräumen in Mesopotamien und Ägypten wesentlich abgehoben. Das Alte Israel hatte keine „Umwelt“, es war vielmehr selbst Teil einer größeren Umwelt, deren kulturelle Zentren in Ägypten, in Kleinasien und in Mesopotamien lagen. Man verehrte dieselben Götter wie die Kanaanäer, etwa den Hochgott El, was sich noch im Namen „Israel“ zeigt. Dessen Identifizierung mit Israels Gott Jahwe ist das Ergebnis eines komplizierten und längeren Prozesses, der eine zunehmende Kompetenzerweiterung Jahwes mit sich brachte und über die „Alleinverehrung“ (Monolatrie) zur „Alleinexistenz“ Jahwes (Monotheismus) führte.²⁷

Dessen älteste Züge verweisen – wie der Name selbst – auf eine regional verehrte Wettergottheit des sog. Hadad-Typus, zu der auch der kanaanäische Gott Baal gehört.²⁸ Jahwe bedeutet „der, der (die Winde) wehen lässt“, und sein Wohnsitz auf einem heiligen Berg darf für eine Wettergottheit getrost als konventionell bezeichnet werden. Als Familiengott und spätere Dynastiegottheit des Hauses Davids (Finkelstein) war Jahwe zunächst eine dem kanaanäischen Gott El unterstellte Gottheit. Zumindest zeitweise war er mit seiner Gattin Aschera verheiratet, wie wir aus Inschriften wissen, und wurde so zum Schöpfergott.²⁹ Auch war er einmal von einem himmlischen Pantheon umgeben und verabschiedete sich erst später von ihm, als

²⁶ Finkelstein, Posaunen, 135.

²⁷ Einen Forschungsüberblick bietet Hartenstein, Religionsgeschichte. Zu verweisen ist dabei auf das Standardwerk Othmar Keel/Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gotessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. u. a. 1992.

²⁸ Vgl. dazu die Beiträge von Manfred Weippert, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997.

²⁹ Vgl. Friedrich Hartenstein, JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, in: ZThK 110 (2013), 383–409.

er in der Zeit des babylonischen Exils zum monotheistischen Alleinherrscher aufstieg.

Die in der Bibel bereits belegten Erinnerungen an eine ideale Frühzeit entpuppen sich mehr und mehr als Utopien, in denen sich keine Erinnerung an die Vergangenheit als vielmehr die Hoffnung auf eine Erneuerung in nachexilischer Zeit ausdrückte. Immer deutlicher wird auch, dass keineswegs eine orthodoxe Alleinverehrung Jahwes sondern vielmehr Magie und Ahnenverehrung Ursprünge der Religion Israels darstellten. Dies zeigt sich sowohl archäologisch wie auch sprachlich: So bedeutet der – verbreitete – Name Abraham nicht „Vater einer Menge“ (Gen 17,5), sondern „mein Urahn ist erhaben/verehrungswürdig“.³⁰

Neben der Frühzeit Israels hat sich auch das Verständnis der Prophetie grundlegend gewandelt. Die Unterscheidung von „echten“ und „unechten“ Prophetenworten, die die Forschung jahrzehntelang bestimmte, ist zwischenzeitlich weitgehend in den Hintergrund gerückt. Die Propheten gelten nicht mehr als religiöse Genies, als die sie die Romantik und der Idealismus zeichneten. Die prophetischen Bücher erweisen sich als literarische Konstrukte eines anhaltenden Überlieferungsprozesses *post mortem*, den Walter Zimmerli einst mit dem glücklich gewählten Begriff der „Fortschreibung“ bezeichnete. Der Überlieferungs- und Redaktionsprozess lässt sich auch in diesem Teil des Kanons in immer feineren Linien nachzeichnen und zeigt im Rahmen der prophetischen Texte eine enge Vernetzung der Prophetenbücher untereinander, die auf schriftgelehrte Einflüsse zurückzuführen ist. Die Prophetenbücher reflektieren überwiegend nicht die Biographie, sondern die Nach- und Wirkungsgeschichte der Propheten.³¹

„Die Prophetie wird so vermehrt als ein kollektives und langzeitiges Phänomen gesehen, nicht mehr historisch-punktuell an die genialische Einzelgestalt gebunden; und sie wird wieder bewusst als Schriftprophetie wahrgenommen. Nicht alle Prophetie ist ursprünglich mündlich gewesen, sondern weite Teile der Prophetenbücher haben nie anders als schriftlich existiert.“³²

Auch die lange Zeit als unumstößlich geltende „Neuere Urkundenhypothese“, die innerhalb des Pentateuch vier Quellschriften ausgemacht hatte (Jahwist, Elohist, Priesterschrift, Deuteronomium), steht heute zur Disposition und wird durch neue und teilweise hochkomplexe Modelle einer literarischen Pentateuchgenese ersetzt, ohne dass sich hier bereits ein Forschungskonsens abzeichnete.³³

³⁰ Vgl. u. a. *Spieckermann*, *Religionsgeschichte*, 271f.

³¹ Vgl. *Aaron Scharf*, *Das Zwölfprophetenbuch als redaktionelle Großeinheit*, in: *ThLZ* 133 (2008), 227–246.

³² *Schmid*, *Literaturgeschichte*, 40. Er verweist dabei u. a. auf Jes 56–66; Jer 30–33. Vgl. dazu auch *Reinhard Gregor Kratz*, *Die Propheten Israels*, München 2003.

³³ Vgl. *Jan Christian Gertz u. a.* (Hgg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 215), Berlin/New York 2002; *ders.*, *Grundinformation*, 208 ff; *Frevel/Zenger*, in: *Frevel* (Hg.), *Einleitung*, 108 ff.; *Walter Dietrich u. a.* (Hgg.), *Die Entstehung des Alten Testaments* (Neuausgabe), Stuttgart 2014, 65 ff.

Ich belasse es bei diesem Ausschnitt neuerer archäologischer und literaturgeschichtlicher Erkenntnisse. Immer deutlicher wird jedenfalls, dass das alttestamentliche Geschichtsbild nicht aus der Vergangenheit der erzählten Inhalte rekonstruiert werden kann. Vielmehr ist sorgsam zwischen der Zeit des Erzählers und der erzählten Zeit in den Geschichtswerken zu unterscheiden, die oft durch mehrere Jahrhunderte voneinander getrennt sind.

„Der form- und überlieferungsgeschichtliche *magnus consensus* zerbröckelte zusehends, da die in allen Schriftteilen betriebenen Studien den Quellenwert des Alten Testaments für die Religionsgeschichte Israels nicht gerade steigen ließen. Es setzte sich immer mehr die Sicht durch, dass nur durch die massiv dominierenden autoritär tiefen Stimmen späterer Redaktoren hindurch die leise gewordenen Töne älterer Stimmen in den alttestamentlichen Quellen hörbar seien.“³⁴

Der Charakter der geschichtlichen Überlieferungen im Alten Testament hat sich durch neue Einsichten grundlegend verändert. Wir haben es im Kanon keineswegs mit Geschichte oder Historie im engeren Sinne zu tun, sondern mit einem Sachverhalt, den Aleida und Jan Assmann mit dem glücklich gewählten Begriff des kulturellen Gedächtnisses belegten:

„Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit [...] Vergangenheit gerinnt hier [...] zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie die jeweiligen Gegenwartssituationen beleuchten. [...]. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur die erinnerte Geschichte. [...]. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden [...] normativen Kraft.“³⁵

Nach Jan Assmann geht es bei dieser Art der Geschichtsschreibung darum, dass die Identität einer sich erinnernden Gruppe durch einen Bezug auf bestimmte Ereignisse der Vergangenheit legitimiert wird. Entscheidend sind dabei nicht die historischen Details der „geschehenen Geschichte“. Weitaus wichtiger sind die kulturell prägenden Elemente vergangener Ereignisse in Form ihrer Wirkungsgeschichte. Die „geglaubte“ Geschichte als kulturelles Gedächtnis einer Gruppe findet ihren Ausdruck in Festen, in denen der anhaltenden Bedeutung vergangener Ereignisse gedacht wird und indem diese rituell vergegenwärtigt werden (z. B. das Passah-Fest als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten).

Im Alten Testament stoßen wir immer wieder auf Ursprungsgeschichten oder Ätiologien, die im Rückgriff auf die Vergangenheit Verhältnisse der Gegenwart deuten und eine kollektive Identität vermitteln, die in Krisen-

³⁴ Spieckermann, Religionsgeschichte, 263.

³⁵ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002, 52.

zeiten gefährdet war. Im engeren Sinne „historisch“ sind die dabei verarbeiteten Stoffe nicht. Historisch ist bestenfalls das sich in der jeweiligen Interpretation vermittelte Geschichtsbild, das vor allem etwas über die Zeit des Erzählers und seine Lebensumstände und weniger über die erzählte Zeit verrät. Geschichte wird hier zur Rezeptionsfolie der Gegenwart und einer erhofften Zukunft, die an eine idealisierte Zeit in der Vergangenheit ätiologisch anknüpft.

4. Der Kanon als Gespräch und religiöses Archiv

Wie kann man nun für ein kanonisches Buch einstehen, das sich historisch und theologisch als ausgesprochen unzuverlässig erweist und das an mehreren Stellen Gewaltfantasien gutheißt? Vor dieser Schwierigkeit stehen alle, die sich mit alttestamentlichen Vorstellungen befassen. Unbestritten ist aber auch, dass wir im Alten Testament zugleich großartige Texte von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes und von den theologisch begründeten Forderungen nach Solidarität und Gerechtigkeit vorfinden. Texte, die auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Integrationsproblematik die freundliche Behandlung der Fremden energisch einklagen und die Ausbeutung der Armen als Gottlosigkeit verurteilen.

Hilfreich für eine qualifizierte hermeneutische Auslegung ist es, den Charakter des Alten Testaments als *Schriftensammlung* ernst zu nehmen. Eine gleichförmige religiöse Normativität ist nicht ihr vorrangiges Anliegen. Der Kanon ist vielmehr Anleitung und Einladung zu einem breit angelegten religiösen Dialog, der seinerseits zum theologischen Diskurs einlädt und auch dissentierenden Stimmen Raum für religiöse Erfahrungen und theologische Erkenntnisse bietet. Der alttestamentliche Kanon ist selbst das Ergebnis von Diskursen und Kontroversen. Er ist ein Archiv der Vielstimmigkeit und der Selbstkorrektur. Ein Archiv beherbergt nicht nur Stimmen, die eine einzige Meinung vertreten, sondern eine Vielzahl von Meinungen aus unterschiedlichen Epochen. Eben das ist das Alte Testament auch.

Die Frage nach Gott und einem gelingenden Leben ist nicht allein durch den Verweis auf den Toragehorsam zu beantworten, auch wenn diese (überwiegend deuteronomistischen) Stimmen einen breiten Raum in der biblischen Überlieferung einnehmen. Innerhalb des Kanons stößt man auf große Kontroversen, etwa die zwischen der klassischen Weisheit und dem Buch Hiob und Kohelets oder zwischen der Unheilsprophetie der vorexilischen Zeit und der Heilsprophetie nach dem Exil. Alles in allem zeigt das Buch der Bücher einen beachtlichen Hang zur Selbstkorrektur. Die Bibel kann, was ihren frömmsten Befürwortern oft fehlt: Sie kann sich selbst ins Wort fallen und ältere Einsichten durch bessere Erkenntnisse revidieren. So können auch die verstörenden Gewaltaufrufe gegen die Feinde Jahwes durch andere Stimmen ersetzt werden, die etwa im Buch des Propheten

Sacharja sprechen. „So lautet das Wort des Herrn an Serubbabel: Nicht durch Macht, nicht durch Kraft, allein durch meinen Geist! – spricht der Herr der Heere“ (Sach 4, 6). Und wer sich die Jahwe-Kriege im Alten Testament genauer ansieht, stößt dabei auf das Selbstverständnis eines um seine Existenz ringenden und bedrohten Gottesvolkes, das darauf hofft, dass Jahwe es verteidigt und schützt. Was den menschlichen Anteil betrifft, werden manche Kriege nicht durch kämpfende Truppen gewonnen, sondern durch Musikbataillone, wie die Eroberung Jerichos oder der Krieg gegen die Edomiter in 2 Chr 20 zeigen. Die Waffen des Volkes sind dort liturgisch-kultischer Art (Fasten, Gebet, Lobpreis).

Es sind diese Sichtweisen, die theologisch gravierende Korrekturen markieren, die es lohnend machen, sich auch mit problematischen Vorstellungen und Gesichtspunkten auseinander zu setzen. Das Dilemma religiöser Gewalt ließe sich beispielhaft im Blick auf den gesamten alttestamentlichen Kanon pointiert zusammenfassen: Sie ist eine Illusion, die immer wieder an der Realität und schließlich am Gottesbild selbst zerbricht.

Auch die Tatsache, dass der Gott des Alten Testaments nicht von Anfang an als universaler Alleinherrscher verehrt wurde, öffnet Chancen für einen Dialog mit anderen, konkurrierenden Religionen und Gottesvorstellungen, selbst wenn ein solcher Dialog auf der Ebene redaktioneller Nachbearbeitung kategorisch ausgeschlossen wird. Historisch betrachtet ist Israels Gottesverständnis in der konstruktiven Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Göttern entstanden und an ihnen gewachsen.

„Blicken wir zurück auf die Religionsgeschichte Israels von den Anfängen im 12. bis 10. Jahrhundert bis zur Konsolidierung der Jahwegemeinde in der Perserzeit und versuchen, die wechselnden Theologien zu verstehen, dann muss der Eindruck aufkommen, dass Jahwe [...] sich grundlegend gewandelt hat, besser: dass die Gottesvorstellungen der einzelnen Epochen und Gruppierungen in hohem Maße synkretistisch zusammengeschlossen [...] worden sind. [...] Es gibt keine Eigenschaft, die Jahwe nicht von den bekannten Umweltreligionen zugeflossen wäre.“³⁶

Halten wir fest: Die Religionsgeschichte Israels ist im Dialog mit den Göttern der Umwelt entstanden und in diesem Dialog gereift. Sie hat sich dabei mehrfach verändert. Im Verlauf dieses Dialogs ist es nicht nur zur polemischen Abgrenzung etwa gegenüber dem Jahwe ähnlichen Gott Baal gekommen, die später als unerbittliche Konkurrenz gedeutet wurde. Vielmehr haben auch Verschmelzungsprozesse gegriffen wie die Identifikation Jahwes mit El oder die Amalgamierung der Theologien des Nordreichs Israel mit dem Südreich Juda in der Zeit Josias (Dtn 6, 4–6).³⁷

³⁶ Erhard S. Gerstenberger, *Theologien des Alten Testaments. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u. a. 2001, 219 f.

³⁷ Vgl. Christoph Levin, *Integrativer Monotheismus im Alten Testament*, in: ZThK 109 (2012), 153–175.

Die Einbeziehung oder der Ausschluss der umliegenden Völker und ihrer Gottheiten spiegelt dabei die positiven oder negativen Erfahrungen wieder, die die Menschen in Israel oder in Juda mit ihren Nachbarn machten. Wo man die umliegenden Völker als Feinde und Unterdrücker erfuhr, wurden die Exklusivität der eigenen Gottesbeziehung und das Privileg Israels gegenüber den anderen Völkern hervorgehoben. Die Tora wurde zum Proprium, das auch durch Unterdrückung und Verfolgung erhalten blieb. In Phasen der durch Krieg und Exil entstehenden polemischen Abgrenzung werden auch die Götter der Nachbarn zu Israels Feinden. Israel darf sich nach dieser, freilich historisch bedingten, Lesart auf keinen Fall mit ihnen einlassen oder sie verehren, da das Gottesvolk dadurch mit seinen Feinden gemeinsame Sache machte und den eigenen Untergang herbeiführte.

Für eine fundamentalistische Verzweckung eignet sich das Alte Testament jedenfalls nicht, die jede Form der differenzierten Auslegung übergeht. Versuche dieser Art verweisen lediglich darauf, dass der Kanon dann immer noch eine Terra incognita ist. Was die Adaption des Kanons betrifft, so ist Erhard Gerstenberger zuzustimmen:

„Man meint, aus der Vergangenheit die präfabrizierten Bauelemente der Gottesbilder vollständig herausbrechen und in unsere Gegenwart holen zu können. Und das ist eine Illusion. In Wirklichkeit gewinnt man z. B. in unserer Gegenwart immer, und sei man noch so bibeltreu und evangelikal gestimmt, die Substanz des Gottesverständnisses aus der eigenen Gegenwart, aus dem je eigenen Umfeld und/oder in bewusster Abgrenzung zu ihm. Das, was an Überlieferungsgut vorhanden ist und wichtig erscheint, wird den modernen Erfordernissen eingeschmolzen, nicht umgekehrt. Nur will man zur eigenen Vergewisserung – darin steckt immer auch ein Stück Selbsttäuschung – seine Theologie und Ethik als ‚alt‘ und ‚bewährt‘ und ‚objektiv‘ vorgeben, nicht selbstgestaltet, sondern ‚offenbart‘ etikettieren.“

Die Sehnsucht nach dem festen, unverrückbaren Grund des Glaubens treibt uns weit in die entfernte Vergangenheit, wo wir unsere eigenen Gotteskonstrukte sicher verankern möchten. Aufgabe aber ist es, in Verantwortung vor dem gegenwärtigen Gott oder Grund des Seins und in ständigem korrigierendem Dialog mit den alten Zeugnissen die neue heute gültige Glaubensform und -formulierung zu suchen, die den jetzigen Lebensumständen und menschlichen Gruppierungen angemessen und für sie ‚richtig‘ sind“.³⁸

Die im 20. Jahrhundert heftig ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen einer Offenbarungstheologie und dem Anliegen einer natürlichen, sich über kulturelle Adaptionsprozesse vermittelnden Theologie und ihrem schöpfungstheologischen Anknüpfungspunkt werden den religionsgeschichtlichen Sachverhalten nicht gerecht. Die Behauptung einer „senkrecht von oben“ erfolgenden Offenbarung (Karl Barth) lässt sich mit dem Alten Testament und seiner Glaubensgeschichte nicht in Einklang bringen. Viel deutlicher ist die Spur eines kontinuierlichen und ausgesprochen

³⁸ Gerstenberger, Theologien, 221 f.

fruchtbaren theologischen Adaptions- und Transformationsprozesses, der Jahwe und sein Volk in gleicher Weise betraf.

Bibliographie

- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002
- , Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2009
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, Gütersloh 2011
- Dietrich, Walter u. a. (Hgg.), Die Entstehung des Alten Testaments (Neuausgabe), Stuttgart 2014
- Finkelstein, Israel, Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014
- /Silberman, Neil Asher, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2009
- Gerstenberger, Erhard S., Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u. a. 2001
- Gertz, Jan Christian (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010
- u. a. (Hgg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 215), Berlin/New York 2002
- Hartenstein, Friedrich, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48 (2003), 2–28
- , JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, in: ZThK 110 (2013), 383–409
- Janowski, Bernd, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014
- , Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41
- , Das Biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: Janowski, Bernd/Ego, Beate (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Tübingen 2001, 3–26
- Jeremias, Jörg, Neuere Entwürfe zu einer Theologie des Alten Testaments, in: VF 48 (2003), 29–58
- /Hartenstein, Friedrich, „Jahwe und seine Aschera“. „Offizielle Religion“ und „Volksreligion“ zur Zeit der klassischen Propheten, in: Janowski, Bernd/Köckert, Matthias (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), 1999
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. u. a. 1992
- Knauf, Ernst Axel, Die Umwelt des Alten Testaments (NSK.AT 29), Stuttgart 1994
- Köckert, Matthias, Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie, in: ZThK 106 (2009), 371–406
- Köhlmoos, Melanie, Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014), in: ThR 79 (2014) 418–435
- Kratz, Gregor Reinhard, Die Propheten Israels, München 2003

- Kratz, *Gregor Reinhard*, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013
- Levin, *Christoph*, Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, in: ZThK 105 (2008), 15–145
- , Das Alte Testament, München ³2006
- , Verheißung und Rechtfertigung, in: *Bultmann, Christoph* (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag, Göttingen 2002, 327–344
- Morgenstern, *Matthias*, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48
- Neusner, *Jacob*, Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash, Massachusetts 2004
- Rad, *Gerhard v.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1992 (= 1960)
- Schart, *Aaron*, Das Zwölfprophetenbuch als redaktionelle Großeinheit, in: ThLZ 133 (2008), 227–246
- Schmid, *Konrad*, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt ²2014
- Sloterdijk, *Peter*, Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprung und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, Berlin 2013
- Spieckermann, *Hermann*, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?, in: ZThK 105 (2008), 259–280
- Steck, *Odil Hannes*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991
- Strübind, *Kim*, Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel, in: ZThG 9 (2004), 179–206
- , Der Kanon als Sprachspiel. Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung, in: ZThG 18 (2013), 38–63
- Weippert, *Manfred*, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997
- Zenger, *Erich*, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 11–36