

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer und Walter Bührer

RELATIONALE ERKENNTNISHORIZONTE ALS HERMENEUTISCHER SCHLÜSSEL ZU PLURALITÄT UND EINHEIT DES ALTEN TESTAMENTS

1. Ausgangspunkt: Wahrnehmung von Pluralität in den biblischen Texten¹

Dass die biblischen Texte keine originäre Einheit darstellen, historisch in verschiedenste Situationen einzuordnen sind, unterschiedliche, teilweise auch widersprüchliche Theologien im weitesten Sinne² vertreten und insofern plural sind, dürfte für gegenwärtige wissenschaftliche Theologen einen Konsens, wenn nicht bereits eine Binsenwahrheit darstellen. So folgert beispielsweise J.C. Gertz für die alttestamentlichen Texte:

„Es scheint nicht einmal mehr eine Antwort auf die Frage möglich zu sein, was denn *das Alte Testament als Ganzes gesehen* über das Wesen und Wirken Gottes sagt. Dies wirkt sich unmittelbar auf die Frage nach der normativen Bedeutung alttestamentlicher Glaubensaussagen aus.“³

¹ Der hier vorliegende Text stellt ein erstes Ergebnis einer langjährigen Diskussion der beiden Verfasser dar. Eine Vorversion wurde im Forschungsnetzwerk „Schriftbindung evangelischer Theologie“ diskutiert. Erste Überlegungen zu der Frage nach der Einheit des Alten Testaments finden sich bereits im Ausblick in R.J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, *Gott und Menschen in Beziehungen. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis christlichen Glaubens, Forschungen zur Reformierten Theologie* 6, Neukirchen-Vluyn 2016, 387-397.

² Vgl. zum Theologiebegriff besonders in der alttestamentlichen Forschung K. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, ThSt 7, Zürich 2013.

³ J.C. GERTZ, *Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments*, in: DERS. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2016, 596. Dass dies keine Einschätzung erst des 21. Jhs. ist, zeigen etwa folgende Zeilen G. von Rads im Nachgang seiner forschungsgeschichtlich bedeutsamen „Theologie des Alten Testaments“ (1957 und 1960 in erster Auflage erschienen): „Problematisch wird uns ... die Vorstellung von der Einheit des Alten Testaments insofern, weil das Alte Testament nicht nur eine, sondern eine Anzahl Theologien enthält... So ist es eine ernste Frage, ob und in welchem Sinne wir die singularische Bezeichnung ‚Theologie des Alten Testaments‘ noch in Anspruch nehmen dürfen.“ G. VON RAD, *Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments*, ThLZ 88 (1963) 401-416, 405f. Vgl. auch DERS., *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München

Etwas später konstatiert er unter Aufnahme von Formulierungen von J.D. Levenson:

„Alle bisherigen Versuche, die ‚Mitte des Alten Testaments‘, seine ‚gleichbleibenden Grundsätze‘, seine ‚Grundidee‘ oder ‚übergreifende Einheit‘ zu bestimmen, haben sich als ‚Prokrustesbett‘ erwiesen, in dem wesentliche Ausschnitte des Buches keinen Platz finden, oder genauer gesagt, das keine Rücksicht darauf nehmen kann, wie groß die Ausschnitte des Buches sind, für die es keinen Platz hat.“⁴

Mit anderen Worten: Es scheint keine empirischen Nachweise für eine theologisch bestimmte Einheit des Alten Testaments zu geben.⁵ Stattdessen ist eine „irreduzible[] Pluralität“⁶ festzustellen. In der Konsequenz werden etwa die Gesamtdarstellungen von E.S. Gerstenberger und G. Fischer mit dem Pluralbegriff von Theologie überschrieben, wobei Fischer *Theologien des Alten Testaments* und Gerstenberger *Theologien im Alten Testament* beschreibt.⁷

¹⁰1992, 128; Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1993, 386. Zu von Rad und früheren Positionen vgl. etwa R. SMEND, Die Mitte des Alten Testaments, in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 30-74, 30-46; SCHMID, Theologie, 23-52.

⁴ GERTZ, Grundfragen, 597. Vgl. J.D. LEVENSON, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, *EvTh* 51 (1991) 402-430, 405. Nach Levenson ist „[d]ie Bemühung, eine systematische, einheitliche theologische Aussage aus den unsystematischen und polydoxen Materialien in der Hebräischen Bibel zu konstruieren“ ein spezifisch christliches Unterfangen (aaO., 421), während Juden an einer solchen „Suche nach der einen großen Idee, die die Hebräische Bibel durchdringt und zusammenhält“, nicht interessiert seien (aaO., 423). Vgl. die kritischen Anmerkungen hierzu bei I. KALIMI, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie, *JBTh* 10 (1995) 45-68, 55-64.

⁵ Für das Neue Testament wurde zuweilen in ganz ähnlicher Weise die Unmöglichkeit einer Benennung der Einheit festgehalten. Vgl. etwa die Überblicke bei F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments. Band I. Die Vielfalt des neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen ³2011, 1-28; Band II. Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen ³2011, 5-12; J. FREY, Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, in: DERS./C. BREYTENBACH (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, *WUNT* 205, Tübingen 2007, 3-53.

⁶ Vgl. R. LEONHARDT/M. RÖSEL, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemässen Schriftthermeneutik, *ThZ* 56 (2000) 298-324, 304: „Am Ende eines Erkenntnisweges, auf dem die innerhalb von etwa 1000 Jahren entstandenen Texte der Bibel als Dokumente einer vergangenen Zeit gewürdigt und zu verstehen versucht werden, steht der Eindruck einer irreduziblen Pluralität. Die verschiedenen *res* [Plural!] *scripturarum* sind nicht von sich selbst her auf eine einzige *res scripturae* hin harmonisierbar.“ (Klammersetzung im Original).

⁷ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001; G. FISCHER, *Theologien des Alten Testaments*, *NSK.AT* 31, Stuttgart 2012. Vgl. auch das Zitat G. von Rads oben Anm. 3.

Eine andere Konsequenz ist der Verzicht auf eine theologische Gesamtdarstellung zugunsten einer religionsgeschichtlichen.⁸

Als Folge dieser exegetischen Einsichten entsteht ein Problem für das Verhältnis zwischen den exegetischen Fächern und der Systematischen Theologie – insbesondere der Dogmatik⁹ – und damit letztlich für die „Einheit der Theologie“.¹⁰ Dabei besteht das Problem bei weitem nicht nur darin, dass der *Begriff* „Einheit der Schrift“¹¹ in der Dogmatik durchaus noch Verwendung findet, und die Dogmatik damit von etwas spricht, dessen Existenz nach den obigen Zitaten bereits für das Alte Testament nicht gegeben ist.

Das Problem besteht vielmehr darin, dass die exegetischen Einsichten eine weit verbreitete Art und Weise des konstitutiven *Schriftbezuges* der Dogmatik

⁸ So programmatisch R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, ATD.E 8/1, Göttingen 1996, bes. 17-43. Allerdings denkt Albertz sehr stark vom Alten Testament her und schreibt daher doch eher eine Mischung zwischen einer Religionsgeschichte und einer Theologie des Alten Testaments. Die Diskussion um Albertz' Ansatz ist etwa in JBTh 10 (1995; 2001) dokumentiert.

⁹ Je nach Ethikverständnis betrifft das Problem auch die Ethik und somit die Systematische Theologie insgesamt. Auch in der Ethik werden der Stellenwert und die Hermeneutik eines Bibelbezuges diskutiert. Eine gewisse Einigkeit mag darin bestehen, dass jedenfalls nicht einzelne Verse im Sinne von *dicta probantia* zwecks Autoritätsbemächtigung angeführt werden können. Vgl. beispielsweise P. DABROCK, *Warum die Bibel für die evangelisch-theologische Ethik viel, aber nicht alles bedeutet*. Überlegungen angesichts der noch immer nicht verstummtten Debatte um die Anerkennung homosexueller Orientierung, in: E. HARASTA (Hg.), *Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche*, Berlin 2016, 42-76, 61 sowie DERS., „Ja lieber gesel, es heyst, ob es dyr geredt sey“ (WA 16, 388). Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, MThSt 119 = MJTh 25, Leipzig 2013, 121-167, 153f. Gerade wenn aber in der Ethik auf *den Zusammenhang* der biblischen Texte Bezug genommen werden soll, ist vorausgesetzt, dass dieser Zusammenhang ein sinnvoller ist, also eine gewisse Einheit der Texte gegeben ist. Vgl. DABROCK, *Bibel*, 55. Eine Funktion der biblischen Texte auch für gegenwärtige Ethikdiskurse sieht gerade aufgrund der verschiedenen ethischen Stimmen in den Texten beispielsweise R. ZIMMERMANN, *Die Logik der Liebe*. Die „implizite Ethik“ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs, BThSt 162, Neukirchen-Vluyn 2016.

¹⁰ LEONHARDT/RÖSEL, *Schriftprinzip*, 302; vgl. F. VAN OORSCHOT, *Die Krise des Schriftprinzips als Krise der theologischen Enzyklopädie*, EvTh 76 (2016) 386-400. Das Problem für die „Einheit der Theologie“ besteht nicht in einer formalen Zuordnung der Fächer zu einer Einheit, wie sie verschiedentlich vorgenommen wird. Vielmehr besteht das Problem in der konkreten Ausgestaltung des Verhältnisses der Fächer zueinander.

¹¹ Der Begriff taucht auch in neueren Dogmatiken noch auf, wird dann aber problematisiert, vgl. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Band I: Prolegomena, Teil 1. *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen 2012, 30: „Die Einheit der heiligen Schrift“; W. JOEST/J. VON LÜPKE, *Dogmatik*. Band I. *Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 2010, 58: „Vielfalt und Einheit der Schrift“; W. HARLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, 134: „Die Frage nach der Einheit des Kanons als Auslegungsaufgabe“.

in Frage stellen. Daher wird das Problem oftmals mit der „Krise des Schriftprinzips“¹² verbunden. Je deutlicher die Texte (und insbesondere klassische Bezugstexte zentraler dogmatischer Aussagen) gegenüber einander abgehoben und in ihrer Unterschiedlichkeit betont werden, desto stärker tritt auch der Unterschied von biblischen Texten und den Bekenntnistexten hervor. Mit andern Worten: Es werden Unterschiede zwischen Bibeltexten und Dogmen und auch zwischen Bibeltexten und zeitgenössischer Dogmatik sichtbar.

Hierdurch wird nicht nur für die jeweilige dogmatische Aussage fraglich, ob diese tatsächlich in Entsprechung zu „der Bibel“ oder auch lediglich zu bestimmten biblischen Texten steht, oder ob sie sich auch von ihren Bezugstexten signifikant unterscheidet. Es wird ganz generell fraglich, ob (und wenn ja, mit welcher Begründung) zur Erläuterung dogmatischer Topoi auf Aussagen quer durch biblische Bücher Bezug genommen werden kann (also beispielsweise zur Schöpfung aus der Genesis, den Psalmen, Deuterocesaja und neutestamentlichen Briefen). Die Einheit der Schrift, oder zumindest eine Einheit der „Sache der Schrift“ ist – mehr oder weniger explizit – eine *Ausgangsvoraussetzung für den Sinn des dogmatischen Unterfangens* überhaupt, eine systematisierte Darlegung der theologischen Inhalte zu bieten.¹³ Wenn die Grundlage dafür aber die Bibel ist, diese Grundlage selbst aber keine Einheit darstellt, was soll dann systematisiert werden?¹⁴

Nun lässt sich einwenden, dass der *Gegenstand* der Dogmatik unterschiedlich bestimmt werden kann, zumeist aber nicht die Schrift als Gegenstand der

¹² So die Formulierung von W. PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Göttingen 1971, 11-21.

¹³ Nach G. Sauter besteht bei einem umfassenden Verständnis Systematischer Theologie der Anspruch: „Hier wird von der systematischen Theologie ein Rahmenkonzept erwartet, in das sich alle theologischen Kenntnisse einbeziehen lassen und das auch die historische Forschung in der Theologie zu integrieren erlaubt. Wird dies Gesamtbild nicht nur als ordnende Zusammenstellung und Vereinigung theologischen Wissens, sondern als Organon für die Theologie als Ganzes aufgefaßt, enthält es eine Antwort auf die Frage nach der *Einheit der Theologie*.“ (G. SAUTER, Art. Dogmatik I. Enzyklopädischer Überblick und Dogmatik im deutschsprachigen Raum, TRE 9 [1982] 41-77, 55).

¹⁴ Sofern die „Schrift verbindender Gegenstand der Disziplinen ist, und somit einen wesentlichen Teil der interdisziplinären Verbindung darstellt“ (VAN OORSCHOT, Krise, 387), ist auch die Dogmatik auf die Schrift bezogen. Wird dies grundsätzlich negiert, besteht möglicherweise kein Problem zwischen Exegese und Dogmatik, allerdings auch kein Zusammenhang mehr. „So folgt z.B. aus F. Wagners Ablehnung des Schriftprinzips die Auflösung eines notwendigen Zusammenhangs von Exegese und Dogmatik.“ AaO., 395.

Dogmatik bestimmt wird.¹⁵ Die Schrift ist kein „dogmatisches Kompendium“.¹⁶

Aber auch wenn der Gegenstand der Dogmatik als das „Dogma“,¹⁷ als die „kirchliche Lehre“,¹⁸ als der „Glaube“,¹⁹ als die „Offenbarung“,²⁰ als das „Wort Gottes“²¹ oder als „die Relation zwischen Gott und Mensch unter dem Vorzeichen der Gnade einerseits, unter dem Vorzeichen der Sünde andererseits“²² bestimmt wird, so folgt doch zumeist der Hinweis auf die Bibel (sei es nun als Grundlage des Dogmas, Norm der Überlieferung oder aber als das Zeugnis der Offenbarung bzw. des Christusgeschehens) als Basis oder Ausgangspunkt für die zu entwickelnden Aussagen.²³ Hierzu kann Bezug genommen werden auf Luthers „sola scriptura“ oder die Konkordienformel, nach der die Bibel „Richter, Regel und Richtschnur [„Iudex, norma et regula“], nach welcher ... sollen und müssen alle Leren erkant und geurteilt werden“,

¹⁵ Vgl. J. LAUSTER, Erfahrungserhellung. Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theologie, JBTh 25 (2010) 207-220, 209: „Zwischen Bibel und Dogma besteht eine fundamentale Differenz.“ Dennoch lässt sich Dogmatik auch selbst als Schriftauslegung verstehen, vgl. U.H.J. KÖRTNER, Art. Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch, TRE 30 (1999) 489-495, 489: „Systematische Theologie, welche sich dem reformatorischen Erbe verpflichtet weiß, hat die Schriftauslegung nicht etwa nur zur Voraussetzung ihrer Darstellung des christlichen Glaubens und seiner Inhalte, sondern ist insgesamt als eine Weise der Schriftauslegung zu verstehen. Im Sinne reformatorischer Theologie ist Dogmatik nichts anderes als ‚konsequente Exegese‘ (Eberhard Jüngel [geb. 1934]). Die Verständigung über Aufgabe und Methode christlicher Schriftauslegung bildet daher kein fundamentaltheologisches Thema neben anderen, sondern entscheidet grundlegend über das Selbstverständnis jeder Dogmatik.“ (Klammersetzung im Original). Vgl. auch SAUTER, Art. Dogmatik, 42.

¹⁶ EBELING, Dogmatik I, 37.

¹⁷ Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie 1. Gesamtausgabe, Göttingen/Bristol 2015, 18; SAUTER, Art. Dogmatik, 42; K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik. I/1, Zollikon-Zürich 51947, 10.

¹⁸ Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, mit Begleitwort von Superint. Prof. D. Förster, Erster Theil, Halle 1897, § 19, 96 [<https://archive.org/details/derchristlichegl12schl>, abgerufen am 13.07.2017]; E. HERMS, Art. Dogmatik, RGG⁴ 2 (1999) 899-915, 900.

¹⁹ Vgl. HERMS, Art. Dogmatik, 901; alternativ kommt auch das christliche Selbstbewusstsein in Frage, vgl. SAUTER, Art. Dogmatik, 47.

²⁰ Vgl. HERMS, Art. Dogmatik, 901.

²¹ Vgl. HERMS, Art. Dogmatik, 901. Vgl. auch BARTH, KD I/1, 261 im Leitsatz zu §7: „Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d.h. nach dem Worte Gottes in der kirchlichen Verkündigung oder konkret: nach der Übereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung“ (im Original fettkursiv).

²² JOEST/VON LÜPKE, Dogmatik I, 20; PANNENBERG, Systematische Theologie, 18-26.

²³ Vgl. JOEST/VON LÜPKE, Dogmatik I, 48-58.

ist.²⁴ Das bedeutet zum einen, dass die Schrift die einzige sichere Erkenntnisquelle der Offenbarung Gottes ist, und damit – zumindest indirekt – die eigentliche Quelle dogmatischer Aussagen sein muss.²⁵ Zum anderen ist die Schrift auch die kritische Instanz, an der dogmatische Aussagen auf ihre Angemessenheit hin beurteilt werden können.

Wenn nun aber das, was in der Bibel, bzw. schon das, was im Alten Testament steht, im Wesentlichen keine Einheit darstellt, und (scheinbar) ausschließlich Aussagen über Intention und Inhalt relativ kleiner Ausschnitte daraus getroffen werden können, wird das Unterfangen einer systematisierten Gesamtdarstellung insgesamt fragwürdig – und zwar gleich zweifach: Zum einen ist das, was systematisiert dargestellt werden soll, nicht „eines“, sondern eine irreduzibel plurale Menge, und zum anderen ist der Maßstab, an dem gemessen werden soll, ob diese Darstellung angemessen ist, nicht *ein* Maßstab, sondern eine Menge, je nach exegetischen Gewährsleuten eine sehr große Menge von Maßstäben, die sich in gewissen Bereichen widersprechen, also konsequenterweise zu unterschiedlichen Messergebnissen führen müssen, wenn sie an gegenwärtig formulierte Darstellungen angelegt werden sollen. Die „Richtschnur“ erscheint nach den oben zitierten Aussagen eher ein Fadengewirr zu sein.

Wenn also die Dogmatik die Einheit der Schrift gewissermaßen als Arbeitshypothese voraussetzt, und die Exegese feststellt, dass diese nicht besteht, hat entweder die Exegese die Dogmatik *ad absurdum* geführt, oder es ist genauer zu fragen, was im Konkreten mit der Rede von der Einheit oder von der Uneinheitlichkeit bzw. Pluralität genau gemeint ist.²⁶

²⁴ BSELK 1218 (I. DINGEL [Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland], Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014; früher BSLK 769). Vgl. reformierterseits etwa die Vorrede und Kapitel 1 und 2 der Confessio Helvetica posterior (G. PLASGER/M. FREUDENBERG, Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 189-196).

²⁵ Vgl. die Überschrift in HÄRLE, Dogmatik, 111-139 in Anlehnung an die Konkordienformel: „Die Bibel als Quelle und Norm des Glaubens“; vgl. weiterhin EBELING, Dogmatik I, 29-37; sowie JOEST/VON LÜPKE, Dogmatik I, 48-50.

²⁶ Rezeptionsästhetische Ansätze bieten einen Lösungsvorschlag, der den Schriftbezug nicht aufgibt, aber die „konstitutive Rolle des Lesers“ (U.H.J. KÖRTNER, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 15) betont, wodurch die Einheit der biblischen Texte „nicht ein fixer Sinnbestand ist, sondern durch kombinatorische Lektüre im Akt des Lesens immer wieder neu entstehen soll.“ AaO., 16. Der hier vorgestellte Ansatz geht ebenfalls davon aus, dass jedes neue Lesen Sinnhorizonte erschließen kann, die Schreiber und frühere Leser so noch nicht im Blick hatten, versteht sich selbst aber nicht als rezeptionsästhetisch.

Wenn im Folgenden nach einer systematisch-theologisch und exegetisch verantworteten und verantwortbaren Verhältnisbestimmung von Pluralität und Einheit der biblischen Texte, hier schwerpunktmäßig mit Blick auf das Alte Testament, gefragt wird (s.u. 2.), muss zunächst geklärt werden, welche Beobachtungen zur Rede von Pluralität, Uneinheitlichkeit oder Vielfalt der biblischen Texte geführt haben, und von *was* für einer Einheit die Rede sein soll.

Zentral für die Einschätzung der Pluralität der biblischen Schriften sind (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) die folgenden Beobachtungen:²⁷

1) Altes und Neues Testament unterscheiden sich voneinander. Weder führen die alttestamentlichen Texte zwingend zur Notwendigkeit des Neuen Testaments, noch stellt das Neue Testament einfach die Fortsetzung des Alten Testaments dar. Dies versucht etwa die idealtypische Rede vom „doppelten Ausgang“ oder der „zweifachen Nachgeschichte“ des Alten Testaments bzw. der Bibel Israels im Judentum und Christentum zu Recht zum Ausdruck zu bringen.²⁸ Mit der im 18. Jh. anzusetzenden religionsgeschichtlichen Unterscheidung beider Kanontenile werden die Bibel und der Theologiebegriff erstmalig „pluralfähig“:²⁹

²⁷ Vgl. G. EBELING, Was heißt „Biblische Theologie“?, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen 1967, 69-89; GERTZ, Grundfragen, 588-596; SCHMID, Theologie. Vgl. auch T. SÖDING, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons, QD 211, Freiburg u.a. 2005, 18-55 mit weiteren „Herausforderungen“ für die Frage nach der Einheit der Bibel.

²⁸ Vgl. K. KOCH, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, JBTh 6 (1991) 215-242 und zu einer neueren kritischen Würdigung B. EGO, Judaistik und Biblische Theologie. Forschungsgeschichtliche und systematische Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis, JBTh 25 (2010/2011) 305-329. Kritisch gegenüber der Rede vom „doppelten Ausgang“ äußert sich etwa M. MORGENSTERN, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, ZThK 103 (2006) 26-48. Morgenstern betont aus judaistischer Perspektive, worauf es hier – losgelöst von der genauen Begrifflichkeit – ankommt: „daß die Fortsetzung des Alten Testaments im Neuen weder selbstverständlich noch notwendig, im Vergleich mit dem Talmud aber auch nicht abwegig ist“, und dass auch „der traditionell-jüdische Sinn nicht der Ursprungssinn des Alten Testaments ist“ (aaO., 47). Neuere judaistische Arbeiten zeigen deutlich Interdependenzen in der Formierung des Christentums und des rabbinischen Judentums auf. Vgl. etwa P. SCHAFER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 6, Tübingen 2010.

²⁹ Vgl. SCHMID, Theologie, 23: „Das Zerbrechen der gesamtbiblischen Theologie in eine Theologie des Alten und des Neuen Testaments ist im Rahmen der Gesamtgeschichte des Theologiebegriffs ein höchst bedeutsamer Vorgang. Damit wurde das erste Mal, in der Sache, der Theologiebegriff *pluralfähig*. Die Bibel hat nicht eine Theologie, sondern – wie man aus heutiger Sicht sagen muss: *mindestens* – zwei Theologien, eine alttestamentliche und eine neutestamentliche. Nachdem sich diese Differenz erst einmal etablieren konnte, standen der weiteren Pluralisierung des Theologiebegriffs, wie sie sich dann im Verlauf des 20. und Anfang des 21. Jh. ergeben konnte, keine grundsätzlichen Hindernisse mehr entgegen.“

Bereits die Zweizahl der Testamente stellt (zumindest)³⁰ einen Dual dar. Aber auch diese beiden Kanonhälften sind je in sich plural, wie seit dem 18. und 19. Jh. immer deutlicher geworden ist:³¹

2) Die biblischen Texte entstammen verschiedenen Zeiten, Orten und Überlieferungsbereichen, bilden verschiedene Sozialformen³² sowohl hinsichtlich ihrer Verfasser wie Rezipienten ab und lassen ganz unterschiedliche Intentionen erkennen. Daraus resultieren gewisse Spannungen bis hin zu Widersprüchen zwischen einzelnen Texten. Dies gilt gleichermaßen für die alttestamentlichen wie neutestamentlichen Texte, wobei bei ersteren die längere Gesamtentstehungszeit und bei letzteren die größere Vielfalt der Entstehungsorte zu berücksichtigen ist. Wenn im oben angeführten Zitat zur Beschreibung und Bewertung dieses Befundes vom Prokrustesbett die Rede ist, steht bildlich die Vorstellung einer Schablone im Hintergrund, in die jeder der Einzeltexte hineinpassen muss und mithilfe derer alle Texte gewissermaßen übereinander geschichtet werden könnten, wobei alles „Überstehende“ eliminiert und alles „zu Kurze“ „gestreckt“ würde. Eine solche Schablone, die dazu dienen könnte, Texte in Inhalt und Aussage gleichförmig zu machen, besteht tatsächlich, und man wird sagen dürfen: glücklicherweise, nicht. Aber ist das – oder war das jemals – überhaupt die Absicht der Rede von der Einheit der Schrift? Was hier mit „Schablone“ und „Prokrustesbett“ umschrieben wurde, wird in der exegetischen Diskussion meist unter dem problematischen Begriff der „Mitte“

³⁰ Im Gefolge (spätestens!) der Auswertung der Handschriften von Qumran zeigte sich in aller Klarheit, dass bereits in der Antike mehrere Textformen „des“ Alten Testaments nebeneinander existierten, ohne dass eine klare Hierarchie dieser Textformen erkennbar wäre. So ist zwischen der masoretischen Textform, der Textform der griechischen Übersetzung, der Septuaginta, und im Bereich des Pentateuch auch der Textform des Samaritanischen Pentateuch bzw. jeweils zwischen ihren Vorlagen zu unterscheiden. Verschiedene Texte lassen sich keiner dieser drei Textformen klar zuordnen. Darüber hinaus weisen auch die einzelnen Handschriften der genannten Textformen z.T. markante Unterschiede auf. Vgl. etwa A. LANGE, Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Band 1. Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009 und mit Blick auf den alt- wie v.a. neutestamentlichen Kanon J. FREY, Qumran und der biblische Kanon. Eine thematische Einführung, in: M. BECKER/DERS. (Hg.), Qumran und der biblische Kanon, BThSt 92, Neukirchen-Vluyn 2009, 1-63.

³¹ Im Gefolge dieser exegetischen Erkenntnisse lösten um die Wende des 20. Jhs. religionsgeschichtliche Gesamtdarstellungen die theologischen ab. Vgl. SCHMID, Theologie, 31-36; ALBERTZ, Religionsgeschichte, 17-30 und (mit ausführlicher Besprechung der hierfür zentralen Arbeiten B. Duhms) SMEND, Mitte, 36-40.

³² Vgl. etwa GERSTENBERGER, Theologien, 9-10 sowie die Gliederung seines Buches, der Familientheologie, Stammestheologie und Reichstheologie unterscheidet, oder ALBERTZ, Religionsgeschichte, 38-43 mit der Unterscheidung von persönlicher bzw. familiärer, lokaler und offizieller Frömmigkeit.

des Alten oder Neuen Testaments geführt.³³ Die Suche nach einer solchen „Mitte“ oder „Grundidee“ der jeweiligen Kanontenile ist aufgrund der genannten Pluralität der in ihnen enthaltenen Texte meist als gescheitert betrachtet worden: Weder weisen etwa alle Bücher des Alten Testaments bundestheologische Vorstellungen auf, noch sprechen alle explizit von YHWH als dem Gott Israels, um nur zwei bekannte Vorschläge zur Benennung der „Mitte“ des Alten Testaments anzuführen.³⁴

Das Problem der Einheit der biblischen Texte spitzt sich in folgenden beiden Beobachtungen zur Rede von Gott weiter zu:

3) In beiden Testamenten findet sich eine Vielfalt der Rede von Gott: Aussagen über Wesen und Wirken Gottes unterscheiden sich bereits innerhalb der einzelnen Kanontenile nicht unwesentlich voneinander und stehen teilweise in deutlicher Spannung zueinander. Wenn aber in den verschiedenen Büchern und Texten Verschiedenes und sogar Widersprüchliches von Gott gesagt wird, stellt sich die Frage, wie eine *Theologie* der Bibel oder auch nur des Alten Testaments dann überhaupt beschrieben werden kann. Für die Dogmatik wird damit eine Zusammenfassung der Gotteslehre zumindest insofern fraglich, als dabei jeweils zu sagen wäre, auf *welche* der biblischen Texte sie sich stützt und welche dabei unbeachtet bleiben. Wenn aber mit der Gotteslehre zumindest ein, wenn nicht das Kernstück der Dogmatik vor die Frage gestellt ist, ob dafür überhaupt eine einheitliche biblische Basis besteht, erscheint dieses dogmatische Unterfangen als eine von den biblischen Texten her fragwürdige Konstruktion.

³³ S.o. mit Anm. 4 und s.u. 2.3.1. Vgl. mit Blick auf das Alte Testament etwa SMEND, Mitte; W. ZIMMERLI, Zum Problem der „Mitte des Alten Testaments“, *EvTh* 35 (1975) 97-118; H. GRAF REVENTLOW, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, *EdF* 173, Darmstadt 1982, 138-147; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: F.-L. HOSSFELD (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, *QD* 185, Freiburg u.a. 2001, 48-87. Für die Systematik vgl. etwa I.U. DALFERTH, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: C. LANDMESSER u.a. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, *BZNW* 86, Berlin/New York 1997, 173-198.

³⁴ Zu YHWH vgl. etwa VON RAD, *Theologie II*, 386: „Würde man aber sagen, Jahwe sei die Mitte des Alten Testaments, so würde das nicht ausreichen“. Die Begründung ist bei von Rad freilich eine andere: „denn wir sahen dieses Israel ja kaum je in seinem Gott wirklich ruhend, sondern vielmehr gerade von diesem Gott durch immer neue Verheißungen auf immer neue Erfüllungen hin durch die Geschichte nach vorwärts getrieben werden.“ *Ebd.* Als Ziel dieser Geschichte benennt er die „Erscheinung Jesu Christi“ (*ebd.*).

Zusätzlich problematisch wird die Zusammenschau der alttestamentlichen Texte unter der Perspektive ihrer Rede von Gott durch die folgende Beobachtung:

4) Nicht in allen alttestamentlichen Texten wird der Gott Israels mit seinem Namen YHWH explizit erwähnt (so bei Kohelet, Esther und, abgesehen von der Kurzform YH in Hld 8,6, im Hohenlied).

Die Liste ließe sich fortsetzen und konkretisieren. Die hier zu stellende Frage lautet: Was bedeutet die festgestellte Vielfalt oder Pluralität der alttestamentlichen Texte für die Frage nach der Einheit der Bibel und des Alten Testaments im Besonderen?

Zunächst kann festgehalten werden, dass die aufgeführten Beobachtungen von Pluralität auf sehr unterschiedlichen Ebenen liegen. Dass zu unterschiedlichen Zeiten Unterschiedliches relevant war und dementsprechend thematisiert wurde, leuchtet unmittelbar ein; auch die unterschiedlichen *Überlieferungsbereiche* (kultische, rechtliche, weisheitliche, prophetische, narrative Texte etc.) lassen thematische wie formale Differenzen erwarten. Kurz: In den biblischen Texten steht also *Unterschiedliches* und *unterschiedlich* geschrieben. Die Beobachtung von Pluralität zeigt damit zunächst nur, *dass die biblischen Texte keine ununterscheidbare Masse darstellen*. Zu einem Problem *kann* die festgestellte Pluralität allerdings werden, wenn nach inhaltlicher Kohärenz gefragt wird. Hier erscheinen insbesondere inhaltliche Aspekte von Pluralität als – zumindest potentiell – problematisch, und zwar insbesondere dort, wo sich explizite Widersprüche aufzeigen lassen. Kann noch von einer inhaltlichen Einheit gesprochen werden, wenn sich die Texte widersprechen?

Mit der näheren Qualifizierung der Einheit als „inhaltlich“ ist die Notwendigkeit der Klärung angesprochen, nach *was für einer Einheit* überhaupt gefragt wird. Die im Folgenden darzustellende These besagt, dass die Einheit der biblischen Texte nicht in einer empirisch messbaren Ähnlichkeit der Texte besteht, sondern sich gerade in der Zusammenstellung der deutlich unterschiedlichen Texte als *Einheit der Rede von einem pluralen Beziehungsgeschehen* zusammenfügt. Dazu soll ein relationales Modell dargestellt werden, mithilfe dessen die festgestellten Textbeobachtungen in relationaler Perspektive in den Blick genommen werden.

2. Ein relationales Modell zur Rede von Pluralität und Einheit des Alten Testaments

2.1 Vorbemerkungen zur Begriffsdefinition

Die Bedeutungsspannweite des Wortes „relational“ ist beträchtlich, seine Verwendungsweise muss daher zumindest kurz definiert werden.³⁵ Die Begriffe Relation und Beziehung werden hier synonym verwendet.³⁶ Mit Relationen sind im Folgenden, sofern nicht ausdrücklich anderes gesagt wird, 1) *personale* Relationen gemeint, die 2) *reziprok*, also wechselseitig bestehend,³⁷ aber *nicht notwendigerweise symmetrisch* sind und die 3) ihre eigene Beziehungsgeschichte haben. Nebst der *Relation* gilt es zudem, auch auf die Beziehungspartner, die *Relate*, zu fokussieren.

2.2 Vorbemerkungen zur Logik personaler Beziehungen

Personen sind individuell verschieden und prägen ihre Beziehungen in ganz persönlicher eigener Weise. Darum kann eine Person in einer Beziehung nicht einfach durch eine andere Person ausgetauscht werden, auch wenn diese ähnliche Aufgaben erfüllt und / oder gar eine vergleichbare Rolle in der Beziehung einnimmt. Zweifellos kann ein anderer Lehrer das gleiche Fach unterrichten, oder auch eine andere Person als zuvor sich liebevoll um ein Kind kümmern, aber die entsprechende personale Relation muss dazu neu aufgebaut werden. Es ist damit eine neue und nicht dieselbe Relation. Es dürfte freilich einfacher sein, in bestimmten Verhaltensweisen eines neuen Griechisch-, Pilates- oder Klavierlehrers gewisse Spielregeln wieder zu erkennen, die der spezifischen

³⁵ Ausführliche Überlegungen zur Dogmatik als Rede von den Relationen zwischen Gott und Menschen finden sich in Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths in MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, Gott. Vgl. zur Begriffsklärung insbesondere aaO., 17f.86-95.364-368.

³⁶ Anders und zweifellos einleuchtend wird in der Anthropologie bei W. HÄRLE, Die Rechtfertigungslehre als Grundlegung der Anthropologie, in: DERS./E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch, Göttingen 1980, 78-100 zwischen Bezogenheit und Beziehung innerhalb einer Relation unterschieden.

³⁷ Anders M. WELKER, Beziehung – menschlich und göttlich, in: M. BAUKS u.a. (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 541-551, 550. Demgegenüber bedeutet Reziprozität im hier verwendeten Sinne keine Symmetrie oder Gleichartigkeit der Relate oder auch ihrer Beziehungsanteile und Beziehungsgestaltung, sondern genau dies, dass beide Relate in Relation zueinander stehen. Nicht reziprok wäre ein (möglicherweise trotzdem intensives) Verhältnis eines Menschen zu einem Gegenstand: Dieser ist dadurch kein Relat im obigen Sinne, das in Relation zu dem Menschen steht. Vgl. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, Gott, 43 mit Anm. 133.

Unterrichtsrelation inhärent sind, wenn man bereits einen ersten solchen Lehrer und eine vergleichbare Unterrichtsrelation kennt. Sind diese Spielregeln bekannt, kann darauf aufbauend die Feindynamik der jeweils individuellen Beziehung gemeinsam aufgebaut werden.

Das ist hier nun deshalb relevant, weil diese Dynamiken a) weder einfach willkürlich oder chaotisch, noch b) vollständig formallogisch beschreibbar sind. Es mag zwar möglich sein, eine Liebesbeziehung in Programmiersprache zu beschreiben, doch wird ihr dies kaum gerecht. Das hat schon damit zu tun, dass eine Darstellung in C++ oder Ähnlichem besagt, dass das Geschehen grundsätzlich der Machbarkeit und dem eigenen Belieben unterliegt, also überhaupt als programmierbar gedacht werden kann. Dies ist aber mit der *Freiheit und bleibenden Entzogenheit des Relationspartners* grundsätzlich nicht vereinbar.³⁸ Dessen Aktionen und Reaktionen mögen als Auswahl einer endlichen Menge von Möglichkeiten von Mimik, Körpersprache, Sprache etc. beschreibbar sein, doch bildet dies den relationalen Bedeutungshorizont des jeweiligen Verhaltens nicht mit ab.

Auch wenn also personale Relationen nicht adäquat mit Mitteln mathematischer oder formaler Logik beschreibbar sind, sind sie doch *nicht beliebig*. Dies beinhaltet, dass im Rahmen einer personalen Beziehung Aussagen kohärent sein können, die auf Basis formaler Logik nicht vereinbar sind.

2.3 Die Pluralität der Bibel im Licht ihres relationalen Gefüges

Im Folgenden sollen die vier oben genannten Pluralitätsaspekte der biblischen Texte in relationaler Hinsicht betrachtet werden. Es soll gefragt werden, was für eine Bedeutung die jeweiligen Beobachtungen für die Frage nach einer Einheit der biblischen Texte haben, wenn man voraussetzt, dass diese Einheit durch die Einheit der Relationen des einen Gottes und der Vielzahl von Menschen konstituiert ist. Wie die Beobachtung der Pluralität ist auch die relationale Verhältnisbestimmung von Pluralität und Einheit zunächst auf einer Meta-Ebene verortet. Jede auf dieser Meta-Ebene getroffene Verhältnisbestimmung kann aber daraufhin befragt werden, ob sie sinnvoll aus den Texten heraus entwickelt werden kann und sich anhand der Texte plausibilisieren lässt.

³⁸ Zur Entzogenheit Gottes vgl. M. MÜHLING/M. WENDTE (Hg.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, Ars Disputandi Supplement Series 2, Utrecht 2005.

Dabei soll mit den Feststellungen 2) bis 4) zur Pluralität innerhalb des Alten Testaments begonnen werden (s.u. 2.3.1-2.3.3). Danach wird die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zueinander, die obige Beobachtung 1), gelenkt (s.u. 2.3.4).

2.3.1 Zur Vielfalt in den Schriften des Alten Testaments

Aus der Vielfalt der Zeiten und Sozialformen, die verschiedene Formen der Gottesverehrung beinhalteten, und in denen die alttestamentlichen Texte entstanden sind, folgert E.S. Gerstenberger in den Vorbemerkungen seines Buches „Theologien im Alten Testament“:

„Das Alte Testament, eine Sammlung von vielen Glaubenszeugnissen aus etwa einem Jahrtausend altisraelitischer Geschichte, hat keine einheitliche Theologie und kann sie nicht haben. ... Das Alte Testament in sich kann keine theologische oder ethische Einheitssicht bieten, denn es ist ein Konglomerat von Glaubenserfahrungen aus sehr unterschiedlichen geschichtlichen und sozialen Situationen.“³⁹

Was ist hier unter „Einheit“ verstanden? Glaubenserfahrungen verschiedener Zeiten und sozialer Lebensformen sowie deren textlicher Niederschlag *können* nach Gerstenberger keine Einheit im Sinne „einer Theologie“ bilden. Gerstenberger sieht den geschichtlichen Wandel der Gottesverehrung und will deren Ausprägungen gegeneinander absetzen. Das in diesem Vorgehen zum Ausdruck kommende Interesse am präzisen Beobachten und Verstehen des einzelnen Textes in seiner Zeit und seinem Kontext (soweit rekonstruierbar) ist nicht nur berechtigt, sondern nachgerade als genuine Aufgabe verantworteter exegetischer Arbeit, die sich den Texten verpflichtet weiß, zu bestimmen: Die Konturierung der Pluralität der Texte, ihrer Zeiten und Kontexte erschließt Verständnis für die jeweiligen Texte und deren Bedeutungsdimensionen auf den verschiedenen Stufen der Textentstehung bis hin zum jeweils vorliegenden Text.⁴⁰ Es stellt sich freilich die Frage, welche Einheit durch die Vielfalt der Zeiten und Kontexte infrage gestellt ist. Oder mit den Worten W. Zimmerlis: „Wie soll der Historiker angesichts dieses bewegten Wandels von einer ‚Mitte‘ des nach seiner geschichtlichen Dimension erfaßten Alten Testaments reden?“⁴¹ Deutlich infrage gestellt ist also die Einheit der *Konzeptionen*, man kann

³⁹ GERSTENBERGER, Theologien, 9.

⁴⁰ Die Unterscheidung diachroner und synchroner Fragehinsichten stellt zumindest aus diachroner Perspektive kein Entweder-Oder dar; vielmehr sind alle diachron rekonstruierten Ebenen der Textentstehung je in ihren Zeiten und Kontexten synchron zu analysieren.

⁴¹ ZIMMERLI, Mitte, 98.

wohl sagen der „Weltbilder“ oder „Gottesbilder“.⁴² Deren Pluralität hat die exegetische Forschung unhintergebar herausgearbeitet und beschrieben.

Um nur ein Beispiel anzuführen: Die Wahrnehmung des Schöpfers und seiner Schöpfung ist schon in den beiden Schöpfungsberichten in Gen 1-3, den Eröffnungskapiteln der Bibel, nicht identisch: So haben etwa die unterschiedliche Bezeichnung und Darstellung Gottes (der transzendente „Gott“, אלהים, im ersten und der immanente „YHWH Gott“, יהוה אלהים, im zweiten Bericht), die unterschiedlichen Weltbilder (der aus Wassermassen geordnete gegliederte Kosmos im ersten und der aus dem trockenen Boden herausgebildete fruchtbare Lebensraum von Mensch und Tier im zweiten Bericht), die unterschiedlichen Menschenbilder (der als Bild Gottes zur Herrschaft über die Erde eingesetzte Mensch im ersten und der zwar erkenntnisbegabte, aber vergängliche und fehlbare Mensch im zweiten Bericht) und die unterschiedliche Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsakte (besonders die unterschiedliche Abfolge der Erschaffung von Tieren und Menschen in beiden Schöpfungserzählungen) zur Einsicht geführt, dass hier und in den weiteren Texten des Pentateuch mehrere ehemals eigenständige Erzählstränge sekundär miteinander kombiniert wurden.⁴³ Es lassen sich nur in diesen drei Kapiteln also bereits mindestens (in chronologischer Reihenfolge) die Theologie der sog. nicht-priesterschriftlichen Eden-Erzählung Gen 2,4b-3,24 (bzw. 2,4b-4,26), die Theologie des sog. Priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes Gen 1,1-2,3 (als Prolog der sog. Priesterschrift) sowie die Theologie des redaktionell (etwa durch Gen 2,4a) hergestellten Schöpfungstextes Gen 1-3 darstellen.⁴⁴ Gerade der letzte Punkt zeigt, dass der nach Zeiten etc. uneinheitliche Text von Gen 1-3 durchaus auch als Einheit verstanden werden kann (so lässt sich die Eden-Erzählung als Detaillierung insbesondere des Berichtes von der Erschaffung der Menschen lesen), wie er denn auch Jahrhunderte lang als Einheit verstanden wurde.⁴⁵

⁴² Vgl. ZIMMERLI, Mitte, 104: „Gibt es im Alten Testament nicht eine Pluralität von Gottesbildern, sodaß wir auch eine Vielfalt von Theologien darzustellen haben“?

⁴³ Vgl. W. BÜHRER, Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1-3, FRLANT 256, Göttingen 2014, 275f. *et passim*.

⁴⁴ Vgl. M. WITTE, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26, BZAW 265, Berlin/New York 1998; BÜHRER, Anfang. Zur aktuellen historisch-kritischen Pentateuchforschung vgl. etwa K. SCHMID, Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte, ZThK 111 (2014) 239-270 und den die Breite der Forschungslandschaft widerspiegelnden Sammelband J.C. GERTZ u.a. (Hg.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016.

⁴⁵ Dass schon in der Antike die *Uneinheitlichkeit dieser Einheit* erkannt wurde, zeigen etwa einige bewusste Abweichungen der griechischen Übersetzung gegenüber ihrer hebräischen

Dieses eine von zahllosen Beispielen zeigt, dass es in den biblischen Texten *Widersprüche und Spannungen* zwischen einzelnen Aussagen gibt. Diese *betreffen nicht nur Details von Erzählungen, sondern auch nahezu jede dogmatisch relevante Frage* – beim Beispiel von Gen 1-3 sind aufgrund der Wirkungsgeschichte besonders die Hamartologie und die dadurch geprägte Anthropologie zu nennen und gegen eine lange Interpretationstradition festzuhalten, dass die Rede vom „Sündenfall“ weder der Eden-Erzählung, noch dem Text von Gen 1-3 gerecht zu werden vermag.⁴⁶ Es ist also nicht möglich, aus der Bibel als ganzer ein geschlossenes Gottes-, Welt- oder Menschenbild, oder eine formallogisch widerspruchsfreie „Urdogmatik“ zu extrahieren.

Stellt das nun ein Problem für die Rede von der Einheit der Schrift dar? Von einer Einheit der Schrift auszugehen, ist zweifellos dann problematisch, wenn die Erwartung an die Bibel darin besteht, die göttliche Bedienungsanleitung zu seiner Schöpfung oder zeitlose Glaubensformel für den Einzelnen zu sein. Die Pluralität ist aber schon dann unumgänglich, wenn man mit einbezieht, dass der einzelne Mensch nicht isoliert in Relation zu Gott steht, sondern sich *in einer Geschichte*⁴⁷ Gottes mit den Menschen vorfindet, in der nicht nur Gott, sondern auch die Menschen gehandelt und sich verändert haben. Dabei ist die Geschichte der einzelnen Menschen mit Gott durchaus verschieden, und damit zusammenhängend auch ihre Beschreibung der Wirklichkeit und ihre Rede von Gott nicht identisch, d.h. nicht zu *einer* Theologie summierbar, die zu identischen Sätzen kommt.⁴⁸

Vorlage, die die Zusammengehörigkeit beider Schöpfungserzählungen gezielt verstärken, beispielsweise die zweimalige Hinzufügung der Partikel *ἐτι* „noch (dazu / einmal)“ in Gen 2,9.19, bei Schöpfungswerken also, die bereits in Gen 1 berichtet wurden. Vgl. BÜHRER, Anfang, 31f.

⁴⁶ Vgl. etwa T. KRÜGER, Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: K. SCHMID/C. RIEDWEG (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, FAT II/34, Tübingen 2008, 95-109; BÜHRER, Anfang, 270-273.326-340.

⁴⁷ Im Fokus auf die Geschichte besteht eine gewisse Nähe des hier ausgeführten Ansatzes zu PANNENBERG, *Krise*, 20, der in der „Universalgeschichte“ den „Boden für eine Lösung des hermeneutischen Problems“ sieht, oder SÖDING, *Einheit*, bes. 155-231.378-397.

⁴⁸ Es lässt sich fragen, ob diese Vorstellung von „Einheit“ auch sonst an den Theologiebegriff herangetragen wird. Könnte es dann in der Gegenwart ein Studium „evangelischer Theologie“ überhaupt geben, wo die unterschiedlichen theologischen Disziplinen teilweise engere Überschneidungen mit nicht-theologischen Disziplinen aufweisen als untereinander? Gibt es in dieser Form der Einheitsförderung gesehen „eine Theologie Luthers“ oder „eine Theologie Bonhoeffers“? Bleibt Barth nicht Barth, auch wenn man eine „Theologie des jungen“ von einer „Theologie des späten Barth“ unterscheiden kann? Fassen wir nicht auch das gegenüber den biblischen Texten wohl noch breitere Spektrum von Positionen und Büchern unter dem Begriff

Nimmt man eine dynamische Relation mit einer eigenen Beziehungsgeschichte an, so ist erklärlich, dass Gott verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes zu sagen hat, bzw. dass sich verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden als von Gott angesprochen erlebt haben. Eine Idee dieser *situativen Pluralität der Rede Gottes* findet sich in der Aussage des Hebräerbriefes, dass Gott bereits früher „vielfach und auf vielerlei Weise“ (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως; Hebr 1,1) durch die Propheten gesprochen habe. Die *Einheit* dieses pluralen Geschehens liegt darin, dass es – für den Hebräerbrief *wiedererkennbar* – *Gott selbst* war, der gesprochen hat und nach Aussage des Hebräerbriefes seine Geschichte mit den Menschen in Jesus Christus nochmals neu gestaltet und sich gerade dabei selbst treu bleibt.⁴⁹

Was gemäß dem hier dargelegten relationalen Verständnis die biblischen Texte „im Innersten zusammenhält“, ist also bei all ihren menschlicherseits pluralen Aussagen ihr *Bezug zu dem einen und selben Gott*. Soll von diesem Gott gesprochen werden, erscheint es durchaus plausibel, die verschiedenen Erfahrungen mit ihm, Aussagen und Erzählungen über diese Erfahrungen, Doxologien etc. zusammen zu stellen, weil sie sich sinnvoll ergänzen, illustrieren, relativieren oder eben auch korrigieren können.⁵⁰ Diese Zusammenstellung ist einerseits deshalb sinnvoll, weil es eine Pluralität der Menschen gibt. Bezüglich der biblischen Texte sind dabei gleichermaßen die darin beschriebenen Figuren, seien sie historisch oder nicht, wie auch die Autoren, Redaktoren, Tradenten und Rezipienten dieser Texte im Blick. Diese Zusammenstellung ist andererseits deshalb sinnvoll, weil menschliche Erzählung oder Beschreibung weder den Anspruch erheben kann, alles Relevante für alle Momente der Geschichte Gottes mit den Menschen gesagt zu haben, noch weil sie für sich selbst die Unfehlbarkeit in der Beschreibung oder Deutung des

„Dogmatik“ zusammen? Vgl. zur expliziten Verhältnisbestimmung von Vielheit oder Einheit in Bezug auf die Dogmatik selbst HERMS, Art. Dogmatik, 902.

⁴⁹ Übersetzung: Luther 2017. Auf Hebr 1,1 weist auch VON RAD, Theologie I, 128 hin, löst das von ihm so zitierte „manchmal und auf mancherlei Weise“ aber gerade in die Pluralität auf. Dagegen betonen die gleiche Urheberschaft dieses „vielfach und auf vielerlei Weise“ etwa auch W. ZIMMERLI, Rez. Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. Band 1 Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1957; Band 2 Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 1960. Verlag Chr. Kaiser, München. 472 und 458 Seiten, VT 13 (1963) 100-111, 105; DERS., Mitte, 118; B. JANOWSKI, Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie, in: DERS., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 249-284, 255.

⁵⁰ Vgl. JOEST/VON LÜPKE, Dogmatik I, 60 sowie das Kapitel zu „Vielfalt und Einheit der Schrift“ aaO., 58-64.

Geschehens beanspruchen kann.⁵¹ Gerade die Vielfalt dieser Texte und Stimmen zu hören, kann dann eine umfassendere, detailliertere Rede von Gott ermöglichen als die Zusammenstellung von widerspruchsfreien Texten.

In diesem Sinne hat G. von Rad bei seiner Abweisung einer „Mitte“ des Alten Testaments die Einheit des Alten Testaments gerade gefunden und durchaus treffend beschrieben, wenn er das Getrieben-Sein durch diesen Gott als Kennzeichen Israels beschreibt.⁵² Hinter dem „Vielerlei an Geschehen“ findet sich also eine „Einheit des göttlichen Handelns“, und so will mit W. Zimmerli das Alte Testament „auf der ganzen Linie Zeugnis geben von dem Handeln Jahwes mit Israel und der Welt. Es ist der Meinung, dass dieser Jahwe – bei aller geschichtlichen Lebendigkeit seines Tuns – einer und derselbe ist durch all die rund 1000 Jahre der hier bezeugten Geschichte hin.“⁵³

Die Einheit des Alten Testaments lässt sich daher am treffendsten als „*Beziehungsgeschichte YHWHs und der Menschen*“ oder im weiteren Sinne als „*Beziehungsgeschichte YHWHs und der Schöpfung*“ beschreiben. Dabei ist auch die Beziehungsgeschichte YHWHs zu sich selbst mit gemeint,⁵⁴ auf die im Alten Testament etwa in den verschiedenen Belegen des göttlichen Plurals oder des göttlichen Hofstaates angespielt wird,⁵⁵ oder in den Texten, in denen Gott mit sich selber ringt (s.u. 2.3.2). Das mit Gott in Beziehung stehende Relat, das es freilich nur im Plural gibt, kann als die Schöpfung auch die nicht-menschliche Schöpfung umfassen, wenn etwa in Ps 148 die himmlische und irdische

⁵¹ Für den Kontext der Dogmatik lässt sich festhalten, dass die Verstrickung in die Sünde gleichermaßen die an der Textproduktion und -überlieferung beteiligten Menschen wie auch die Rezipienten aller Zeiten umfasst. Der Text als solcher ist damit nicht frei vom Niederschlag von Gewaltstrukturen etc. Im Blick auf die Pluralität kann dies zum einen zu einem höheren Maß an Pluralität führen, *weil* die menschliche Rede gegebenenfalls korrektur- und widerspruchsbedürftig ist. Zum anderen kann es die Pluralität auch dadurch verringern, dass bestimmte Stimmen unterdrückt und ausgeschieden werden, die möglicherweise auch Wichtiges zu sagen haben. Vgl. zum Verhältnis von Offenbarung und Sünde in Bezug auf die biblischen Texte R. BIERINGER/M. ELSBERND, *Normativity of the Future. Reading Biblical and Other Authoritative Texts in an Eschatological Perspective*, ANL 61, Leuven u.a. 2010, 17f.

⁵² Vgl. VON RAD, *Theologie II*, 386 und das oben in Anm. 34 wiedergegebene Zitat.

⁵³ Alle Zitate aus ZIMMERLI, *Rez. Gerhard von Rad*, 105.

⁵⁴ Vgl. dazu auch F. HARTENSTEIN, *Personalität Gottes im Alten Testament*, in: DERS., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche*, BThSt 165, Göttingen 2016, 229-267, 234f.257-264.

⁵⁵ Vgl. die Pluralformulierungen in Gen 1,26; 2,18^{lxx}; 3,22; 11,7; Jes 6,8, die Schilderungen vom himmlischen Thronrat oder Hofstaat in Jes 6; Ez 1-3; 1Kön 22,19-23; Ps 82; 89,6-8; Hi 1f.; Dan 4,14; 7,10 sowie die Göttersöhne-Belege in Gen 6,1-4; Dtn 32,8 (*v.l.*); Hi 1,6; 2,1; 38,7; Ps 29,1; 82,6; 89,7. Vgl. BÜHRER, *Anfang*, 66 mit Anm. 206; 185.348; DERS., *Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1-4 als innerbiblische Schriftauslegung*, ZAW 123 (2011) 495-515, 497-500.

Schöpfung zum Lob Gottes aufgerufen wird.⁵⁶ In diesem Falle handelt es sich allerdings nicht um ein personales Relat, und es wäre zu klären, ob und inwiefern hier von einer reziproken Relation die Rede sein kann. Im Alten Testament ist Gottes Beziehungspartner in erster Linie natürlich Israel, aber auch die Völker und der einzelne Mensch, sei er Teil Israels oder nicht (so etwa Hiob, Bileam, Rahab, Ruth und viele weitere).

Eine derart bestimmte Einheit des Alten Testaments ist weder mess- noch berechenbar, weil sowohl der Beziehung wie ihrer Geschichte eine Dynamik inhärent ist, und weil auch die anvisierten Relate einerseits plural und andererseits nicht unbeweglich sind.⁵⁷ Es geht also, und hier können W. Zimmerlis Überlegungen zur „Mitte“ des Alten Testaments angeführt werden, nicht um eine geometrische „Mitte“ im Sinne der „Mitte eines Kreises“, von der aus und auf die hin alle Texte des Alten Testaments *berechnet* und als mehr oder weniger zentral oder randständig bezeichnet werden können:

„Eher schon dürfte das *Bild des perspektivischen Fluchtpunktes*, auf den die Linien zulaufen und der dann nicht einfach der Fläche des Bildes angehört, sondern jenseits im tiefen Hintergrunde des Bildes bleibt, dem nahekommen, was mit der so beschriebenen Mitte gemeint ist.“⁵⁸

Auf diesen „perspektivischen Fluchtpunkt“ hin bleibt „alles, was auf der Oberfläche des Bildes zu erkennen ist, bezogen“.⁵⁹ Wie bei der Rede von der „Mitte“ – von der es zumindest im geometrischen Sinne nur jeweils eine geben

⁵⁶ So wird in Ps 148,1-6 die himmlische Schöpfung (Gottes Boten, sein himmlisches Heer, die Gestirne, die Himmel und die himmlischen Gewässer), in Ps 148,7-14 die irdische Schöpfung (Wasser-, Land- und Lufttiere, meteorologische und geologische Phänomene, Pflanzen sowie Menschen) zum Lob Gottes aufgerufen; nach Ps 19,2 können auch die Himmel die Herrlichkeit Gottes erzählen, und die Himmelsfeste seiner Hände Werk verkünden; nach Lk 19,39f. können die Steine das Schweigen der Jünger durch ihr Schreien wettmachen; nach Gen 9,8-17 schließt Gott einen Bund, den sog. Noach-Bund, mit Menschen *und* Tieren; die Geschichte von Bileams Eselin in Num 22,21.22-35 zeigt, dass Tiere der himmlischen Welt gegenüber zuweilen aufgeschlossener sein können als Menschen; auf Interaktionen Gottes mit seinem Thronrat wurde in der voranstehenden Anm. verwiesen. Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. Mit anthropologischem Ausgangspunkt arbeitet A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, AThANT 101, Zürich 2011 die Relationen der Menschen a) zur Tierwelt, b) zu Gott und c) zu den Mitmenschen anhand der Urgeschichte, Ps 8 und weiteren biblischen und außerbiblischen Texten heraus.

⁵⁷ Zum beweglichen Gott s. u. 2.3.2 und vgl. etwa M. LEUENBERGER, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, FAT 76, Tübingen 2011, 1-4 *et passim*; G. THOMAS, *Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problem-skizze*, in: A. GRUND u.a. (Hg.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur*. FS B. Janowski, Gütersloh 2013, 709-731.

⁵⁸ ZIMMERLI, *Mitte*, 117 (Herv. hinzugefügt).

⁵⁹ ZIMMERLI, *Mitte*, 117.

kann – ist auch hier zu betonen, dass das Bild des Fluchtpunktes insofern „ungemäß“ ist, als YHWH eben kein „ruhende[r] Punkt[.]“ ist.⁶⁰

Diese Bestimmung der Einheit der biblischen Texte in dem einen und selben Gott in seiner Beziehungsgeschichte mit den Menschen trifft sich in ihrem Bezug auf YHWH mit der bereits angesprochenen Beschreibung der „Selbigkeit“ Gottes als „Mitte“ des Alten Testaments durch W. Zimmerli,⁶¹ der Rede von YHWH als „Zentrum des Alten Testaments“ in der Gotteslehre von R. Feldmeier und H. Spieckermann⁶² und der Beschreibung von „JHWHs Wesen im Wandel“ durch F. Hartenstein, der die „viel diskutierte Frage nach einer einigenden ‚Mitte‘ des Alten Testaments ... im Licht einer Hermeneutik des Zeugnisses schlicht mit ‚JHWH‘“ beantwortet.⁶³

Mit ihrem Bezug auf die Schöpfung im Allgemeinen, die Menschen und Israel im Besonderen geht die Rede von der „Beziehungsgeschichte YHWHs mit den Menschen“ aber über die genannten Ansätze hinaus auch *explizit* weiter, indem neben Gott auch die Gott bezeugenden Relate und die Geschichte der Gott-Menschen-Beziehungen in den Blick genommen werden. Diese Bestimmung trifft sich mit der These Hartensteins, der unter YHWHs „Wesen“ „JHWHs durch die Jahrhunderte als unverwechselbar erkannte[n] Handlungsweisen und

⁶⁰ ZIMMERLI, Mitte, 117. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit, 70.74-80 plädiert entsprechend dafür, die Rede von der „Mitte“ gänzlich aufzugeben und stattdessen von „Einheit“ zu sprechen; A. MICHEL, Ist mit der „Gnadenformel“ von Ex 34,6(+7?) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?, BN 118 (2003) 110-123, 110f. fragt nicht von der Einheit, sondern von der Pluralität her und bevorzugt die „Metapher des Schlüssels“, „von woher und mit wessen Hilfe sich die höchst disparaten Texte, Bücher und Buchkompositionen des Alten Testaments erschließen, weiterführend erhellen lassen.“ AaO., 110.

⁶¹ Vgl. nebst dem obigen Zitat auch ZIMMERLI, Mitte, 102 (der „alles verschiedenartige Einzelne übergreifende Tatbestand“ ist, „daß die Schriften des Alten Testaments sich über alle Einzelunterschiede hinweg auf den Gott, den Israel unter dem Namen Jahwe anruft, bezogen wissen.“) und DERS., Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1999, 10f. („Selbigkeit des Gottes, den es [=das Alte Testament] unter dem Namen Jahwe kennt“; aaO., 11).

⁶² Vgl. R. FELDMIEIER/H. SPIECKERMANN, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011, 23: „Der Name Yhwh *steht* im Alten Testament nicht nur im Zentrum, sondern er *ist* das Zentrum des Alten Testaments.“

⁶³ F. HARTENSTEIN, JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments, in: DERS., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanontails für Theologie und Kirche, BThSt 165, Göttingen 2016, 199-228, 212. Nach GRAF REVENTLOW, Hauptprobleme, 145 „schält sich in der neueren Diskussion mehr und mehr die Erkenntnis heraus, daß es keine andere ‚Mitte‘ im Alten Testament geben kann ... als den einen Gott Israels selbst.“

Willensbekundungen“ versteht: „Eine solche ‚Identität‘ wäre dann im Sinne einer relationalen Ontologie zu beschreiben, also als *Personalität*.“⁶⁴ Entsprechend einer relationalen Ontologie definiert Hartenstein als die „Kernaufgabe einer ‚Theologie des Alten Testaments‘“: „Sie sucht JHWH in Beziehung zu seinem Volk, zur Völkerwelt und zur Schöpfung nach-denkend zu erfassen.“⁶⁵

Die Rede von der „Beziehungsgeschichte YHWHs und der Menschen“ hat auch eine offensichtliche Nähe zur Bestimmung der „Mitte“ des Alten Testaments in der so genannten doppelten „Bundesformel“ „Jahwe der Gott Israels“ und „Israel das Volk Jahwes“ (vgl. bes. Dtn 26,17f.) durch (J. Wellhausen und) R. Smend, der forderte, die Bezogenheit zwischen Gott und den Menschen deutlicher zum Ausdruck zu bringen bei der Formulierung einer „Mitte“ des Alten Testaments.⁶⁶ Gerade dadurch, dass mit dem Beziehungsbegriff im Unterschied zum Begriff des Bundes oder Belegen der (doppelten) „Bundesformel“ kein quellsprachlicher Begriff verwendet wird, hat die hier vertretene Bestimmung aber den entschiedenen Vorteil, dass auch Texte, die nicht bundestheologisch geprägt sind oder die (doppelte) „Bundesformel“ nicht enthalten, ohne Bedenken mit dem Beziehungsbegriff beschrieben werden können.⁶⁷ Darüber hinaus gilt auch hier, dass der Einbezug der (Beziehungs-)Geschichte die Einheit in der Pluralität erst recht ermöglicht.

⁶⁴ HARTENSTEIN, JHWHs Wesen, 216. Zur Personalität Gottes vgl. DERS., Personalität.

⁶⁵ HARTENSTEIN, JHWHs Wesen, 216 (im Original kursiv).

⁶⁶ Vgl. SMEND, Mitte, 47-74, bes. 57.64f.68f.; zu Wellhausen vgl. aaO., 51.65-69. Zur Bundesformel vgl. DERS., Die Bundesformel, in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 1-29. Nach der Vorstellung des „Bundes“ ordnete W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments. Teil 1. Gott und Volk, Stuttgart/Göttingen ⁸1968; Teil 2. Gott und Welt. Teil 3. Gott und Mensch, Stuttgart/Göttingen ⁶1974 seine Darstellung.

⁶⁷ Vgl. etwa mit Blick auf den Bundesbegriff SMEND, Mitte, 71 und mit Blick auf die „Bundesformel“ H.H. SCHMID, Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments, in: D. LÜHRMANN/G. STRECKER (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 1-25, 23f., nach dem Texte mit einem „universalere[n] Jahweverständnis“ „recht weit von dieser Mitte entfernt“ stünden. In dem hier vertretenen Sinne weist auch nach JANOWSKI, Gott, 279 „[n]icht die ‚Bundesformel‘ ... als solche ..., sondern das, was mit ihr sachlich intendiert ist, nämlich die Sach- und Wirkmitte eines in ihr zum Ausdruck kommenden Geschehens, ... auf den inneren Zusammenhang des Alten Testaments hin.“ Dieses „Geschehen“ (mit I.U. Dalferth) bestimmt Janowski als „JHWHs Gegenwart in Israel“ bzw. als „die zweiseitige JHWH-Israel- bzw. Gott-Mensch/Welt-Beziehung“ (aaO., 277.278). O. KAISER, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen, Göttingen 1998, 17f. spricht in diesem Zusammenhang von der „Grundbeziehung“, die den „unterschiedlichen Gottesbezeugungen ihre letzte Einheit verleiht[t]“ zusammen mit dem „Grundgebot“, dem Gebot, „keinem Gott außer Jahwe zu dienen“, und der „Grundgleichung“, „daß Gerechtigkeit und Heil oder Gottlosigkeit und Unheil einander entsprechen“.

Schließlich trifft sich das Verständnis einer *andauernden* Beziehungsgeschichte auch mit der auf die Zukunft hin ausgerichteten „Mitte“ des Alten Testaments in Form der „Verheißung“, wie C. Levin sie vertritt,⁶⁸ vermag aber mehr als diese auch die bereits durchlebte und in den Texten bezeugte gemeinsame Geschichte zum Ausdruck zu bringen.

Die eben angesprochene Unterscheidung zwischen der Eigenbegrifflichkeit des Alten Testaments und der beschreibungssprachlichen Begrifflichkeit⁶⁹ führt zu der Aufgabe, das Gesagte an den Texten selbst zu plausibilisieren. In dem bislang Dargelegten könnte es so wirken, als wäre die Bestimmung des Einheit stiftenden Moments an die biblischen Texte herangetragen. Dies entspricht nicht der Genese des Ansatzes, insofern er in intensiver Auseinandersetzung mit verschiedenen Textbereichen des Alten Testaments entwickelt wurde. Ob der besseren Verständlichkeit und Kürze wird in diesem Aufsatz allerdings die umgekehrte Reihenfolge gewählt, indem zuerst die These vorgestellt wurde und diese nun in Bezug zu exemplarischen Texten und Motiven des Alten Testaments gesetzt wird. Letzteres hat nicht nur Beispielcharakter, sondern dient der Prüfung der Angemessenheit der Einheitsbestimmung. Denn: „Von der ‚Mitte‘ [in unserem Sinne: von seiner Einheit] her soll das Alte Testament nicht liegengelassen, sondern studiert werden.“⁷⁰ Dieser Aufgabe kann hier freilich nur skizzenhaft nachgegangen werden:

a) Nebst der soeben genannten Bundesformel, die die Bindung YHWHs an Israel⁷¹ und im Falle der doppelten Bundesformel die wechselseitige Bindung YHWHs an sein Volk und des Volkes an seinen Gott YHWH zum Ausdruck bringt, können hier die Belege des auf YHWH bezogenen Appellativums Gott, *Elohim*, mit zusätzlicher Relationsbestimmung angeführt werden. Dazu gehören einerseits die Rede von „(YHWH,) meinem / deinem / ... Gott“ oder „(YHWH, der) Gott meiner / unserer Väter“ o.ä. und andererseits „Beziehungsnamen“⁷² wie beispielsweise „YHWH, der Gott Sems“ (Gen 9,26), „YHWH, der Gott Israels“ (Ex 5,1 u.ö.), „YHWH, der Gott der Hebräer“ (Ex 3,18 u.ö.), YHWH, „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“

⁶⁸ Vgl. C. LEVIN, Verheißung und Rechtfertigung, in: DERS., Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II, BZAW 431, Berlin/Boston 2013, 1-19, 6-11.

⁶⁹ Zum Begriff der „Eigenbegrifflichkeit“ vgl. B. LANDSBERGER, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Ein Vortrag, *Isl.* 2 (1926) 355-372.

⁷⁰ SMEND, *Mitte*, 65.

⁷¹ Da nicht alle Nachkommen Abrahams, wie im engeren Sinne auch dieser selbst nicht, zu „Israel“ gehören, ist zumindest in der Priesterschrift auch die Bundesformel offen für Nicht-Israel: Gen 17,7f.

⁷² FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Gott*, 27.

(Ex 3,6 u.ö.), „der Gott Abrahams und der Gott Nahors“ (Gen 31,53), „YHWH, der Gott Elijas“ (2Kön 2,14), „YHWH, der Gott Davids“ (2Kön 20,5 // Jes 38,5; 2Chr 21,12) – in beiden Fällen mit großem Variantenreichtum in der konkreten Formulierung, der hier nicht abgebildet zu werden braucht. In all diesen Belegen wird deutlich, dass YHWH ein Gott in Beziehungen ist, in Beziehung zu seinem Volk Israel, zu einzelnen herausragenden Gestalten der (Vor-)Geschichte des biblischen Israel⁷³ sowie zu Menschen, die nicht oder nicht im engeren Sinne zu Israel gehören.

b) Schon die Belege dieser Relationsbezeichnungen in der Erzeltern- und Exoduserzählung bringen die *Beziehungsgeschichte* YHWHs und der Menschen deutlich zum Ausdruck, wenn sich YHWH Isaak gegenüber als „Gott Abrahams, deines Vaters“ (Gen 26,24), Isaaks Sohn Jakob gegenüber als „Gott Abrahams, deines Vaters, und Gott Isaaks“ (Gen 28,13) und schließlich den Nachkommen Jakob-Israels, Mose sowie den Israeliten in Ägypten, als „Gott deines Vaters / eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6.15f.; 4,5) offenbart. In der „Selbstvorstellung Gottes“ am Anfang des Dekalogs kommt sowohl Gottes „Beziehungswillen“⁷⁴ wie auch die Geschichte der Gott-Menschen-Beziehung zum Ausdruck:

„Ich bin YHWH, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2 // Dtn 5,6).

Die im Dekalog mitgeteilten Gebote erfolgen also bereits in eine bestehende Beziehungsgeschichte hinein; der gebietende Gott ist der, der zuvor schon befreit hat.

Dass diese Beziehungsgeschichte Höhen und Tiefen aufweist, zeigen etwa die sogenannten Geschichtspsalmen, die die Beziehungsgeschichte zwischen Gott und den Menschen explizit reflektieren, indem sie die Geschichte „Israels“ als Geschichte der Werke und Wunder Gottes an den Menschen darstellen⁷⁵ und zu ihrer bleibenden Erinnerung über die Generationen hinweg

⁷³ Zur Unterscheidung zwischen historischem und biblischem Israel vgl. etwa R.G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013.

⁷⁴ FELDMER/SPIECKERMANN, *Gott*, 34.

⁷⁵ Vgl. zu den Werken Gottes W. BÜHRER, *Art. Werke Gottes, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)* (2014) und zum Wunder im Alten Testament F. HARTENSTEIN, *Wunder im Alten Testament. Zur theologischen Begrifflichkeit für das Außerordentliche in der Hebräischen Bibel (pl', pälä' und nifla'ot)*, in: DERS., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteil für Theologie und Kirche*, BThSt 165, Göttingen 2016, 269-307.

aufrufen (vgl. bes. Ps 78,1-11).⁷⁶ Im Zentrum dieser Erinnerung an die Heilstaten YHWHs und die unterschiedlichen Reaktionen der Menschen darauf⁷⁷ steht Gottes Handeln an Israel durch die Befreiungstat des Exodus und die Führung durch die Wüste.⁷⁸ Durch den Einbezug der Erzelternerzählungen in Ps 105,7-23, schöpfungstheologischer Motive in Ps 95,1-6; 135,5-7; 136,4-9 und die Aufforderung, YHWHs Taten den Völkern zu verkünden, in Ps 105,1 wird der Israel-Bezug aber ausgeweitet zu einem Bezug YHWHs zur Schöpfung schlechthin.⁷⁹

c) Eine universale Perspektive findet sich vollends in der priesterschriftlichen Urgeschichte – und hier findet sich gleich eine dreifache Relationsbestimmung: „Der Gedanke der *imago dei* begründet ... in der Priesterschrift mit die Sonderstellung des Menschen gegenüber der restlichen Schöpfung, indem die *Gott-Mensch-Relation* durch Gott als herausragend definiert wird: *Nur* die Menschen sind Bild Gottes. Die Sonderstellung des Menschen wird sodann weiter in der *Mensch-Mitwelt-Relation* durch das von Gott aufgetragene *dominium terrae* und das *regnum animalium* definiert: Der Mensch soll über die Erde und die Tiere herrschen, soll sie sich dienstbar machen. Als dritte Relationsbestimmung wird auch die *Mensch-Mitmensch-Relation* festgelegt: 'Der Mensch ist gleichberechtigt männlich und bzw. oder weiblich. Als so definierte gottebenbildliche Menschheit ist es den Menschen möglich, sich fortzupflanzen, wie Gott im Prokreationssegens in Gen 1,28 den Menschen deutlich macht. Die Vermehrung der Menschen und die Ausübung ihrer Herrschaft über die Tiere und die Welt haben jedoch zur Pervertierung der Schöpfung geführt, zu Gewalttaten zwischen Menschen, Mitmenschen und Tieren ...,

⁷⁶ Vgl. zu Ps 78 bes. M. WITTE, Vom Exodus zu David – Geschichte und Geschichtsschreibung in Psalm 78, in: DERS., Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Weisheit und Geschichte in den Psalmen, BThSt 146, Neukirchen-Vluyn 2014, 117-149, zu den Geschichtspsalmen insgesamt J. GÄRTNER, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter, FAT 84, Tübingen 2012.

⁷⁷ Dominierende Reaktionen der Menschen auf Gottes Heilstaten sind Unglaube, Achtlosigkeit, Rebellion und Vergessen (vgl. Ps 78; 95,8-11; 106 und die meisten Geschichtssummarien in den erzählenden Büchern des Alten Testaments). Dagegen sind in Ps 105; 136 die negativen Aspekte der Schilderung der Israeliten aus dem Hexateuch nicht im Blick, und Ps 44 wertet ohnehin völlig anders.

⁷⁸ Einzig in Ps 95 wird der Exodus nicht thematisiert.

⁷⁹ Dies wird etwa dadurch nochmals deutlicher, dass Ps 135,5 ein Teilzitat der Rede des nicht-israelitischen Schwiegervaters Moses, Jitros, aus Ex 18,11 darstellt: „Durch diese Anspielung auf Ex 18,11 wird sehr subtil die ... Perspektive der universalen Anerkennung der Göttlichkeit JHWHs durch Israel und die Völker sichtbar“. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101-150, HThK.AT, Freiburg u.a. 2008, 666 (E. Zenger).

woraufhin Gott die Mensch-Mitwelt-Relation und die Mensch-Mensch-Relation neu definiert bzw. präzisiert hat durch die sogenannten noachitischen Gebote in Gen 9,1-7: Das Töten von Menschen wird explizit verboten, das Töten von Tieren dagegen gestattet. Gegenüber den Tieren hat die Machtposition der Menschen damit weiter zugenommen, die Mensch-Mitmenschen-Relation wird dagegen pazifiziert. An der von Gott gesetzten Gott-Mensch-Relation, der Gottesebenenbildlichkeit der Menschen, hat dabei die Sündhaftigkeit der Menschen bzw. Welt nichts geändert: Gott hält an der Gottesebenenbildlichkeit der Menschen in Gen 9,6 explizit fest.“⁸⁰

Mit diesem Dreischritt ist in aller Kürze an einigen (weder nach Zeiten, Überlieferungsbereichen noch Intentionen etc. einheitlichen) alttestamentlichen Texten gezeigt worden, dass sie in der „Beziehungsgeschichte YHWHs und der Menschen“ ihre Einheit finden.

Ist damit die Einheit der biblischen Texte, das „Wagnis des Zusammen-Denkens“,⁸¹ ihnen angemessen beschrieben, kann hiervon ausgehend weiter gefragt werden, wie nun die Pluralität der alttestamentlichen Texte dieser Einheit entsprechend angemessen dargestellt werden kann – etwa im Rahmen einer „Theologie des Alten Testaments“. Eine solche Erörterung muss allerdings (schon aus Raumgründen) einen eigenen Ort haben; im vorliegenden Kontext muss es bei der Feststellung bleiben, dass auch eine theologische Darstellung der Pluralität der alttestamentlichen Texte ausgehend von ihrer als „Beziehungsgeschichte YHWHs und der Menschen“ beschriebenen Einheit die spezifische Genese der Texte als zunehmend (schrift-)gelehrte Traditionsliteratur ernst zu nehmen hat.

Sollte die Bestimmung der Einheit des Alten Testaments als „Beziehungsgeschichte YHWHs und der Menschen“ Richtiges treffen, stellt sich insbesondere die Frage, wie die Pluralität, die in der Rede von diesem einen Gott begegnet, zu fassen sein könnte.

⁸⁰ BÜHRER, Anfang, 341. Dort auch weitere Literatur zum Thema.

⁸¹ ZIMMERLI, Rez. Gerhard von Rad, 105.

2.3.2 Zur Vielfalt der Rede von Gott im Alten Testament

Es ist in diesem Abschnitt also genauer nach der Art der Vielfalt von Aussagen zu fragen, die von Gott gemacht werden.⁸² Handelt es sich um eine Vielfalt oder gar um Widersprüche, die anzeigen, dass eben nicht wiedererkennbar von ein und demselben Gott, sondern von verschiedenen Relaten die Rede ist? Oder aber – und das ist die These – handelt es sich um eine Vielfalt, um Spannungen und Widersprüche, die in der Relation zu ein und demselben Relat, Gott, begründet liegen, weil diese Relation(en) seitens der Menschen plural gestaltet ist (bzw. sind), weil es also eine dynamische Geschichte des einen Gottes mit der Vielzahl der Menschen gibt?

Zunächst soll kurz die Vielfalt in der Rede von Gott etwas profiliert werden, indem beispielhaft nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis in den unterschiedlichen Überlieferungsbereichen oder „Denkformen“⁸³ des Alten Testaments gefragt wird. Im Anschluss an G. von Rad unterscheidet H. Spieckermann unter der Überschrift „Urformen der Theologie in den biblischen Überlieferungen“⁸⁴ folgende fünf Konzepte alttestamentlicher Theologie – für die auch je für sich betrachtet gilt, was für die alttestamentlichen Texte insgesamt gilt: die Pluralität nach Zeiten, Intentionen etc.:

1. Die *Theologie der Heilsgeschichte*, überliefert in erster Linie im Hexateuch, besteht aus „Führungs- und Rettungserfahrungen einzelner Gruppen, aus denen Israel geworden ist“, und die „aus der Rückschau des bereits konstituierten Volkes zu Erfahrungen allein mit seinem Gott JHWH gemacht“ wurden.⁸⁵ Gotteserkenntnis erfolgt hier in erster Linie durch Offenbarungen.

2. Die *Theologie der Prophetie* vertritt dagegen in erster Linie eine vom Volk verschuldete *Unheilsgeschichte*, die in der (jeweiligen) Gegenwart oder Zukunft durch Gott (unter anderem mithilfe der Völker) gewendet werden soll. In die ausstehende heilvolle Zukunft können die Völker oder einzelne ihrer

⁸² Vgl. T. KRÜGER, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: W. HÄRLE/R. PREUL (Hg.), Trinität, MThSt 49 = MJTh 10, Marburg 1998, 15-50; M. WITTE, Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit, in: C. SCHWÖBEL (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich), VWGTh 38, Leipzig 2013, 36-55.

⁸³ Vgl. J. JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments, ATD.E 6, Göttingen 2015, 5-7 (und die Durchführung aaO., 25-190); HARTENSTEIN, JHWHs Wesen, 215.

⁸⁴ H. SPIECKERMANN, Art. Theologie, *Christliche*. II. Geschichte. II/1. Urformen der Theologie in den biblischen Überlieferungen. II/1.1. Altes Testament, TRE 33 (2002) 264-268, 264. Vgl. die Aufnahme bei GERTZ, Grundfragen, 598f.

⁸⁵ SPIECKERMANN, Theologie, 264.

Exponenten zum Teil integriert werden. Gerade in der prophetischen Literatur lässt sich *durch die Zeiten hindurch Gottes Wort im Menschenmund entdecken*.⁸⁶

3. „Die *Theologie der Heilsgegenwart* ist ihrem Wesen nach eine Tempeltheologie.“⁸⁷ Im Tempel verbinden sich „Partikularität und Universalität“, hier kann Gottesnähe erlebt oder erbeten werden, vom Einzelnen wie von (Personen-Gruppen aus) Israel. Gottes „Erscheinungsform ist nicht die Offenbarung, sondern die Theophanie“.

4. Die *Theologie der Weisheit*, die über weite Strecken als universal bezeichnet werden kann wegen ihres kaum vorhandenen Israelbezuges, basiert auf der Annahme, „daß sich Gott selbst tief in die Welt eingestiftet hat, um an diesem Ort und auf diesem Wege von den Menschen erkannt zu werden, die er weisheitsfähig erschaffen hat.“⁸⁸ Gotteserkenntnis erfolgt daher nicht durch Offenbarung oder Theophanie, sondern aus „Umsetzung von Welterfahrung in Welt- und Gotteserkenntnis“. Sowohl die *Theologie der Heilsgegenwart* wie die *Theologie der Weisheit* zielen auf die „gegenwärtige Lebensgestaltung des Volkes und des einzelnen *coram Deo*“⁸⁹ ab.

5. Nach der im Rahmen des (erst recht: hebräischen) Alten Testaments relativ randständigen *Theologie der Apokalyptik* ergehen „Geheimoffenbarungen an besonders ausgezeichnete Gestalten“⁹⁰ über Details aus Gottes Plan für die weitere Weltgeschichte bis zum Anbruch eines neuen Äons.

Aus diesem idealtypischen Vergleich wird deutlich, dass die Relation bzw. die Zuwendung YHWHs zu den Menschen in den genannten Konzeptionen unterschiedlich vorgestellt und beschrieben wird: Gilt die Zuwendung exklusiv Israel oder allen Völkern? Wie nah ist YHWH? Bringt seine Nähe Heil oder Unheil? Findet sich YHWH-Erkenntnis im Tempel, in der Betrachtung der Welt oder im prophetischen Wort? Mit anderen Worten: Es gibt unterschiedliche Konzepte und Überzeugungen, wie YHWH zu den (verschiedenen) Menschen in Relation steht, und wie Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen können. Diese Konzeptionen müssen klar unterschieden werden, um den jeweiligen (Einzel-)Texten, in denen sie begegnen, gerecht zu werden. Doch muss zwingend der *Gott*, den der Apokalyptiker als Offenbarer geheimer

⁸⁶ Die Formulierung im Anschluss an die Titel von M. WEIPPERT, *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda*, FRLANT 252, Göttingen 2014 und O.H. STECK, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche*, BThSt 42, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁸⁷ SPIECKERMANN, *Theologie*, 266 (Herv. hinzugefügt). Hier auch die folgenden Zitate.

⁸⁸ SPIECKERMANN, *Theologie*, 267. Hier auch das folgende Zitat.

⁸⁹ SPIECKERMANN, *Theologie*, 266.

⁹⁰ SPIECKERMANN, *Theologie*, 267.

Pläne für die Welt erfuhr, ein anderer sein als der Gott, den der Psalmbeter im Tempel gegenwärtig erlebte, und der, dessen Wirken der Weisheitslehrer in der Welt erkannte? Wenn alle drei in Relation zu demselben Gott standen und die Kenntnis von ihm weitergeben wollten, dann scheint es eine *Einheit* ihrer Texte zu geben, die *jenseits der Übereinstimmung in Einzelaussagen liegt*. Das bedeutet für die hier dargelegte Bestimmung der Einheit des Alten Testaments, dass YHWH nicht in allen Texten in gleicher Weise oder in gleicher Häufigkeit vorkommen müsste. Er macht sich durch die Geschichte hinweg Menschen bekannt, indem er *wiedererkennbar*, aber nicht identisch handelt, erkannt und bezeugt wird.⁹¹ Diese Menschen sind verschieden und prägen die Relation auf unterschiedliche Weise. Gott aber ist die „außerhalb der Zeugnisse liegende und sich in ihren konkreten Manifestationen sogleich verhüllende Bezugsgröße“.⁹²

Für die Frage der Wiedererkennbarkeit Gottes ist relevant, dass die unterschiedlichen Texte und Überlieferungsbereiche mit ihren (zumindest teilweise) unterschiedlichen Bezeugungen Gottes schon in früher Zeit miteinander in ein kontrastives Verhältnis gesetzt,⁹³ dass in zahlreichen Redaktionsprozessen – bis zum Abschluss des kanonischen Prozesses⁹⁴ – ehemals eigenständige Überlieferungen zu kontrastiven Einheiten kombiniert,⁹⁵ dass in jüngeren

⁹¹ Entsprechend sieht F. Hartenstein bei aller Pluralität der alttestamentlichen Texte die Möglichkeit einer Darstellung der Theologie des Alten Testaments gegeben, die YHWHs „Beziehung zu seinem Volk, zur Völkerwelt und zur Schöpfung nach-denkend zu erfassen“ sucht. HARTENSTEIN, JHWHs Wesen, 216 (im Original kursiv). Zum Zitat s.o. Anm. 65.

⁹² HARTENSTEIN, JHWHs Wesen, 210.

⁹³ Hier kann etwa auf das wohl schon frühe literarische Nebeneinander von Erzelter- bzw. Jakobs- und Exodus-Tradition in Hos 12* (vgl. E. BLUM, Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen, in: A. C. HAGEDORN/H. PFEIFFER [Hg.], Die Erzväter in der biblischen Tradition. FS M. Köckert, BZAW 400, Berlin/New York 2009, 291-321) oder auf die frühen Angleichungen und Sammlungen innerhalb des in der Antike als Einheit wahrgenommenen Zwölfprophetenbuches (vgl. etwa Sir 49,10 und die masoretische Tradition) verwiesen werden; diese frühen Sammlungen (zunächst ein Hos und Am umfassendes Zweiprophetenbuch) zeigen, dass bei allen zeitgeschichtlichen und ideologischen Unterschieden der Einzelschriften das Bewusstsein vorhanden war, dass sie allesamt Worte desselben Gottes überliefern (vgl. die Übersicht von W. DIETRICH, Das Zwölfprophetenbuch, in: DERS. u.a., Die Entstehung des Alten Testaments. Neuausgabe, ThW 1, Stuttgart 2014, 382-405).

⁹⁴ Auf die Pluralität der Kanonsgestalten wurde bereits hingewiesen (s.o. Anm. 30). Worauf es hier ankommt, ist, dass in den unterschiedlichen Kanonsgestalten das in ihnen enthaltene Plurale als Einheit wahrgenommen wurde und wird. Vgl. K. SCHMID, Schriftwerdung und Kanonbildung, in: DERS., Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011, 61-83.

⁹⁵ In Kap. 2.3.1 wurde anhand von Gen 1-3 bereits auf die Redaktion eingegangen, die die priesterschriftliche mit der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte verbunden hat. Als zwei „Paradebeispiele“ solcher Redaktionsprozesse können weiter die Fluterzählung in Gen 6-9

Texten zunehmend kreativ vermittelnd mit älteren Texten umgegangen,⁹⁶ und dass in formelhaften Neubildungen und vergleichsweise jungen Büchern Unterschiedliches und vermeintlich Widersprüchliches von Anfang an zusammen gedacht werden konnte. Für Letzteres sollen hier die sogenannte „Gnadenformel“ aus Ex 34,6f. und das Buch Jona, in dem sich eine Kombination der oben idealtypisch differenzierten Überlieferungsbereiche des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Rede von Gott findet, und in dem auch die „Gnadenformel“ zitiert wird, etwas ausführlicher als die eben gemachten Hinweise diskutiert werden:

Das Buch Jona ist Teil des Zwölfprophetenbuches, in dessen grob chronologische Anordnung es aufgrund seiner zeitgeschichtlichen Einordnung in die Assyrerzeit entsprechend eingetaktet ist⁹⁷ und in dessen System von Überschriften und Einleitungen es sich durch den Verweis auf das „Wort YHWHs“ in seiner Einleitung in Jon 1,1 (vgl. 3,1 sowie Hos 1,1; Jo 1,1; Mi 1,1; Zeph 1,1; Hag 1,1; Sach 1,1; Mal 1,1) bei allen Unterschieden gleichwohl einfügt.⁹⁸ Im Unterschied zu den anderen Prophetenbüchern des Alten Testaments werden

und die Meerwundererzählung in Ex 14 genannt werden, in denen ehemals eigenständige Textstränge kombiniert als Bezeugung je eines Ereignisses verstanden wurden. Weit über den Pentateuch hinaus war die deuteronomistische Theologie einflussreich. Von der „kontrastiven Einheit“ des biblischen Kanons spricht etwa B. JANOWSKI, Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: DERS. (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, ThID 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 27-46.

⁹⁶ Dieser kreative, textproduktive Umgang mit vorausgehenden Texten wird gerne unter dem Stichwort der „innerbiblischen Schriftauslegung“ verhandelt. Vgl. etwa K. SCHMID, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011 (vgl. darin etwa SCHMID, Schriftwerdung, 73: „Zwar ist das Alte Testament eine Bibliothek, aber es ist eben auch eine – nicht nur aus dem Nachhinein seiner kanonischen Einheit – als zusammenhängend charakterisierbare Größe, nämlich kraft seiner auf innerbiblischer Exegese fußenden Kohärenz. Der Vorgang innerbiblischer Exegese ... beruht ... auf der Vorstellung, dass religiöse oder theologische Aussagen von Gott, wie sie in der alttestamentlichen Literatur getroffen werden, untereinander vermittelt werden können und müssen. Gott wird – im Spiegel der Erfahrungen mit ihm – als selbstidentische Größe konstruiert... Erfahrungen mit ihm werden im Alten Testament diskursiv unter einander in Beziehung gesetzt, so dass ein komplexes Bild möglicher und aktueller Wirkweisen Gottes entsteht.“); B.M. LEVINSON, Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012.

⁹⁷ Zur Frage der Datierung s.u. Das Jona-Buch ist in den unterschiedlichen Kanongestalten (hier: MT, LXX und 4Q76 [4QXII^a]) unterschiedlich eingeordnet ins Zwölfprophetenbuch, was jeweils unterschiedliche Implikationen für die Deutung des Buches nach sich zieht. Vgl. M. GERHARDS, Art. Jona/Jonabuch, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) (2008), Abschnitt 7.

⁹⁸ Vgl. zu den Überschriften und Einleitungen im Zwölfprophetenbuch J. WÖHRLE, Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition, BZAW 360, Berlin/New York 2006, 29-50.

im Buch Jona im Wesentlichen allerdings nicht Propheten*worte* überliefert, sondern eine Geschichte über diesen Propheten, seinen Umgang mit dem göttlichen Auftrag und sein Verhältnis zu Gott erzählt. In dieser Narration beruft sich Jona mit dem Zitat der sogenannten „Gnadenformel“ auf einen Satz der (Heils-)Geschichte Israels, der Gottes Wesen und Wirken als barmherzig, gnädig, langmütig und gütig zu umschreiben versucht, um sein erstaunliches Verhalten zu begründen (Jon 4,2; s.u.). Darüber hinaus wird in Jon 2 das Gebet des aus dem Wasser geretteten und auf Rettung aus dem Fisch betenden Jona wiedergegeben (2,3-10), das weitgehend aus Psalm-Zitaten besteht und in 2,5.8(.10) explizit tempel-theologisch formuliert.⁹⁹ Schließlich bekennt sich Jona gegenüber den Seeleuten zu seinem Gott YHWH, vor dem er flieht, in Jon 1,9 als dem „Gott des Himmels“ und „Erschaffer von Meer und Trockenland“, womit genauso wie am Ende des Buches durch YHWH selbst schöpfungstheologisch argumentiert ist.¹⁰⁰ Dieser kreative Umgang des Jona-Buches mit vorgegebenen Texten aus unterschiedlichen Überlieferungsbereichen des Alten Testaments ist *ein* wichtiges Argument für die relative Spätansetzung des Buches in die (späte) persische oder hellenistische Zeit¹⁰¹ und zeigt, dass Elemente aus den unterschiedlichen Überlieferungsbereichen auch in der Rede von Gott durchaus kombiniert werden können, also nicht unverbunden, spannungsvoll oder gar widersprüchlich nebeneinander stehen, sondern eine Einheit bilden können: Gott ist gleichermaßen der zornige, unbedingtes Gericht über menschliche Bosheit (רעה) ankündigende Gott der gerechten Weltordnung (Jon 1-3), wie der dieses geplante Unheil (רעה) bereuende und umkehrende Schöpfergott (Jon 3-4). Den heidnischen Seeleuten aus Jon 1 wird er als Schöpfergott und unter seinem Namen YHWH bekannt (Jon 1,9), erweist sich ihnen als geschichtsmächtiger Rettergott (Jon 1,14-16) und wird von ihnen, als „YHWH-Verehrer der Völker“,¹⁰² schließlich verehrt (Jon 1,16). Den Bewohnern Ninives wird die Identität des ihnen den Untergang verkündigenden Gottes nicht enthüllt; ihre Hoffnung auf die mögliche Umkehr und Reue (des)

⁹⁹ Vgl. zu Jonas Gebet besonders J. JEREMIAS, Der Psalm des Jona (Jona 2,3-10), in: M. BAUKS u.a. (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 203-214 und W. BÜHRER, Untersuchungen zur literarischen Gestaltung des Jona-Buches, BN 166 (2015) 29-50, 36-40.

¹⁰⁰ Vgl. W. BÜHRER, Der Gott Jonas und der Gott des Himmels. Untersuchungen zur Theologie des Jona-Buches, BN 167 (2015) 65-78, 75.

¹⁰¹ Vgl. GERHARDS, Art. Jona/Jonabuch, Abschnitt 2 und 5; BÜHRER, Untersuchungen, 30f. mit Anm. 6.

¹⁰² Vgl. V. HAARMANN, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen, AThANT 91, Zürich 2008, 170-190.

Gottes aufgrund ihrer eigenen Abkehr von ihren üblen Wegen (Jon 3,5.6-9) scheint sich aus allgemeiner, quasi natürlicher Einsicht in Wesen und Wirken Gottes zu speisen, bedient sich in der konkreten Formulierung freilich bester „jahwistischer Dogmatik“, indem hier etwa Jer 18,7-10, mit der Überlegung der möglichen Umkehr eines beliebigen Volkes,¹⁰³ an einem konkreten Beispiel, Ninive, ausbuchstabiert wird.¹⁰⁴ Jona schließlich hofft im Fisch auf die Heilsgegenwart seines Gottes YHWH im Tempel (vgl. Jon 2,5.8.10) und erklärt nach Erledigung seines Auftrages seine anfängliche Flucht davor durch sein Wissen um Wesen und Wirken Gottes:

Und er betete zu YHWH und sprach: „Ach YHWH, war dies nicht meine Rede, als ich noch in meinem Land war? Daher bin ich anfangs nach Tarschisch geflohen, denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger, zum Zorn langsamer und an Güte großer Gott bist und einer, der sich das Unheil gereuen lässt.“ (Jon 4,2).¹⁰⁵

Gerade die den Menschen gnädig zugewandte Seite Gottes stellt für die Figur des Propheten Jona ein Problem dar, weil das Objekt von Gottes Gnade und Reue hier nicht Israel ist, sondern Ninive – und damit letztlich die Großmacht, die für den Untergang des Nordreichs Israel verantwortlich war.¹⁰⁶ Jona nimmt hier Bezug auf eine in allen Kanonteilen belegte, insofern durchaus auch Einheit stiftende,¹⁰⁷ „bekenntnisartige Wesensbestimmung Gottes“,¹⁰⁸ die

¹⁰³ Das sogenannte Töpfergleichnis aus Jer 18,5-10 lautet in Übersetzung: „(5) Und das Wort YHWHs erging an mich: (6) ‚Kann ich mit euch nicht verfahren wie dieser Töpfer, Haus Israel? Spruch YHWHs. Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel. (7) Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, dass ich es ausreißen und niederreißen und zugrunde richten will. (8) Kehrt aber jenes Volk, über das ich geredet habe, von seiner Bosheit um, so bereue ich das Unheil, das ich ihm anzutun gedacht habe. (9) Und einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, dass ich es aufbauen und pflanzen will. (10) Tut es dann aber, was böse ist in meinen Augen, indem es nicht auf meine Stimme hört, so bereue ich das Gute, das ich ihm zu erweisen zugesagt habe.“

¹⁰⁴ Vgl. JEREMIAS, *Theologie*, 443f.; BÜHRER, *Gott*, 70.75. Zu den unterschiedlichen Gottesbezeichnungen im Jona-Buch vgl. BÜHRER, *Gott*, 65-70. Zur deuteronomistischen Umkehrtheologie vgl. auch etwa Jer 23,22; 25,5; 26,3.13.19; 35,15; 36,3.7; Ex 32,11-14; Ez 18,21-32; Joel 2,12-14; 2Kön 17,13.

¹⁰⁵ Die etwas ungewohnte Übersetzung berücksichtigt mehr als übliche Formulierungen (mit ihrer Betonung auf „gnädig“ und „barmherzig“), dass alle Gottesprädikate im gleichen syntaktischen Verhältnis zu Gott stehen. Vgl. auch MICHEL, *Schlüssel*, 111 mit Anm. 9.

¹⁰⁶ Vgl. BÜHRER, *Gott*, 70-75. Ninive wurde historisch betrachtet freilich erst unter Sanherib kurz vor 700 v. Chr. zur Hauptstadt des neuassyrischen Großreichs erhoben, also etwa 20 Jahre nach dem Untergang Israels 722 v. Chr., und war zur Zeit der Entstehung des Jona-Buches längst untergegangen.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, HBS 33, Basel/Wien 2002; MICHEL, *Schlüssel*.

¹⁰⁸ JEREMIAS, *Theologie*, 294.

so genannte „Gnadenformel“ aus Ex 34,6-7.¹⁰⁹ In dem theologisch überaus dichten Text Ex 32-34 über Bundesbruch, Bundeserneuerung und die Frage der Gegenwart Gottes in Israel¹¹⁰ erscheint Gott Mose auf dem Sinai und hält in einer Art „Selbst-Deklaration“¹¹¹ fest:¹¹²

(34,6) Und YHWH ging an ihm [Moses] vorüber und rief: „YHWH, YHWH, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und groß an Güte und Treue, (7) der Güte bewahrt den Tausenden, der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt, der aber keineswegs ungestraft lässt, der heimsucht die Schuld der Väter an Kindern und Kindeskindern bis zur dritten und vierten Generation.“

Hier werden vereinfacht gesagt zwei Aspekte göttlichen Wirkens unterschieden und miteinander ins Verhältnis gesetzt: Gottes Zorn, der gewiss nicht ungestraft lässt, auf der einen und Gottes Geduld hin zu diesem Zorn, seine Langmut, wodurch er vergeben kann, auf der anderen Seite. Beide unterschiedlichen Wirkweisen sind im Wesen dieses einen Gottes verbunden. Insofern stellt die Gnadenformel einen Versuch dar, die Pluralität der Wahrnehmungen bzw. Wirkweisen Gottes als unterschiedliche Aspekte der Einheit des Wesens dieses Gottes zu begreifen. Ein Vergleich der Belege in ihren Kontexten zeigt, „dass Zorn und Strafe äußerste Grenzerfahrungen Gottes bilden, die nur in Extremsituationen die üblichen Erfahrungen der Güte Gottes und seiner Vergebungsbereitschaft ablösen.“¹¹³ Dies zeigen etwa mit Blick auf die Völker das Buch Jona, wo Gottes Zorn (Jon 3,9) rechtzeitig abgewendet werden kann,

¹⁰⁹ Vgl. H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: DERS., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, Tübingen 2001, 3-19; FELDMAYER/SPIECKERMANN, Gott, 132-136 u.ö.; JEREMIAS, Theologie, 289-295 u.ö. Mit MICHEL, Schlüssel, 113-116 ist gegen H. Spieckermann die gesamte Gottesrede Ex 34,6-7 als sowohl inhaltliche wie literarische Einheit zu betrachten. Die wichtigsten Belege der Gnadenformel sind – mit unterschiedlichen Formulierungen im Einzelnen – Ex 34,6f.; Num 14,18; Neh 9,17; Joel 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3; Ps 86,15; 103,8; 145,8. Daneben finden sich zahlreiche weitere Anspielungen an die Gnadenformel. Ihre Vorstufen dürften in den Psalmen liegen.

¹¹⁰ Vgl. etwa JEREMIAS, Theologie, 212-222.

¹¹¹ W. BRUEGGEMANN, Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy, Minneapolis 2005, 215. Nach Brueggemann zeigt insbesondere Ex 34,5f. die Relationalität Gottes auf; vgl. aaO., 225f.

¹¹² Interpretiert man Ex 34,5b auch als Gottesrede (und nicht als Rede Moses wie in der Vulgata), ist die Gnadenformel als „Auslegung des Gottesnamens zu verstehen“ (MICHEL, Schlüssel, 113) und steht damit in Parallele zu den sich um den Namen YHWHs drehenden Gottesreden in Ex 33,19 und Ex 3,14. Vgl. MICHEL, Schlüssel, 117-119; HARTENSTEIN, Personalität, 243-249.

¹¹³ JEREMIAS, Theologie, 293. Nach B. JANOWSKI, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 173 ist der Zorn Gottes gerade „als Modus seiner Gerechtigkeit und Liebe zu verstehen“.

und mit Blick auf die YHWH-Fürchtigen Ps 103, der in Vers 9 betont, dass YHWH „nicht auf ewig zürnt“.¹¹⁴

Nicht nur in der Rede von Gott, sondern auch in der Beschreibung Jonas und des Gottesverhältnisses Jonas werden unterschiedliche Überlieferungsbereiche des Alten Testaments kombiniert und Jona implizit mit anderen Figuren der (Heils-)Geschichte Israel verglichen. Dies zeigt sich besonders in Kap. 4, wo Jona ganz offensichtlich an seinem Gott verzweifelt. Seine Zornesreaktion in 4,1 und Gottes Reaktion darauf in 4,4 gleichen dem Zorn Kains in Gen 4,5 und Gottes Reaktion darauf in Gen 4,6f.; beide gehen sie weg vom Angesicht YHWHs (Jon 1,3a.b.10b; Gen 4,16). Noch augenscheinlicher sind die Bezüge von Jonas Todeswunsch in Jon 4,3 und 4,8 auf den Todeswunsch Elijas aus 1Kön 19,4, die zeigen, dass Jona in Elija, aber ähnlich auch in Jeremia in dessen „Konfessionen“, prophetische Leidensgenossen in seinem Gottesverhältnis hat: Wie diese wird er zerrieben „zwischen dem angekündigten Unheil und dem erhofften Heil“.¹¹⁵ Bemerkenswert ist, dass die antiken Textzeugen die Parallelen in beiden Fällen zum Teil noch deutlicher ausgezogen haben.¹¹⁶ Die Figur Jonas konnte also eingezeichnet werden in die Geschichte YHWHs und der Menschen, in der YHWH und die Menschen im Einzelnen unterschiedlich agieren, die aber eine Wiedererkennbarkeit genau dieses Gottes YHWH zum Ausdruck bringt.

Die Ausführungen haben gezeigt, dass die *Vielfalt* der Rede von Gott im Alten Testament in der Pluralität der menschlichen Bezeuger und Bezeugungen Gottes begründet liegt und ihre *Einheit* darin findet, dass der so unterschiedlich bezeugte Gott durch die Zeiten hindurch ein und derselbe ist, YHWH.

Wie sollen in diesem Zusammenhang Texte verstanden werden, in denen YHWH nicht explizit vorkommt? Diese Frage führt zum vierten oben genannten Punkt.

¹¹⁴ Zu Ps 103 vgl. besonders H. SPIECKERMANN, Lob Gottes aus dem Staube. Psalm 103 als Quintessenz der Theologie des Gotteslobes, in: DERS., Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie, FAT 91, Tübingen 2014, 270-285.

¹¹⁵ BÜHRER, Gott, 73; vgl. aaO., 70-75.

¹¹⁶ „Die griechische Übersetzung ändert die Emotionen Kains *und* Jonas von Zorn in Kummer und bringt damit deutlich zum Ausdruck, dass der Übersetzer des Jona-Buches den Bezug zur Kain-Erzählung kannte“, und die „syrische Übersetzung verstärkt den Bezug“ zwischen Jona und Elija, „indem sie an der Stelle von Jon 4,8b die Elija-Rede aus 1Reg 19,4b übersetzt.“ BÜHRER, Gott, 71 Anm. 21 und Anm. 20.

2.3.3 Zur expliziten Rede von YHWH

Oben wurde bereits festgehalten, dass nicht in allen alttestamentlichen Texten der Gott Israels mit seinem Namen YHWH explizit erwähnt wird (so bei Kohelet, Esther und, abgesehen von der Kurzform YH in Hld 8,6, im Hohelied).¹¹⁷

Wenn also die Rede von dem einen Gott YHWH in Relation mit seiner Schöpfung das verbindende Moment der alttestamentlichen Texte ist, wie passen diese Texte in dieses Bild? Ehe versucht wird, dies zu zeigen, sei die Rückfrage gestattet, ob überhaupt zu erwarten ist, dass jedes alttestamentliche Buch explizit von YHWH spricht, um mit den anderen alttestamentlichen Büchern zusammen eine Einheit zu bilden? Dies darf durchaus als fraglich bezeichnet werden:

Die Verwendung des Gottesnamens YHWH oder anderer Gottesbezeichnungen hängt an den wohl meisten Belegstellen am theologischen Aussageinteresse der jeweiligen Texte, die etwa bei den Bezeichnungen (auch) des Gottes Israels unterscheiden zwischen Israeliten und Nicht-Israeliten oder zwischen der gefühlten Nähe oder Distanz desjenigen, der Gott nennt.¹¹⁸ Am bekanntesten ist der Befund der Priesterschrift, die eine stufenweise Offenbarung des Gottesnamens vertritt: Während in den universal angelegten Texten der priesterschriftlichen Urgeschichte Gott mit dem Appellativum *Elohim* schlicht als „Gott“ bezeichnet wird, erweist sich dieser Gott den Erzeltern gegenüber als *El-Schadday* (vgl. bes. Gen 17,1; Ex 6,3), um sich erst Mose und den Israeliten in Ägypten unter seinem Eigennamen YHWH kundzutun (vgl. Ex 6,2-3). Dass es sich dabei stets um den gleichen Gott handelt, der sich der Menschheit insgesamt, den Erzeltern und den Israeliten nur anders kundtut, ist nicht fraglich. Dem biblischen Text geht dies etwa daraus hervor, dass sich in Gen 17,1 niemand anderes als YHWH Abraham als *El-Schadday* offenbart, und dass die Namensoffenbarung in Ex 6,2-3 „Gott“, *Elohim*, in den Mund gelegt wird.¹¹⁹

¹¹⁷ Nur nebenbei sei bemerkt, dass der „kanonische“ Status dieser Bücher lange strittig war.

¹¹⁸ Auf den instruktiven Befund des Buches Jona wurde bereits hingewiesen (s.o. 2.3.2 mit Anm. 104). Zu verweisen ist auch auf die Darstellung Bileams in der griechischen Übersetzung von Num 22-24, die die bereits im hebräischen Alten Testament vorhandene Tendenz, den nicht-israelitischen Seher Bileam zunehmend negativer zu zeichnen, durch den Wechsel der Gottesbezeichnungen auch in den Text der Bileam-Erzählung einträgt, indem sie aus dem YHWH-Propheten Bileam einen heidnischen Seher macht. Vgl. J.W. WEVERS, *The Balaam Narrative according to the Septuagint*, in: J.-M. AUWERS/A. WÉNIN (Hg.), *Lectures et Relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert, BEThL 144, Leuven 1999, 133-144.

¹¹⁹ Vgl. zu dem oft dargestellten Befund etwa FELDMEIERSPIECKERMANN, *Gott*, 36-38.

Nicht nur die Priesterschrift lässt eine bewusste Verwendung der Gottesbezeichnungen erkennen, sondern etwa auch das Buch Hiob, das in seinen Rahmenkapiteln Hi 1-2; 42 sowie in den prosaisch formulierten Redeeinleitungen der sogenannten Gottesreden (mitsamt den Erwiderungen Hiobs) in Hi 38-42 sowohl im Munde des Erzählers als auch in dem der Handlungsfigur Hiobs (Hi 1,21) Hiobs Gott auch beim Namen YHWH nennt, das aber in den Reden Hiobs und seiner Freunde in Hi 3-37 von Gott als *Elohim, El, Eloah, Schadday* oder *Adonay* spricht und den Gottesnamen ausschließlich in der geschlossenen Wendung „Hand YHWHs“ in Hi 12,9, möglicherweise gar ein Zitat von Jes 41,20, verwendet. Dort, wo Hiobs Gottesverhältnis problematisch geworden ist, wird der Name seines Gottes nicht mehr in den Mund genommen – genauso wie beim Propheten Jona und im Buch Kohelet.¹²⁰ Damit kommen nun nochmals die drei Bücher in den Blick, die den Gottesnamen YHWH nicht explizit nennen:

„Im Buch Kohelet indiziert das Fehlen von Gottes Eigennamen eine Krise der Gottesbeziehung.“ In dieser Krise seinen „Gott Yhwh zu nennen, würde eine Nähe signalisieren, die für Kohelet keine Evidenz mehr hat. *E silentio* bestätigt Kohelet, dass Gott in seinem Namen gegenwärtig ist und sein Name in der Situation der Entfremdung folglich keinen Ort mehr hat.“¹²¹ Über die Referenztexte Kohelets, etwa die Urgeschichte Gen 1-11,¹²² wird deutlich, dass der nicht beim Namen genannte Gott niemand anderes ist als YHWH.

Letzteres gilt auch für das Hohelied, das ebenso Texte der Urgeschichte aufnimmt und die geschilderte zwischenmenschliche Liebe somit schöpfungstheologisch verortet.¹²³ Durch die nachträgliche Zuschreibung des Hoheliedes an Salomo wird das Buch zusätzlich in der (Heils-)Geschichte Israels verortet. Für die im Hohelied geschilderten zwischenmenschlichen Liebesbekundungen gibt es nun freilich „keinen Grund, dauernd den Eigennamen Gottes im Munde zu führen und die Welt der Liebe unnötig zu sakralisieren.“¹²⁴ Das Buch ist damit in der Rede von den Relationen Gottes und der Menschen kein Fremdkörper und auch nicht randständig, sondern fokussiert einen wichtigen Teil der Relationsbestimmung: In dem von YHWH als Schöpfergott etablierten Relationsgefüge gibt es Raum für den Menschen mit

¹²⁰ Vgl. zu Hiob und Kohelet WITTE, *Einheit*, 41f.45f., zu Jona BÜHRER, *Gott*.

¹²¹ FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Gott*, 24.

¹²² Vgl. T. KRÜGER, *Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet*, in: DERS., *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997, 173-193, 181-193; DERS., *Kohelet (Prediger)*, BK.AT 19 (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 48.181f.270f.

¹²³ Vgl. O. KEEL, *Das Hohelied*, ZBK.AT 18, Zürich 1992, 39-46.

¹²⁴ FELDMEIER/SPIECKERMANN, *Gott*, 24.

seiner Freude an der Körperlichkeit von Liebenden. Die Rede von YHWH wäre wohl unvollständig, wenn sie nicht beinhaltete, dass innerhalb von YHWHs Geschichte mit den Menschen diese auch zueinander in Beziehungen stehen und gerade darin Heil erleben.

Im hebräischen Esther-Buch, das explizit weder von YHWH noch überhaupt von Gott spricht, findet sich einerseits in Est 5,4 ein Akrostichon des Gottesnamens („Wenn es dem König recht ist, dann komme [Y: יבוֹא] der König [H: הַמֶּלֶךְ] mit Haman [W: וְהַמֶּן] heute [H: הַיּוֹם] zum Festmahl, das ich für ihn bereitet habe“), das zumindest möglicherweise intentional ist, und andererseits, und ungleich wichtiger, geht das Buch an verschiedenen Stellen klar von der Geschichtslenkung des Gottes der Juden aus (vgl. bes. Est 4,14 mit der Rede von der Rettung von einem anderen „Ort“, einer in späterer Zeit geläufigen Ersatzbezeichnung für den Gottesnamen, sowie 8,17; 9,1.16-17.22).¹²⁵ Des Weiteren bezieht sich auch das Buch Esther auf verschiedene andere alttestamentliche Texte, an denen der die Geschichte lenkende Gott explizit YHWH genannt wird. In den griechischen Fassungen des Estherbuches wird sodann explizit von Gott oder *kyrios* gesprochen und das Buch (weiter) in die (Heils-) Geschichte Israels eingezeichnet.¹²⁶

Die genannten Bücher oder Buchteile (bei Hiob und der Priesterschrift), die nicht explizit von YHWH sprechen, lassen sich damit ebenso als Teil der Einheit fassen, welche die Beziehungsgeschichte YHWHs mit den Menschen im Besonderen und mit der Schöpfung im Allgemeinen beschreibt.¹²⁷ In ihnen wird aus unterschiedlichen Gründen der Schwerpunkt aber nicht auf das eine Relat, Gott, oder dessen explizite Benennung gelegt – gleichwohl sind sie bezogen auf den „Einen“ (vgl. Hi 23,13; 31,15).¹²⁸

¹²⁵ Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott, 24; M. WITTE, Das Esterbuch, in: J.C. GERTZ (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2016, 482-495, 487f.

¹²⁶ Vgl. insgesamt B. SCHMITZ, „... am Ende ihres Weges *Den* zu schauen, an dem man stirbt, wenn man ihm naht“ (Rainer Maria Rilke). Die Rede von Gott in den Ester-Erzählungen, in: R. EGGER-WENZEL u.a. (Hg.), Weisheit als Lebensgrundlage. FS F.V. Reiterer, DCLS 15, Berlin/Boston 2013, 275-296; B. EGO, Die Theologie der Estererzählung in der Septuaginta. Eine narratologische Annäherung, in: J.M. ROBKER u.a. (Hg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS S. Kreuzer, AOAT 419, Münster 2014, 225-243.

¹²⁷ Damit ist nicht gesagt, dass es nicht auch andere Texte aus der entsprechenden Zeit gibt, die sich ebenfalls mit heute kanonischen Texten in eine sinnvolle Einheit zusammenfügen lassen (wie die unterschiedlichen Kanongestalten zeigen). Es ist „nur“ gesagt, dass das Vorliegende als sinnvolle Einheit lesbar ist.

¹²⁸ Vgl. zu Hiob WITTE, Einheit, 41f.

2.3.4 Zur religionsgeschichtlichen Unterscheidung von Altem und Neuem Testament

Schließlich ist auf den ersten der oben aufgeführten Punkte einzugehen. Der Dual der Testamente war in der Theologiegeschichte der erste Anhaltspunkt, überhaupt verschiedene „Theologien“ verschiedener Textbereiche der Bibel zu unterscheiden.¹²⁹ Sprache, Entstehungszeit und vor allem der Fokus beider Testamente sind unterschiedlich.

Hier lässt sich festhalten, dass a) die alttestamentlichen Texte nicht zwingend aufs Neue Testament oder auf Jesus Christus zielen, sondern gut, und ihrer (Schreiber-)Intention angemessener, aus sich selbst und ihren Zeiten heraus verstanden werden können, und dass b) viele neutestamentliche Stellen alttestamentliche Texte voraussetzen, als „Schrift“, „Schriften“ o.ä. verstehen und davon ausgehen, dass sie ihren Lesern bekannt und für sie von herausragender Bedeutung, um nicht zu sagen: normativ, sind.¹³⁰ Dass *YHWH der Gott Jesu Christi* und damit derjenige ist, der nach neutestamentlichem Zeugnis Jesus von den Toten auferweckt hat, steht für die neutestamentlichen Texte nicht in Frage.¹³¹ Aus christlicher Perspektive kann die oben gemachte Bestimmung der Einheit des Alten Testaments daher auf die Bibel insgesamt ausgeweitet werden: Die Einheit der in vielerlei Hinsicht pluralen Bibel besteht in ihrem

¹²⁹ S.o. mit Anm. 29.

¹³⁰ Vgl. etwa HAHN, *Theologie II*, 38-63; SÖDING, *Einheit*, 337-360; J.C. GERTZ, *Das Alte Testament - Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel*, in: F.W. GRAF/K. WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt 2009, 231-260; FREY, *Qumran*.

¹³¹ Vgl. etwa HAHN, *Theologie II*, 49f.64-87; SÖDING, *Einheit*, 323 *et passim*; F. HARTENSTEIN, *Neutestamentliche Hermeneutik aus alttestamentlicher Sicht. Theologische Anmerkungen zum Entwurf von Ulrich Luz*, in: DERS., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche*, BThSt 165, Göttingen 2016, 105-128, 124: „Ein zentraler sachlicher Gesichtspunkt für das Aufeinanderhinlesen der christlichen Kanontexte ist die schlichte Tatsache, dass der Gott Jesu Christi und der Gott der jüdischen Schrift(en) von den antiken Autoren und dem Gros aller späteren Ausleger als *derselbe* wahrgenommen wurde...“ Der zuletzt wieder von N. SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, MThSt 119 = MJTh 25, Leipzig 2013, 83-119, 111 vertretenen These, die alttestamentlichen Schriften sprächen „von einem anderen Gott“ als die neutestamentlichen, wurde entsprechend zurecht schon verschiedentlich widersprochen. Vgl. nur F. HARTENSTEIN, *Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka*, in: DERS., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche*, BThSt 165, Göttingen 2016, 55-78, bes. 63; A. SCHÜLE, *Das Alte Testament und der verstehende Glaube. Holzwege und Wegmarken in der Debatte um den christlichen Kanon*, KuD 62 (2016) 191-211, bes. 208; M. PIETSCH, *Der fremde Gott. Das Alte Testament und das Wesen des Christentums*, Kul 31 (2016) 3-22, bes. 15. Vgl. auch die einzelnen Beiträge in *EvTh 77/2* (2017).

Bezug zu dem einen und selben Gott, ist mithin durch die *Beziehungsgeschichte* YHWHs bzw. Gottes und der Menschen gegeben.

Aus christlicher Perspektive ist das, was durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung geschehen ist, etwas Grundlegendes, das gedeutet und auf seine Relevanz für die Menschen und letztlich alle Teile der Gottesbeziehung (und daraus folgend der zwischenmenschlichen Relationen und der Selbstbeziehung) neu durchdacht werden muss. Gott ist in seinem Handeln in Jesus Christus *wiedererkennbar* und dieses Handeln kann deshalb auch mithilfe der Traditionen in Worte gefasst und gedeutet werden.¹³² Indem Gott sich auf eine Beziehungsgeschichte in der Zeit einlässt, nimmt er in Kauf, auf die Menschen in ihrer jeweiligen Situation und in ihrem jeweiligen Kenntnisstand einzugehen.

Das Argument für die christlichen Kirchen, auch heute den Kanon aus Altem und Neuem Testament beizubehalten und beide Kanontteile als Einheit zu verstehen, ist daher *mehr* als nur ein Traditionsargument (das Alte Testament ist wichtig, weil sich das Neue auf das Alte Testament bezieht). Es besteht in der Überzeugung (die zugegebenermaßen eine Glaubensüberzeugung ist – freilich eine, die sich auch insofern historisch-deskriptiv nachzeichnen lässt, als sie sich bereits in den biblischen Texten greifen lässt), dass alle diese vielstimmigen Schriften von ein und derselben Person¹³³ handeln, die sich Israel als YHWH bekannt gemacht hat und in Jesus Christus Mensch geworden, gestorben und auferstanden ist, und die auch heute noch ihre Geschichte mit den Menschen weiter führt und zugleich durch diese Schriften handelt, indem sie sie nutzt, um sich weiterhin bekannt zu machen.

Die Rede der *andauernden Beziehungsgeschichte* scheint auch daher gut geeignet, das gleichermaßen kontinuierliche wie diskontinuierliche Nebeneinander beider Kanontteile und der einzelnen Texte darin beschreiben zu können, weil in ihr keine evolutionistischen und teleologischen Nuancen mitschwingen,¹³⁴ die von vornherein eine qualitative Priorisierung des Neuen Testaments beinhalten. Das Alte Testament wird nicht durch das Neue Testament zu einem Teil der christlichen Bibel, sondern durch das Christusereignis.

¹³² Vgl. SCHÜLE, Testament, 204-210.

¹³³ Zur Rede von Gott als Person vgl. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER, Gott, 78 mit Anm. 268; 340-343. Dort auch weitere Literatur zum Thema.

¹³⁴ Solche finden sich etwa bezüglich der alttestamentlichen Texte in J. Jeremias' Rede von der „Geschichte einer wachsenden Gewissheit, wie *recht* von Gott zu reden ist“ (JEREMIAS, Theologie, VI; Herv. hinzugefügt). Ein wertendes Entwicklungsschema scheint bei Jeremias auch dort zu begegnen, wo die „frühen Bemühungen der Weisen“ und die „ältesten schwankhaften“ Erzählungen (aaO., 6) den „reifen und tiefen Gottesaussagen der Spätzeit“ (aaO., 21) entgegengesetzt werden.

3. Fazit

Im Anschluss an das Ausgeführte bietet eine relationale Perspektive folgenden hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis von Pluralität und Einheit der alttestamentlichen Texte:

Die Entstehung der Texte kommt zum einen als menschliches Geschehen in den Blick, dem *Pluralität* in mindestens zweierlei Hinsicht inhärent ist: a) die Pluralität der Vielzahl von Menschen, die an der Textproduktion und der (teilweise produktiven) Textüberlieferung beteiligt waren; diese Pluralität wird durch die Unvollkommenheit menschlichen Verständnisses jeweils noch vergrößert; b) die Pluralität der Situationen in der Geschichte, in denen die Texte entstanden sind. Diese Pluralität ist in den Texten deutlich sichtbar und nicht auf eine Einheit zu reduzieren.

Das heißt aber nicht, dass die *Einheit* in den folgenden Punkten nicht gegeben sein könnte: a) in der Einheit des Gottes, zu dem die Schreiber, Redaktoren, Tradenten und Rezipienten in Relation standen; b) in der Einheit der Geschichte Gottes und der Menschen.

Die Rede von der „Einheit der Bibel“ hat in dieser hier dargestellten relationalen Perspektive *nicht* den Sinn, eine Formel an die Hand zu geben, auf die sich alle biblischen Texte verlustfrei zusammenkürzen ließen, oder einen Grundbestand theologischer Wahrheiten zu behaupten oder festzulegen, der sich in irgendeiner Form in allen biblischen Büchern finden ließe. Sie dient auch *nicht* dazu, im Textbestand der Schriften des Kanons (bzw. der Kanongestalten) Motive oder Merkmale zu identifizieren, die diese Texte von anderen israelitischen, jüdischen, zwischentestamentlichen oder altkirchlichen Texten unterscheidbar machen würden.¹³⁵ Sie bietet aber eine Antwort darauf, warum die biblischen Texte bei aller Pluralität des menschlichen Zeugnisses sinnvoll zusammen gelesen werden können und *gerade in ihrer Vielfalt am besten*

¹³⁵ Vgl. SMEND, Mitte, 71 („Die Mitte des Alten Testaments ist nicht das ganze Alte Testament, sie kann und soll es nicht sein, ein doktrinärer Kanonsbegriff läßt sich von ihr her nicht begründen.“) oder mit Blick aufs Neue Testament M. WOLTER, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: J. BARTON/DERS. (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon, BZNW 118, Berlin/New York 2003, 45–68, 49f. („Umgekehrt werden beim Konzept ‚Mitte der Schrift‘ die Kanongrenzen nach außen hin geöffnet, weil kein theologisches Kriterium denkbar ist, das in eine sachlich begründete Korrelation mit den Kanongrenzen gebracht werden könnte. Jede theologische Aussage, der in dieser Weise einheitsstiftende Funktion innerhalb der Pluralität des neutestamentlichen Kanons zugeschrieben wird, ermöglicht immer auch die theologische Integration der außerkanonischen Schriften, und es gibt dann keinen inhaltlichen Grund, der eine Unterscheidung zwischen kanonischen und nichtkanonischen Schriften rechtfertigte.“).

Zeugnis von dem einen Gott und den Relationen zwischen diesem Gott und den Menschen sein können. In dieser Perspektive erweckt die exegetisch festzustellende Pluralität der biblischen Texte nicht den Anschein von absoluter Beliebigkeit, sondern bildet ein Puzzle von Geschichten und Reden von Gott, der zwar in verschiedenster Weise erscheint, aber wiedererkennbar er selbst ist. Die unterschiedlichen Geschichten und Reden von Gott, den Menschen und ihrer verworrenen Beziehung fügen sich zusammen wie die Blumen zu einem Blumenstrauß: verschieden in Aussehen und Herkunft, organisch nicht ohne Fehler, mit verschiedener Bedeutung einzelner Elemente und Kombinationen und zugleich als Einheit verständlich.¹³⁶

Die Pluralität der Einzeltexte ist in der Exegese zu beschreiben und festzuhalten, um a) den *Einzeltexten* gerecht zu werden genauso wie b) der Vielfalt der Menschen und der Dynamik der Beziehungsgeschichte, die durchaus verschlungen und verworren sein mag, nach christlicher Hoffnung aber letztlich wieder in die Gemeinschaft mit Gott führt. Schließlich leistet die Exegese hierdurch c) die notwendige Infragestellung gewohnter Auslegungstraditionen und bildet damit ein unverzichtbares kritisches Korrektiv auch für die Dogmatik und Ethik.

Die im beschriebenen Sinne verstandene *Einheit der Schrift* kann von der Dogmatik und Ethik expliziert werden, ohne dass damit den Texten etwas gänzlich Fremdes hinzugefügt würde. Dogmatik und Ethik werden dabei aber der Vielfalt der Gott-Menschen-Relation umso besser gerecht, je mehr sie die Pluralität der Aussagen aufzunehmen und die Spannungen auch in der Gesamtdarstellung zu wahren vermögen.

¹³⁶ Wie jede Metapher hat auch diese ihre Grenzen. Sie erschließt aber so viele Aspekte, dass diese Grenzen eher weit erscheinen.