

Ute E. Eisen / Christl M. Maier (Hg.)

Erhard S. Gerstenberger:

Die Hebräische Bibel als Buch der Befreiung

Ausgewählte Aufsätze

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-9814298-5-5

URL: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2012/8601/>

Bildrechte Portraitfoto Umschlag:
Richard Stephan Fotografie · www.stephan-fotografie.de

Umschlaggestaltung: Harald Schätzlein · ultraviolett.de

Inhaltsverzeichnis

Eisen, Ute E. / Maier, Christl M.: Erhard S. Gerstenberger zwischen Favela und theologischer Fakultät	1
--	----------

Hermeneutik und Theologien der Hebräischen Bibel

Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese	18
Canon Criticism and the Meaning of „Sitz im Leben“	32
Befreiungstheologien im Wandel. Das alttestamentliche Zeugnis und der Weg lateinamerikanischer Christen nach der „Wende“	45
Andere Sitten - andere Götter	67
Weiblich von Gott reden?	83
The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh.....	100
Der befreiende Gott. Zum Standort lateinamerikanischer Theologie	112
Conflicting Theologies in the Old Testament.....	135
Contextual Theologies in the Old Testament?	151
Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?	165
Pluralism in Theology? An Old Testament Inquiry Part I - Sojourners We Are: Social Rootings of Biblical Witnesses.....	179
Pluralism in Theology? An Old Testament Inquiry Part II - That All May Become One: Global Responsibility in Christian Thinking	189

Prophetische Literatur

The Woe-Oracles of the Prophets.....	202
Jeremiah's Complaints. Observations on Jer 15,20-21	218
Ausblick	235
Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced Are They?	261
Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?	280
Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie	298

Psalmen- und Ritualforschung

Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten	309
Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult.....	332
Der Psalter als Buch und als Sammlung	348
'Warum hast du mich verlassen?' Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament.....	360
“World Dominion” in Yahweh Kingship Psalms: Down to the Roots of Globalizing Concepts and Strategies	376
Psalmen und Ritualpraxis	396
Social Sciences and Form-Criticism: Towards the Generative Force of Life-Settings.....	415
Theologies in the Book of Psalms	432
Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte - Frauen in altisraelitischen Ritualen	456

Rechts- und Sozialgeschichte

'Apodiktisches' Recht - 'Todes' Recht?.....	477
'...He/They Shall Be Put to Death': Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law	492
Der biblische Ursprung der Erlassjahr-Idee.....	512
In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung? Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen	520
Ausgerechnet die Perser! Die Perserkönige: Mäzene Israels im Alten Iran	527
Israel's Religious History: The Persian Period	534

Aktualisierungen exegetischer Forschung

Os sofrimentos do homem no antigo Israel e hoje	542
Versöhnung mit der Natur? Anfragen an gottesdienstliche Texte des Alten Testaments (Ps 8 und 104).....	557
Warum und wie predigen wir das Alte Testament?	567
Lieder von Freiheit und Leben. Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas	581

„Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Vom Sinn und Mißbrauch
der 'Herrschaftsformel' 588

Homosexualität im Alten Testament, Geschichte und Bewertungen 605

Forschungsgeschichtliches und Autobiographisches

Einleitung in Meilensteine der Bibelforschung 641

Vom Sitz im Leben zur Sozialgeschichte der Bibel: Hermann Gunkel, ein
zeitgebundener Visionär. Was macht seine Exegese heute noch aktuell? . 672

Erhard S. Gerstenberger..... 687

Erhard S. Gerstenberger – Bibliographie 1961-2012..... 700

Erhard S. Gerstenberger zwischen Favela und theologischer Fakultät

Ute E. Eisen / Christl M. Maier

Erhard S. Gerstenberger zwischen Favela und theologischer Fakultät

Ute E. Eisen / Christl M. Maier

JHWH sagte: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten sehr wohl bemerkt. Ich habe gehört, wie sie vor ihren Peinigern aufschrien. Ich kenne ihre Schmerzen. Deshalb bin ich heruntergekommen. Ich will sie aus der Gewalt Ägyptens retten, ich will sie aus diesem Staat hier hinausbringen in ein gutes und weites Land“

Exodus 3,7f

Von der Bibel zum Leben, vom Leben zur Bibel.

Carlos Mesters

Die Zusammenstellung ausgewählter Aufsätze von Erhard S. Gerstenberger will einen ungewöhnlichen Wissenschaftler einer breiteren Öffentlichkeit bekannt machen. Er hat auf drei Kontinenten gelebt und gelehrt und seine vielfältigen Erfahrungen sind explizit in seine Forschungen eingeflossen. Die in diesem Band versammelten Beiträge sind nur ein schmaler Ausschnitt aus seinem umfangreichen Werk. Die Auswahl verfolgt das Ziel, exemplarisch die Hermeneutik und Bibelauslegung Erhard Gerstenbergers aus fünf Jahrzehnten zu dokumentieren. Eine Übersicht über das Gesamtwerk bietet die Bibliographie am Ende des Bandes. Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die hier versammelten kürzeren Studien, deren Themen Gerstenberger ausführlich in Monographien behandelt, in einer von ihm beabsichtigten Aktualisierung auf ein breites Publikum zielen.

In dieser Einführung beginnen wir mit den wichtigsten Stationen seines Lebens, die wir als hermeneutischen Schlüssel zu Gerstenbergers wissenschaftlichem Arbeiten ansehen (1.). Sein Œuvre haben wir in sechs Kategorien eingeteilt: Hermeneutik und Theologien der Hebräischen Bibel (2.), Prophetische Literatur (3.), Psalmen- und Ritualforschung (4.), Sozial- und Rechtsgeschichte Israels (5.), Aktualisierungen exegetischer Forschung (6.) und schließlich Forschungsgeschichtliches und Autobiographisches (7.). Diese Kategorien benennen wichtige Forschungsinteressen und -schwerpunkte Gerstenbergers, aber die jeweils zugeordneten Beiträge tangieren vielfach auch Bereiche der anderen Kategorien. Vor allem wollen wir mit unserer Auswahl und Einführung zur Lektüre einladen.

1. Ein Leben zwischen Favela und theologischer Fakultät

Die Vita des nunmehr achtzigjährigen Erhard S. Gerstenberger ist nicht typisch für einen Professor für Altes Testament in Deutschland. Die Welt des

am 20. Juni 1932 geborenen Jungen war zunächst bestimmt durch die winzige Dachwohnung, in der die Familie mit zwei Söhnen lebte, und die lange und schwere Krankheit des Vaters, der 1948 an den Folgen einer Tuberkulose starb, die er sich durch seine harte Arbeit in der Zeche zugezogen hatte. Hinzu kam die prägende Erfahrung im Jungvolk des nationalsozialistischen Deutschlands. Erst nach 1945 erkannte der nunmehr Dreizehnjährige die Verirrungen und Verbrechen des Nationalsozialismus. In diese Zeit fallen auch die ersten Erfahrungen mit Kirche. Ein Presbyter der Kirchengemeinde Hohenemmerich hatte ihn 1946 für den CVJM gewinnen können. Durch die Weisheit seiner Eltern, die ihn das Abitur machen ließen, konnte er sich für ein Studium der Evangelischen Theologie entscheiden. Dieses absolvierte er an den Universitäten Marburg, Tübingen und Bonn sowie an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal, wo er von 1957-1959 sowohl Vikar als auch wissenschaftlicher Assistent bei Hans Walter Wolff war und unter dessen Ägide er seine Dissertation zum apodiktischen Recht und später seine Habilitation zu den Psalmen verfasste. Diese Stationen machten ihn mit der deutschen akademischen Theologie jener Zeit vertraut. 1959 erfolgte sein erster großer „Paradigmenwechsel“, wie er es in seiner autobiographischen Skizze „Erhard S. Gerstenberger (1932)“ von 2007 nennt, er überquerte mit der „Hanseatic“ den Atlantik, um ein einjähriges Stipendium des Weltkirchrates an der Yale Divinity School in New Haven, Connecticut, wahrzunehmen, aus dem fünf Jahre des Lernens und Lehrens auf dem nordamerikanischen Kontinent wurden. Dieser neue Kontext weitete seinen Horizont. Er betont, dass er mit dem US-amerikanischen Pragmatismus, der Wertschätzung anderer Kulturen und Religionen, mit einer Öffnung hin zu säkularen Wissenschaften, der „Gott-ist-tot“-Debatte sowie der „black theology“ und der „red men’s power“-Bewegung bekannt und vertraut wurde. Dies alles wirkte sich immens auf seine weitere wissenschaftliche Tätigkeit aus, die stets vom Blick nicht nur auf die Welt der Bibel, sondern auch auf die Erfahrungswelt der Interpretinnen und Interpreten sowie deren Lebenskontext geprägt war. Als er nach Deutschland zurückkam, trat er ein Pfarramt in der Gemeinde Essen-Frohnhausen an. Ihm verdankte er wichtige Erfahrungen mit deutscher gemeindlicher Wirklichkeit. Es zog ihn aber in die wissenschaftliche Tätigkeit zurück und er habilitierte sich in der Zeit von 1969-1971 an der Universität Heidelberg. Vier Jahre nach Rückkehr in den Gemeindedienst wechselte er 1975 mit seiner Frau Rita und den beiden in dieser Zeit geborenen Söhnen erneut den Kontinent, um, wie er schreibt, der „deutschen Enge“ zu entkommen. Das Ziel war Südamerika, wo er die Stelle eines Dozenten für Altes Testament an der Hochschule der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil in São Leopoldo, Rio Grande do Sul, antrat. Dies war der zweite große Paradigmenwechsel und hier kam auch noch eine Tochter zur Welt.

Die Eindrücke, die Brasilien bei ihm auslösten, waren tiefgreifender als alle bisherigen Umbrüche: Er lernte die politische Situation von Menschen kennen, die unter einer Militärdiktatur litten und zugleich in großer Armut lebten, und mit ihr die Befreiungstheologie aus unmittelbarer Anschauung. Er beschreibt sie als eine Theologie, die vom „Volk“ aus denkt und dabei die Armut der Menschen und die erlittene Gewalt in der ausklingenden Militärdiktatur Brasiliens ernstnimmt. So arbeiteten die Studierenden der Hochschule auch in den Favelas, mit Landlosen und Straßenkindern. In einem Seminar lernte Erhard Gerstenberger überdies den Ort und die neue Perspektive der feministischen Bibelauslegung kennen. In diesen Situationen wurde ihm deutlich, dass Exegese, Theologie und Predigt eingebettet sein müssen in die sozialen Wirklichkeiten der Gegenwart. Das ist gemeint, wenn Gerstenberger vom „Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese“ (1985) spricht.

1981 wurde Erhard Gerstenberger an die Universität Gießen und bald darauf 1985 an die Universität Marburg berufen, wo er bis zu seiner Emeritierung 1997 lehrte. In den Lehrveranstaltungen ist ihm stets wichtig gewesen, dass die Studierenden ihren eigenen Horizont reflektieren und ihre Fragen an die biblischen Texte stellen. Ausdrücklich hat er Frauen im Studium und in der Promotionsphase gefördert. Als einer der ersten nimmt er Inhalte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der feministischen Theologie in seine Lehre auf. Lehraufträge an beiden Universitäten nimmt der vitale Erhard Gerstenberger bis zum heutigen Tag in großer Intensität wahr. Und außerhalb der regulären Lehrveranstaltungen der inzwischen modularisierten Studiengänge initiiert er freie Lektürekreise, welche die Studierenden weitgehend selbst organisieren und denen er sich als Gesprächspartner zur Verfügung stellt. Seit seiner Emeritierung hat er erneut das Studium der Altorientalistik aufgenommen, das er während seiner Studienzeit in den USA begonnen, aber aus Krankheitsgründen nicht fortführen konnte, und das er bald mit einer Doktorarbeit zur „Dynamik des Lobens in der sumerischen Hymnenliteratur“ abzuschließen gedenkt. Seit 1997 besucht er jeden Herbst das *Annual Meeting der Society of Biblical Literature* und verbindet dies stets mit Vortragsreisen durch die USA. Erhard Gerstenberger ist in seiner Generation einer der wenigen deutschen Alttestamentler, deren Arbeiten weltweit rezipiert und diskutiert werden.

2. Hermeneutik und Theologien der Hebräischen Bibel

Unsere Zusammenstellung wichtiger Studien Erhard Gerstenbergers setzt mit solchen zu Hermeneutik und Theologie ein, weil es ihm jenseits aller exegetischen Einzeluntersuchungen stets um das Ganze geht, um ein grundsätzliches Verständnis alttestamentlicher Traditionen und eine herme-

neutische Perspektive, die die Bedeutung der Bibel für Christinnen und Christen heute herausarbeitet. Die Frage der Kontextualität der biblischen Texte entspricht ganz und gar den Konventionen der Exegese seit der Aufklärung. Diese aber auch radikal mit der Frage nach der Kontextualität der Exegetinnen und Exegeten zu verbinden, ist das besondere Anliegen Erhard Gerstenbergers.

Seine Beiträge zu Hermeneutik und Theologie der Hebräischen Bibel sind geprägt von zwei Grundeinsichten. Einerseits verweist er immer wieder auf die historischen und sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der einzelnen biblischen Schriften und damit auf die Partikularität und historische Bedingtheit ihrer Aussagen. Andererseits arbeitet er die Verbindungen zu den Nachbarvölkern, ihren Kulturen und religiösen Überzeugungen heraus und zeichnet so die verschiedenen historischen Gestalten der Größe „Israel“ in die bewegte Geschichte Syrien-Palästinas ein. Dabei nimmt er ausdrücklich auf die Religionsgeschichte Syrien-Palästinas Bezug. So beispielsweise im Aufsatz „Conflicting Theologies in the Old Testament“ (2000), in dem er die unterschiedlichen soziologischen und historischen Ebenen des alttestamentlichen Gottesverständnisses skizziert, die in vielen anderen Studien näher beleuchtet werden: die Familienreligion der Großfamilie bzw. Sippe, Rituale und Kulte der dörflichen Wohngemeinschaften, die Kultausübung des vorstaatlichen Stammesverbandes und die auf das Königshaus zentrierten Reichstheologien in Israel und Juda. Gerstenberger behandelt in seinen Aufsätzen immer wieder die Vielzahl von Gottheiten in Israel in vorexilischer Zeit und die Rituale verschiedener Gruppen; er thematisiert die Verwerfungen durch Krieg, Deportationen und Exilierung sowie die Herausbildung eines monotheistischen Glaubens und exklusiven Gottesbezugs in exilisch-nachexilischer Zeit, einer Zeit wechselnder politischer Herrschaft über Juda. Das bedeutet, dass er das Gottesverständnis Israels, genauer die unterschiedlichen Aussagen zum Gottesverhältnis der eben genannten Gruppen, als grundlegend für die Theologie der jeweiligen biblischen Schrift versteht. Die soziale, ökonomische und politische Realität bestimmt damit die Formulierung auch des Glaubens und die Art und Weise der Gottesverehrung. Auf Grundlage dieser Differenzierung unterschiedlicher Entwürfe von Welt- und Gottesverständnis stellt Gerstenberger die einleuchtende These auf, dass es *die* Theologie des Alten Testaments nicht gebe. Vielmehr könne nur von Theologien – im Plural – gesprochen werden, die neben- und teilweise gegeneinander entstanden seien. Diese These wird im Aufsatz „Contextual Theologies in the Old Testament?“ (2000) in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschungsgeschichte erläutert.

Schon seit Mitte der 1980er Jahre hat Gerstenberger diese beiden Grundeinsichten in Aufsätzen wie dem vom „Realitätsbezug alttestamentlicher

Exegese“ (1985) entfaltet. Seine Monographie mit dem programmatischen Titel *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens* (2001), fasst diese Studien zusammen und behandelt chronologisch geordnet die Theologien der verschiedenen Gruppen Israels. Im Gegensatz zu anderen Gesamtdarstellungen der alttestamentlichen Theologie sucht Gerstenberger gerade keinen roten Faden, keine „Mitte des Alten Testaments“, sondern charakterisiert den Gott Israels als veränderlich und die in den Texten greifbaren Gottesbilder als kontextuell. Das kommt noch einmal im Aufsatz „Pluralism in Old Testament Theology?“ (2005) zum Ausdruck, wobei der als Frage formulierte Titel rhetorisch zu verstehen ist und zugleich Gerstenbergers pointierte These festhält. Die Betonung der Vielfalt und Vielschichtigkeit alttestamentlicher Gottesaussagen begründet Gerstenbergers Absage an eine kanonische Theologie – in „Canon Criticism and the Meaning of ‚Sitz im Leben‘“ (1988) –, welche die Schriftensammlung einer bestimmten Zeit zur theologischen Norm erhebt und die Situationsgebundenheit sowohl antiker Verfasserkreise als auch der damaligen wie heutigen Leserschaft zu überwinden sucht.

Ganz im Duktus der neueren religionsgeschichtlichen Forschung zur Hebräischen Bibel ist das Wort Synkretismus für Erhard Gerstenberger kein Schimpfwort, sondern es bringt für ihn den kontextuellen und integrativen Charakter der verschiedenen Gottesbilder und Rituale auf den Punkt. So kann er auch das Erbe der altorientalischen Göttinnen für manche Glaubensstraditionen Israels wertschätzen und er versucht, dieses Erbe ausdrücklich für die heutige Rede von Gott fruchtbar zu machen, etwa in der Studie „The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh“ (1997). Darin wendet er sich gegen eine Dichotomie zwischen männlichem und weiblichem Gottesbild und plädiert für eine Wahrnehmung verschiedener Rollen und Charakterisierungen Gottes in der Hebräischen Bibel, die Geschlechtergrenzen transzendiert und patriarchales Denken in der Antike und heute sichtbar macht.

Dieses Aufdecken und Wertschätzen weiblich konnotierter Gottesbilder, die freilich nicht zu einer Verabsolutierung gegenüber den weit häufigeren Darstellungen Gottes in männlicher Charakterisierung und Rollenzuschreibung führen, erweist Gerstenberger als einen der wenigen Exegeten seiner Generation, der feministische Fragestellungen nicht in Bausch und Bogen ablehnt. Im Gegenteil, sein aus einer Vorlesung entstandenes Buch *Jahwe – ein patriarchaler Gott?* (1988) ist ein Meilenstein früherer feministischer Forschung. Mit diesem kleinen, aber gehaltvollen Band ragt Gerstenberger aus der Mehrheit deutschsprachiger Alttestamentler heraus, insofern er die Rede von JHWH, dem Vater und Gott der Väter, Stammeskrieger und Patriarchen, mit den ebenso greifbaren Traditionen der Göttinnen zu kontrastieren ver-

sucht. Er bleibt jedoch nicht bei seiner frühen These stehen, sondern nimmt aktiv teil am Diskurs feministischer Theologie der 1980er und 1990er Jahre: Er führt Lehrveranstaltungen in Marburg zu feministischen und befreiungstheologischen Themen durch und hält zahlreiche Vorträge in Hessen, Württemberg, im Rheinland, in den USA und an vielen anderen Orten. Dass sich die Perspektiven durch Theoriebildung und Differenzierung der Fragestellungen weiter entwickeln, spiegeln u.a. die Titel seiner Aufsätze: Formulierte er 1995 die Frage „Weiblich von Gott reden?“ so heißt es 2000 „Kann man die Bibel feministisch lesen?“ Beide Fragen beantwortet Gerstenberger mit einem eindeutigen und auf weitere Analysen drängenden „Ja“. Er versteht die feministische Auslegung als eine befreiungstheologische Perspektive, die mit ihrer kritischen Sicht auf bisherige Auslegung für die Gemeinschaft der heutigen theologischen Lehrerinnen und Lehrer bedeutsam erscheint: „Feministische Theologien (aber auch die Theologien anderer Menschen, besonders von ausgegrenzten Randgruppen und unterdrückten Völkern) machen uns darauf aufmerksam, daß die Zeit der männlichen, bürgerlichen, weißen, westlichen usw. Richtlinienkompetenzen in Sachen Bibellektüre und theologischer Systembildung endgültig vorbei sind. ... Alle partikularen Theologien dieser Welt tragen etwas an sich vom Glanz der Ewigkeit und der Transzendenz Gottes, die uns an sich in unseren kontextuell begrenzten Verhältnissen unrealisierbar sind“ (Kann man die Bibel feministisch lesen?, 176).

Neben feministischen Fragestellungen bringt Erhard Gerstenberger immer wieder die Perspektive lateinamerikanischer Befreiungstheologien ein. Die biographische Prägung durch seine langjährige Arbeit in Brasilien und in den USA wird hier konstitutiv für seinen hermeneutischen Zugang zu den Texten und seine Theologie. Auch in dieser Hinsicht erweist er sich als eigenständiger und eigenwilliger deutscher Exeget, der die Grenzen von Kontinenten und Sprachen zu überwinden vermag. Die Aufsätze „Befreiungstheologien im Wandel“ (1994) und „Der befreiende Gott“ (1997) dokumentieren diese Grenzübergänge. Im erstgenannten führt Gerstenberger das Gespräch mit lateinamerikanischen Kollegen und Kolleginnen fort, die nach dem Ende des Kalten Krieges und nach der politischen Wende 1989/90 eine Veränderung der befreiungstheologischen Arbeit in den Basisgemeinden fordern. In den Überlieferungen von Exodus (Ex 1-15; Ps 78, 105, 106, 136) und neuem Exodus (Jes 40-55; 60-62) findet er Erfahrungen vom befreienden Gott gespiegelt, die für die alttestamentliche Theologie grundlegend sind, aber auch auf die Hierarchien von sog. Erster und sog. Dritter Welt hin deutbar sind und damit die Theologische Wissenschaft Mitteleuropas herausfordern. Im Beitrag „Andere Sitten – andere Götter“ (1994) entlarvt Gerstenberger die alttestamentliche Polemik gegen andere altorientalische Gottheiten mit Blick

auf die soziale Situation der Trägerkreise und sieht in dieser Dekonstruktion angstbesetzter Abgrenzungen ein Modell für den interreligiösen Dialog heute.

3. Prophetische Literatur

In der Forschung zur alttestamentlichen Prophetie setzt Erhard Gerstenberger einige wichtige Wegmarken durch seine formgeschichtliche Arbeit und eine spektakuläre, zwei Auflagen integrierende Übersetzung des Grundlagenwerks des US-amerikanischen Alttestamentlers Joseph Blenkinsopp. Der bereits 1962 erschienene Aufsatz „The Woe-Oracles of the Prophets“ thematisiert die Aufnahme von Redeformen der Totenklage in prophetische Schriften und deren Funktion für den ‚Sitz im (prophetischen) Buch‘. Im Aufsatz „Jeremiah’s Complaints“ (1963) argumentiert Gerstenberger, dass die sog. Konfession Jer 15,10-21 Teil einer sukzessive entstandenen prophetischen Liturgie sei, die unter Verwendung eines Klagepsalms des Einzelnen sowie Elementen der Klage des Volkes und prophetischer Redeformen die Exilserfahrung für einen weiteren Adressatenkreis bearbeite. Gerstenberger erweist sich mit beiden Aufsätzen als ein Vertreter formgeschichtlicher Analyse, die mit Hermann Gunkels Forderung, den ‚Sitz im Leben‘ zu bestimmen, ernst macht, aber diesen ‚Sitz im Leben‘ nicht in den Ursprüngen der Überlieferungsbildung sucht, sondern in der Situation derer, welche die Texte in größere Zusammenhänge integrierten und redaktionell bearbeiteten. Ziel der Auslegung ist für Gerstenberger, die Situation der Leserinnen und Leser in exilischer und nachexilischer Zeit zu erfassen und damit den Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese aufzudecken.

Gerstenbergers Position zur bisherigen Prophetenexegese aber wird am deutlichsten in seinem „Ausblick“ (1998) zu der von ihm übersetzten Geschichte der Prophetie Joseph Blenkinsopps. Er hat die Übersetzung dieses Werks vorangetrieben, weil Blenkinsopp ein Gegengewicht zur deutschsprachigen Prophetenforschung bietet, die im Gefolge Gerhard von Rads die *ipssissima vox* herausragender Einzelgestalten und eine Wort-Gottes-Theologie erarbeitete. Mit Blenkinsopp dekonstruiert Gerstenberger das Bild von der genialen Einzelpersönlichkeit des Propheten. Über Blenkinsopp hinaus betont er zusammen mit Robert R. Wilson die Bedeutung der prophetischen Trägerkreise sowie der nachexilischen Gemeinde für die Textproduktion und die Entwicklung der sog. Schriftprophetie. So stellt seines Erachtens die vor allem im Jeremiabuch zu Tage tretende Vorstellung einer Sukzession von Propheten nach dem Vorbild des Mose eine Rückprojektion exilisch-deuteronomistischer Kreise dar.

Die Studie „Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie“ (2006) zeigt diese Stilisierung der Propheten – Männer *und* Frauen – als Vorläufer der Schriftgelehrten auf. Das Welt- und Gottesverständnis der nachexilischen Tradentengruppen hat Gerstenberger zufolge die Charakterisierung der Propheten und die Überlieferung ihrer vermeintlich authentischen Worte viel stärker geprägt als die bisherige Forschung für möglich erachtete. Er hält auch fest, dass sich die Prophetengestalten der Hebräischen Bibel einordnen lassen in verschiedene Stränge der altorientalischen Prophetie, die Mantik, Kultbescheide, Heilungswunder, Heilszusage und Gesellschaftskritik umfasst. Trotz aller Vergleichbarkeit betont Gerstenberger jedoch, dass gerade auch für die Prophetie die Erforschung der sozialen Milieus der exilischen und nachexilischen Tradentengruppen intensiviert werden müsse. Damit mahnt er nicht weniger als einen Paradigmenwechsel in der deutschsprachigen Prophetenforschung an. Diese veränderte Perspektive auf die Prophetie entfaltet er selbst anhand des gemeindeorientierten Prophetenbilds der Chronik im Aufsatz „Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?“ (2004) und in der Studie „Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced are They?“ (2003). In letzterer vertritt er die These, die anhand der eingestreuten Psalmen und weiterer liturgischer Passagen erkennbare Stilisierung des Zwölfprophetenbuches weise auf den nachexilischen Gottesdienst als ‚Sitz im Leben‘ dieser schriftprophetischen Sammlung hin. Dass er die israelitische Gemeinschaft zur Zeit persischer Vorherrschaft ausführlich studiert hat, zeigt sein Lehrbuch *Israel in der Perserzeit, 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, das 2005 in der Reihe *Biblische Enzyklopädie* erschien. Dieses Werk vergleicht das biblische Bild des Gemeinwesens mit einer behutsam vorgenommenen Rekonstruktion der Geschichte Judas und der Diaspora in Babylonien sowie Ägypten und skizziert eindrücklich die in dieser Zeit entstandenen Literaturwerke und Redaktionen hebräischer Schriften. Auch fasst es Gerstenbergers Überlegungen zur Entwicklung des Monotheismus und mögliche Parallelen aus der persischen Religionsgeschichte zusammen.

4. Psalmen- und Ritualforschung

Der dritte Bereich, in dem Erhard Gerstenberger eine ganz dezidiert eigene Position vertritt, ist die Erforschung der Psalmen als Texte des Kultus. Auch hier ist sein Ausgangspunkt die formgeschichtliche Analyse, mit deren Hilfe er Bitritual und Klagelied bereits in seiner Heidelberger Habilitationsschrift (1970) untersuchte. Sein zweibändiger, nur auf Englisch erschienener Kommentar zu Psalmen und Klageliedern in der Reihe *The Forms of the Old Testament Literature* (1988 und 2001) zielt auf die Verbindung von Form

und situativem Kontext des jeweiligen Gebets in einer Neufassung des von Gunkel angeregten Gedankens des ‚Sitzes im Leben‘.

In seinem Aufsatz „Social Sciences and Form-Criticism: Towards the Generative Force of Life-Settings“ (2003) skizziert Gerstenberger die geistesgeschichtlichen Strömungen und Grundannahmen Hermann Gunkels und Sigmund Mowinckels und zeichnet seine eigene Forschung in Zusammenhang mit den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts ein: Demnach erlauben die Ergebnisse ethnologischer und sozialanthropologischer Forschungen vertiefte Einsichten in den kommunalen Charakter von Heilungs- und Klageritualen. Sie zeigen, dass die Klage- und Dankpsalmen nicht Gebete besonders begabter Dichter sind, sondern Ritualtexte, die am Heiligtum verwendet wurden, um die Situation Einzelner zu beklagen, vor die Gottheit zu bringen, diese zu heilen oder zu rehabilitieren. Was in dieser Studie thetisch vorgestellt wird, erläutert der Aufsatz „Psalmen und Ritualpraxis“ (2003) anhand von Psalmen und im Blick auf die Kontexte Hauskult und Gemeindegottesdienst. Er behandelt analoge Phänomene wie die Studie „Theologies in the Book of Psalms“ (2005), die aus dieser Kontextualisierung der Psalmen mit Blick auf die in ihnen zutage tretenden Gottesbilder des persönlichen Gottes, der Haus- und Familiengottheit und der Ortsgottheit auswertet. Dabei wird einmal mehr deutlich, wie die nachexilische Situation der um den Tempel als einzigem Heiligtum versammelten Gemeinschaft die Gesamtdeutung des Psalters prägt.

Der Beitrag von Frauen zur Haus-, Familien- und Ortsreligion ist Gegenstand zweier eindrücklicher Studien, in denen Gerstenberger verstreute alttestamentliche Überlieferungen zu einem schlüssigen Bild religionsgeschichtlicher Phänomene vereint: In der Studie „Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult“ (1994) greift Gerstenberger auf archäologische Funde zurück, die auf Kulte im Haus verweisen. Mit Blick auf Psalmen, die Gebete von Frauen und Männern überliefern, stellt er die These auf, dass Frauen in allen das Haus und die Familie betreffenden Ritualen eine herausragende Rolle spielten. Die Studie „Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte – Frauen in altisraelitischen Ritualen“ (2006) weist die Beteiligung von Frauen bei Heilungsritualen und Exorzismen nach und diskutiert die Bedeutung solcher Rituale für den Lebenszyklus von Frauen und für die Familien- und Ortsreligion. Die Daten der Publikation beider Studien belegen, dass Erhard Gerstenberger das Geschlechterverhältnis kontinuierlich im Blick behält und gegen die herrschende Vorstellung einer rein von Männern geleiteten israelitischen Kultpraxis argumentiert, indem er die religiöse Praxis zu Recht nicht nur auf das Hauptheiligtum beschränkt versteht.

Dass die Orientierung an Fragen der Gerechtigkeit und das Interesse an lateinamerikanischer Befreiungstheologie Gerstenbergers Forschungen auch zu den Psalmen durchdringt, und das noch bevor er seine Hermeneutik umfänglich formuliert hat, zeigt bereits der frühe Aufsatz „Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten“ (1983). Er interpretiert Ps 12 als Lied, das die sozialen Unterschiede in der Landbevölkerung spiegelt und JHWH als den Gott der Unterdrückten vorstellt. Ein gutes Jahrzehnt später behandelt Gerstenberger die Frage nach dem Zusammenhang von individueller und gesellschaftlicher Gerechtigkeit anhand von Passagen aus Psalter und Hiobbuch in dem Beitrag „Warum hast du mich verlassen? Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament“ (1994). Er weist auf, wie der Schrei des Einzelnen nach Gerechtigkeit in den Glauben der Familiengruppe eingebunden ist und wie sich seine Funktion in der Großgruppe der nachexilischen Zeit verändert, ohne dass die Suche nach der Gerechtigkeit aufgegeben wird.

Aufgrund der Zuordnung von Einzelsalmen zu spezifischen Kultvorgängen und Ebenen der Religionsausübung wird deutlich, dass Gerstenberger die späteren Bearbeitungen der Psalmen und ihre kanonische Endgestalt nicht mit demselben Interesse verfolgt wie es die Psalmenforschung der letzten beiden Jahrzehnte tut. In seinem Aufsatz „Der Psalter als Buch und als Sammlung“ (1994) setzt er sich kritisch mit neueren Studien auseinander, welche literarische Bezüge zwischen Psalmen sowie theologische Konzepte von Psalmgruppen oder sogar den gesamten Psalter untersuchen. Gegen diese Tendenz zur Theologisierung des Psalters insistiert Gerstenberger auf der sozialgeschichtlichen und kontextuellen Auslegung von Einzelsalmen, die er als je zu deutende und auf neue Situationen hin aktualisierbare Einzeltexte versteht. Trotz dieser Perspektive findet sich eine Studie – „World Dominion in Yahweh Kingship Psalms“ (2001) –, in der Gerstenberger die JHWH-Königspsalmen 47 und 93-100 als Sammlung in den Blick nimmt. Vor dem Hintergrund der sumerischen, assyrischen, babylonischen und persischen Weltreichsvorstellungen legt er die Gruppe der JHWH-Königspsalmen als Produkt der nachexilischen Gemeinschaft in Juda aus, die sich selbst als gleichrangiges Mitglied einer von JHWH regierten Welt versteht und ein implizites Gegenmodell zur politischen Vorherrschaft des Perserreiches formuliert.

5. Rechts- und Sozialgeschichte

Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit Gerstenbergers ist seine Dissertation *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“* (1961/1965). Mit dieser ersten Forschungsarbeit erschüttert er bereits mutig gängige Forschungsparadigmen, insbesondere Albrecht Alts Rede vom „apodiktischen“

Recht sowie dessen These von der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit israelitischen Rechts im Alten Orient. Gerstenberger stellt nicht nur die Begrifflichkeit der Apodiktik, einer Terminologie die in rechtswissenschaftlichen Diskursen nirgendwo vorkommt, in Frage, sondern zieht insgesamt in Zweifel, dass es sich bei den so bezeichneten Jahwegeboten überhaupt um eine Form von Rechtssätzen handelt, die Verfahren in den Ortsgemeinden zugrunde liegen könnten. Sein Beitrag „Apodiktisches‘ Recht – ‚Todes‘Recht?“ (1993) ist die Kurzfassung der Dissertationsthese, derzufolge die Prohibitive, die Dekaloge und die *môt-jumât*-Sätze Lebensregeln für die Mitglieder der Kultgemeinde, keine Rechtssätze, darstellen. Gerstenberger nennt solche Anordnungen vielmehr – gut protestantisch – „Katechismen“ und sieht deren ‚Sitz im Leben‘ analog zu weisheitlichen Mahnungen im Sippenethos. Seine These zum ‚Todesrecht‘ vertieft er im Beitrag „...He/they Shall be Put to Death‘: Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law“ (1995).

Aus diesen Forschungen ist eine der wichtigsten methodologischen Einsichten Erhard Gerstenbergers erwachsen: die formgeschichtliche Analyse hebräischer Bibeltex-te. Im Anschluss an Hermann Gunkel ist damit die Bestimmung des ‚Sitzes im Leben‘ der Gattungen verbunden, die Gerstenberger zur sozialgeschichtlichen Analyse ausweitet, welche die Mehrheit seiner wissenschaftlichen Beiträge wie ein roter Faden durchzieht. Hinter Bibeltex-ten stehen nicht Einzelpersonlichkeiten, sondern religiöse Gemeinschaften, die sich zur Bewältigung der verschiedensten und sich wandelnden Lebensvollzügen vorgegebener Gattungen bedienen, um ihre Lebenswelt theologisch, kultisch und sozialetisch zu bewältigen. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Gerstenbergers Kommentar zum Buch *Leviticus* (1993) sowie seine beiden jüngsten Monographien zu den *Theologien im Alten Testament* und zu *Israel in der Perserzeit* ausgeprägt von sozialgeschichtlichen Fragen bestimmt sind. Exemplarisch für seine Einzelstudien zur Sozialgeschichte sind sein Aufsatz „Der biblische Ursprung der Erlaßjahr-Idee“ (2000), den er als Beitrag zu einer Tagung „Kampagne Erlassjahr 2000“ verfasst hat. Ausgehend von der in den 1980er Jahren entstandenen Idee, einen Schuldenerlass für die ärmsten Länder der Erde zu erwirken, stellt er Texte zu Befreiung aus Schuldklaverei (Ex 21,2-6) sowie zum sog. Jubel- bzw. Erlassjahr (Dtn 15,1-11.12-18 und Lev 25) zur Diskussion. Dabei legt er Wert darauf, sowohl die Entstehung und den sozialgeschichtlichen Hintergrund dieser theologischen Gebote zu erhellen als auch mit einer Gegenwartsanalyse zu verbinden.

In diesem Zusammenhang sei auch die Mitarbeit Gerstenbergers an der Bibelübersetzung *Bibel in gerechter Sprache* (2006) erwähnt, deren besonderes Anliegen neben der Geschlechtergerechtigkeit und der Vermeidung von Antijudaismen eine sozialgeschichtlich reflektierte Übersetzung ist. Er

hat das Buch Exodus und darin beispielsweise Ex 20,13-15 nicht nur gemäß seines Verständnisses des Dekalogs als Katechismus, sondern auch sprachlich aktualisierend übersetzt: „Bring niemand um. Geh nicht fremd. Sei kein Dieb“.

Erhellend im Hinblick auf Gerstenbergers sozialgeschichtliche Arbeitsweise ist auch sein Beitrag „In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung? Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen“ (2007), wobei hier die explizite Aktualisierung zurücktritt. Er stellt Texte der Tora, die sich kritisch mit Überschuldungs- und Verarmungsprozessen auseinandersetzen, in den weiteren Horizont des Alten Orients. Das Zentrum seiner Analyse bildet Lev 25 und er zeigt auf, wie diese Idee in weiteren Texten, z.B. Jes 40-54, nachgewirkt hat.

Der Beitrag „Ausgerechnet die Perser? Die Perserkönige: Mäzene Israels im Alten Iran“ (2011) fasst Gerstenberger Thesen seines Buches *Israel in der Perserzeit* prägnant zusammen: In der Zeit der persischen Vorherrschaft über Syrien-Palästina (539-331 v.Chr.) habe sich das alte Israel zum Judentum gewandelt und erreiche den „Höhepunkt theologischer und gemeindlicher Entwicklung“ (Ausgerechnet die Perser!, 533). Angeregt durch die persische Zarathustra-Religion bilden sich nicht nur Monotheismus und Endzeitperspektive heraus, sondern auch die starke Fokussierung auf das Ethos in Form der Tora als Weisung JHWHs für das ganze Volk. Ähnlich argumentiert die kleine Studie „Israel's Religious History: The Persian Period“ (2011), in der Gerstenberger interessante Parallelen im zoroastrischen und nachexilisch-israelitischen Gottesbild diskutiert und den Neubeginn in Juda/Jehud unter persischer Herrschaft reflektiert.

6. Aktualisierungen exegetischer Forschung

Die gleichwertige Betrachtung von Text und Kontext eines Bibeltextes zur Zeit seiner Entstehung sowie des Kontextes der je aktuellen Bibelauslegerinnen und -ausleger ist ein Grundprinzip des wissenschaftlichen Arbeitens Erhard Gerstenbergers. Wie bereits deutlich wurde, finden sich Aktualisierungen auch in Beiträgen, die wir in diesem Band ausgewählter Aufsätze anderen Rubriken zugeordnet haben.

Mit besonderer Intensität hat sich ihm der Zusammenhang von Text und Kontext sicher in seiner Zeit in Brasilien eingeprägt, insofern er dort die Unterdrückung und Not eines Volkes in unmittelbarer Anschauung kennengelernt und wahrgenommen hat; seit dieser Zeit setzt er sich auch publizistisch intensiv mit dem Thema Leiden auseinander, so etwa in dem gemeinsam mit dem Neutestamentler Wolfgang Schrage verfassten Buch *Leiden* (1977). In Lateinamerika hat Leiden v.a. gesellschaftspolitische Ursachen, die in den

Basisgemeinden thematisiert und mit einem christlichen Widerstand gegen wirtschaftliche Ausbeutung und politische Bevormundung beantwortet werden. Die Situation dieser Menschen verbindet Gerstenberger auf vielfältige Weise mit der Hebräischen Bibel. In seinem portugiesischen Beitrag „Os sofrimentos do homem no antigo Israel e hoje“ (dt.: Die Leiden des Menschen im alten Israel und heute, 1975) beschäftigt er sich mit Verarbeitungen von Leiderfahrungen im Alten Testament, in der lateinamerikanischen Kitamori-Theologie und der feministischen Theologie Dorothee Sölles. In seinem Beitrag „Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas“ (1992) denkt er, angeregt durch die Lieddichtungen lateinamerikanischer Gemeinden, über deren Zusammenhang mit alttestamentlicher Psalmen-dichtung nach.

Darüber hinaus beschäftigen Gerstenberger auch Fragen, welche die globalisierte Welt betreffen, so etwa der Umgang mit der Natur. In seinem Beitrag „Macht euch die Erde untertan‘ (Gen 1,28). Vom Sinn und Mißbrauch der ‚Herrschaftsformel‘“ (1994) betont er die Mitverantwortlichkeit des sog. Herrschaftsauftrags der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,26-28) einschließlich seiner christlichen Wirkungsgeschichte für die Misere der „geschundenen Erde“. Aus seiner Exegese leitet er die Forderung einer schöpfungstheologischen Neuorientierung ab und stellt diesen Text in den Kontext der aktualisierenden Entfaltung, was in der gegenwärtigen Debatte als „ökologischer Fußabdruck“ bezeichnet wird. Schon 1986 hat er in seinem Beitrag „Versöhnung mit der Natur?“ auf zwei diesbezüglich konkurrierende Modelle der Hebräischen Bibel hingewiesen: Dem „Herrschaftsmodell“ (Ps 8; Gen 1,26-28; zur Wirkung vgl. Gen 9,2) steht das „Integrationsmodell“ (Ps 104) gegenüber. Beide Modelle lassen sich vor dem Erfahrungshintergrund ihrer Tradentinnen und Tradenten zwar plausibilisieren, aber für das 20. und 21. Jahrhundert plädiert Gerstenberger für eine schöpfungstheologische und ethische Neubestimmung unter Rückbesinnung auf Traditionen wie Ps 104.

In seinem Beitrag „Warum und wie predigen wir das Alte Testament?“ von 1989 greift Gerstenberger, der auch evangelischer Pfarrer und zeitlebens aktiver Prediger ist, die alte Frage nach der Berechtigung des Alten Testaments als Quelle christlichen Glaubens auf. Für ihn ist ein christliches Selbstverständnis ohne die Hebräische Bibel unvollständig, da diese Destillat einer fast tausendjährigen Glaubensgeschichte ist, die heute noch aktuelle Fragen stellt und beantwortet. Aber auch bei diesem Prozess des Auslegens und Predigens kommen beide Seiten zu Wort: die antiken Glaubensgemeinschaften ebenso wie die heutigen, somit antike und aktuelle Lebenssituationen.

So nimmt Gerstenberger auch drängende Fragen und Phänomene der Gegenwart sehr ernst, insbesondere dort, wo Menschen an den Rand gedrängt und ihrer Würde beraubt werden. Dies ist allen voran die Genderfrage, die er sich – das ist ungewöhnlich für einen Mann seiner Generation – zu eigen gemacht hat. Wichtige Schriften zu diesem Feld gehören zum Bereich Hermeneutik und Theologien und sind dort bereits besprochen worden. Im Zusammenhang mit der Solidarisierung Gerstenbergers mit Marginalisierten der Gegenwart soll das Thema Homosexualität als Exemplum dienen. Gegen christliche Gruppen, die biblische Zitate gegen homosexuelle Menschen wie Gewehrläufe in Anschlag bringen, argumentiert er in seinem Beitrag „Homosexualität im Alten Testament. Geschichte und Bewertungen“ (1996), dass Sexualität immer im Kontext der zugehörigen Kultur und Gesellschaft betrachtet werden muss. Über die Feststellung hinaus, dass Homosexualität in jeder Hinsicht ein Randthema der alttestamentlichen Gesamtüberlieferung ist, interpretiert er die beiden Verwerfungen homosexueller Handlungen (Lev 18; 20) im Kontext ihrer Entstehung und strukturellen Verortung im Buch Leviticus sowie dessen höchst zeitbedingtem Heiligkeitsverständnis. Der Beitrag mündet in die Formulierung sinnvoller Leitlinien für das Gespräch über Sexualität heute und bezieht eindeutig Stellung gegen jede Form von Biblizismus.

Aus der Überzeugung heraus, dass jede Theologie kontextuell und somit die Aufgabe heutiger christlicher Gemeinschaften die Neuformulierung ihres Glaubens im Horizont ihrer Zeit und ihres gesellschaftlichen Kontextes ist, engagiert sich Erhard Gerstenberger seit 1996 auch als Mitbegründer der Monographienreihe *Exegese in unserer Zeit* im LIT-Verlag, Münster. Diese Reihe publiziert kostengünstig Studien zur Exegese aus befreiungstheologischer und feministischer Perspektive.

7. Forschungsgeschichtliches und Autobiographisches

Erhard Gerstenbergers Haltung zur Forschungsgeschichte war von Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an eine kritische und ist dies bis heute. Als er 1945 aus seiner kindlichen Euphorie für den Nationalsozialismus erwachte und begann, Fragen zu stellen, stieß er auf Schweigen. Aber seine Fragen waren so drängend, dass er sich Gesprächspartner suchte, die mit ihm kritisch die Ereignisse der Vergangenheit beleuchteten. Gewiss hatte er sich geschworen, sich niemals wieder so täuschen zu lassen. Gerstenbergers Läuterung durch die Kriegs- und Nachkriegserfahrung machte ihn autoritäts- und ideologiekritisch. So scheute er sich schon als Student nicht, die Thesen der berühmten Exegeten Albrecht Alt zum apodiktischen Recht und Martin Noth zur Unvergleichlichkeit des Volkes Israel im Alten Orient infrage

zu stellen. Später beleuchtet Gerstenberger Alts Thesen im zeitgeschichtlichen Kontext seiner Tätigkeit als Professor von 1922-1956. Er folgert: „In den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren lagen Charakterisierungen des Rechts und Strafrechtskonzeptionen, die sich mit dem von Albrecht Alt vorgeschlagenen Modell eines ‚apodiktischen Gottesrechts‘ deckten, förmlich in der Luft“ („Apodiktisches“ Recht – „Todes“Recht?, 484). Er bringt diese in Verbindung mit der von G. Dahm und F. Schaffstein verfassten Kampfschrift gegen die seit 1922 durch den Reichsjustizminister Gustav Radbruch betriebene liberalisierende Strafrechtsreform, womit er ihren autoritären Charakter unterstreicht, den Albrecht Alt und Martin Noth perpetuierten. Dennoch betont Gerstenberger die „wissenschaftliche und menschliche Größe“ Noths, der seine Dissertation mit der Höchstnote bewertete, obwohl Noth selbst ein Vertreter derjenigen Forschungsrichtung war, die Gerstenberger einer gründlichen Kritik unterzogen hatte.

Über Hermann Gunkel, dessen form- und gattungsgeschichtliche Methode mit der Bestimmung des ‚Sitzes im Leben‘ Gerstenberger nachhaltig prägte, verfasste er anlässlich des 400-jährigen Bestehens der Universität Gießen 2007 einen Beitrag, da Gunkel 100 Jahre zuvor seine Professur an dieser Universität angetreten hatte. Unter dem Titel „Vom Sitz im Leben zur Sozialgeschichte der Bibel: Hermann Gunkel, ein zeitgebundener Visionär: Was macht seine Exegese heute noch aktuell?“ unterzieht er den lutherischen Protestanten Gunkel einer Kritik und Würdigung. Kritisch betrachtet er dessen idealistisches Selbstverständnis verbunden mit einem naiven Fortschrittsglauben und einer Genieästhetik – trotz Weltkriegserfahrung. Gerstenberger hebt hervor, wie weitsichtig die Erkenntnisse Gunkels im Hinblick auf die Entstehung der Literatur der Hebräischen Bibel waren. Er war zur Geschichtlichkeit der Texte vorgedrungen, zur Bedeutung des kulturellen, politischen und sozialen Lebens, in welchem diese entstanden waren und das sie hervorgebracht hatte. Gunkels Beurteilung der israelitischen Literaturgeschichte hingegen, der zufolge um 750 v.Chr. mit dem Auftreten der Propheten und Psalmdichter die Epoche der „großen Schriftstellerpersönlichkeiten“ begann, die er als einzigartig in der Religionsgeschichte des Alten Orients betrachtete, teilt Gerstenberger allerdings nicht. Er sieht auch in diesen Schriften weithin „Gemeindebildungen“. Auch Gunkels Einschätzung der exilisch-nachexilischen Zeit als Zeit des Niedergangs, die von weiten Teilen der alttestamentlichen Zunft bis weit in das 20. Jahrhundert geteilt wurde, kann Gerstenberger nicht nachvollziehen; er sieht darin vielmehr einen „Höhepunkt“ von Theologiebildung. Gerstenberger kritisiert darüber hinaus ein Theologieverständnis, das nicht wahrnimmt, wie sehr es den je eigenen Kultur- und Zeitbedingungen unterworfen ist. Die Relativität theologischer Erkenntnis betrachtet er nicht als Problem, sondern als Gegebenheit und zu-

gleich als Chance, Gott aktuell und lebensnah zur Sprache zu bringen. Auch sieht er in der Erkenntnis der Relativität der eigenen Position das Potential für einen gelingenden interreligiösen Dialog.

Die Essenz von Erhard Gerstenbergers autobiographischer Skizze im Sammelband *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen* von 2007 haben wir bereits vorgestellt. Darüber hinaus verfasste er 2009 die „Einleitung“ in einem Sammelband unter dem Titel *Wer knackt den Code? Meilensteine der Bibelforschung – 50 Porträts*. Darin bündelt er seine Sicht der Geschichte der kritischen Erforschung der Bibel. Er votiert wieder mit Verve für eine Exegese, die sich gesellschaftspolitisch verantwortlich zeigt. Die Aufgabe der Exegetinnen und Exegeten besteht jenseits der gründlichen Aufarbeitung der Bibeltexte und ihrer Kontexte auf dem aktuellen methodologischen Forschungsstand und im Dialog der Wissenschaften vor allem auch darin, den Zusammenhängen von Gewalt, Recht und Gerechtigkeit, Menschenwürde, Bewahrung der Schöpfung und des Friedens nachzugehen. In seinen autobiographischen Betrachtungen geht er soweit vom „Elend der deutschen Exegese“ zu sprechen, welche die Welt der Auslegenden nicht so wahr- und ernstnimmt wie die handlungsorientierte lateinamerikanische Bibelinterpretation es tut. In Gerstenbergers Konzentration auf den Gott der Bibel als Gott der Befreiung bildet die Option für die Armen, die Marginalisierten und die Leidenden für ihn den hermeneutischen Schlüssel zu einer gegenwartsorientierten Auslegung.

Hermeneutik und Theologien der Hebräischen Bibel

Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese

In: *Vetus Testamentum Suppl.* 36, 1985, 132-144

DER REALITÄTSBEZUG
ALTTESTAMENTLICHER EXEGESE

VON

ERHARD S. GERSTENBERGER

Giessen

Wem ist der Exeget zu vergleichen? Er ist weder Holzfäller, noch Schulmeister, noch Ingenieur, wenn er auch gelegentlich gewisse Affinitäten zu diesen Berufen verspüren mag. Eher schon sollten wir ihn beim Gärtner, Komponisten oder Raumfahrer ansiedeln. Oder gehört er gar in die Nähe des Kleinen Prinzen, der ja ein ganz besonderes Verhältnis zur Wirklichkeit hat?¹ Der Ausleger der Schrift liest und liest und liest,² teilt das, was er verstanden zu haben meint, anderen Menschen mit und begibt sich so mitten hinein in die fortgehende Wirklichkeitsgestaltung. Andererseits wird er von seiner Umgebung geprägt. Seine Exegese verrät ihn ohne Fehl als Kind seiner Zeit und seines gesellschaftlichen Ortes. Daß also Exeget und Exegese einerseits und geschichtlich gewordene wie aktuelle Wirklichkeit andererseits in einer Wechselbeziehung stehen, ist kein Geheimnis und bedarf keines besonderen Nachweises.³ Jeder Exeget hat seinen "Sitz im Leben" die brennende Frage ist nur, wie die Lebenswirklichkeit, die ihn hervorgebracht hat und von der er selbst ein lebendes Stück ist, seine Sicht- und Denkweise bestimmt, in welchem Maße die exegetischen Aussagen vom zeitbedingten Umfeld des Auslegers eingengt werden und in welcher Richtung wir sie in der gemeinsamen Auslegungsarbeit zu korrigieren, extrapolieren oder weiterzuentwickeln haben. Als Herr Professor Alonso Schökel mich im Jahre 1981 fragte, ob ich einen Vortrag auf dem Weltkongreß übernehmen könne, da lebte und arbeitete ich noch in Südbrasilien. Er wollte mit dieser Einladung die für den Alttestamentler vielleicht relevante Wirklichkeitserfahrung

¹ A. de Saint-Exupéry, *Le petit prince* (Paris, 1946).

² G. von Rad stellt in meisterhafter Konzentration seine Lebensaufgabe dar als "lesen zu lernen und lesen zu lehren" (H. W. Wolff [Hg.], *Probleme biblischer Theologie* [München, 1971], S. 659).

³ Alle forschungsgeschichtlichen Studien lassen das ahnen, selbst wenn ihre Verfasser diesen Zusammenhang nicht offen aussprechen, vgl. z.B. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen, 1956); H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (Philadelphia/London, 1954); G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, 1972, ²1975); J. H. Hayes [Hg.], *Old Testament Form Criticism* (San Antonio, 1974).

des lateinamerikanischen Kontinents in Salamanca stärker ins Spiel bringen. Denn tragischerweise sind die Exegeten der "Dritten" und "Vierten" Welt in der Regel nicht in der Lage, an internationalen Konferenzen teilzunehmen. Und auf Seiten der Fachkollegen aus der "1. und 2. Welt" besteht kein übergroßes Bedürfnis, mit ihnen ins Gespräch zu kommen. So gut ich es nach einer sechsjährigen Lehrtätigkeit in Brasilien vermag, will ich darum die verschiedenen Wirklichkeitsbezüge, wie sie für die alttestamentliche Wissenschaft in den Industrienationen und in ihren ehemaligen Kolonien charakteristisch sind, untersuchen. Vielleicht kann ich so ein klein wenig dazu beitragen, die Fronten zwischen den Welthälften durchlässiger zu machen. Ein internationaler Alttestamentlerkongreß darf ja um seines Gegenstandes willen (vgl. Dtn. xv 4 und viele andere Stellen) nicht das Treffen der Selbst-erwählten sein, die unbekümmert an reich gedeckten Tischen gastronomisch und geistig schwelgen, und gelegentlich dem armen Lazarus einen Bissen Brot zuwerfen.

1. Was ist Wirklichkeit?

Das Bemühen, ausgerechnet die Realität in die exegetische Diskussion einzubeziehen, droht allerdings schon im Ansatz zu scheitern. Was ist denn das überhaupt: Wirklichkeit? Welches der tausend Modelle von Wirklichkeitsbetrachtung soll für uns verbindlich sein? Vor uns tut sich die mehr als zweitausendjährige, verworrene Geschichte eines philosophischen und theologischen Grundproblems auf. Das abendländische Erkenntnisstreben läßt sich in der Frage nach dem wahren Sein, dem tiefsten Wesen der Dinge und ihrem letzten Sinn zusammenfassen. Bis ins hohe Mittelalter hinein lebten und webten die Denker innerhalb einer übermächtigen, aber doch zuhandenen, integralen Wirklichkeit. Mit den naturwissenschaftlichen und geographischen Entdeckungen machten sie sich in halsbrecherischen Kraftakten von den alten Bindungen los. Die geistige Klarheit der Renaissance, die Überschwänglichkeit des Barock, der Fortschrittsglaube des technischen Zeitalters sind Beispiele für die veränderte Weltbeziehung des Menschen.⁴ Des Menschen? Sagen wir genauer: Eine schmale, gebildete und begüterte Schicht erlebte Wirklichkeit nun als manipulierbares Gegenüber und schuf so die Voraussetzungen für eine planmäßige Umgestaltung der Welt, wie wir sie heute erleben. Literarische Gestalten wie Peter Schlemihl, Doktor

⁴ Auch in den Humanwissenschaften muß heute die Frage diskutiert werden, ob der Mensch die von ihm eroberte Position überhaupt aushalten und ausfüllen kann, vgl. A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse* (München, 1967); H. E. Richter, *Der Gotteskomplex* (Hamburg, 1979).

Faustus, Homo Faber thematisieren das moderne, titanenhafte Selbstbewußtsein; Don Quixote ist bereits ein wirksamer Anti-Held, wie auf einer anderen Ebene der spätere Asterix unter den Supermännern. Aber: So faszinierend die große Kulturgeschichte des Abendlandes mit ihren vielfachen Antworten auf die Frage nach der Realität auch ist, kann sie überhaupt dem Exegeten des Alten Testaments eine brauchbare Definition dessen liefern, was er als Wirklichkeit anzuerkennen hat? Sicher, der in einer Industrienation lebende Bibelwissenschaftler wird sich auch als Glied einer titanenhaften und selbstzerstörerischen Gesellschaft erkennen müssen. Verbindliche Wirklichkeit jedoch kann sie für ihn nicht sein, davor warnen schon Gen. iii und xi. Der Grund, warum das Alte Testament nicht auf den selbstmächtigen, individualistisch isolierten, herrschsüchtigen Menschen abendländischer Träume bezogen werden darf, ist weniger die vielumstrittene Verschiedenartigkeit der geistigen Strukturen Israels und des Griechentums,⁵ als vielmehr ganz einfach folgende Tatsache: Das moderne Wirklichkeitsverständnis, welches die Herrschaft über andere notwendig mit einschließt, ist das Privileg jeweils einer dünnen Oberschicht. Der "normale" Mensch lebt bis heute überwiegend in seiner privaten Sphäre.⁶ Wenn es sich so verhält, dann ist uns die vorrangige Projektion des Alten Testaments auf die höhere Ebene staatlicher, gesamtgesellschaftlicher Wirklichkeit in doppelter Hinsicht untersagt. Einmal befindet sich die Mehrheit der Menschen, denen wir letztendlich die Botschaft der Schrift auslegen, überhaupt nicht in jenen abstrakten Hallen begrifflicher Allgemeinwahrheiten, sondern in den Häusern und Hütten der angeblich "niederen", alltäglichen Existenz. Zum anderen war das Alte Testament nie in erster Linie für die Denker und Herrscher bestimmt, sondern für das gemeine Volk bei seinen Festen und Gottesdiensten, in Familien- und Dorfgemeinschaft. Erst wenn diese sozialen Bezugspunkte der alttestamentlichen Texte genügend geklärt sind, können wir – vielleicht wird dem auch James Barr zustimmen – über unterschiedliche Denkweisen reden.

⁵ Vgl. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen, 1954); J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford, 1961).

⁶ Das zeigen deutlich alle möglichen Umfrageergebnisse, Meinungsforschungen und sozialwissenschaftlichen Spezialuntersuchungen. Die Kleingruppenforschung ist in den letzten Jahren aufgeblüht, vgl. z.B. R. Bategay, *Der Mensch in der Gruppe* (Bern/Stuttgart/Wien, 1974). Auffällig ist auch die Betonung von Praxisnähe und Alltagsbezug in der soziologischen Forschung, vgl. K. Hammerich und M. Klein (Hg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags* (Opladen, 1978). Auch die über die Elementargruppe hinausgehenden Organisationsformen kommen in den Blick, vgl. R. König, *Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde* (Hamburg, 1958).

Das Alte Testament handelt also in seinem vielschichtigen und weitgespannten Glaubenszeugnis zuerst und vor allem vom menschlichen *Leben*, wie es sich in elementarer Form auf den primären Organisationsstufen gesellschaftlicher Entwicklung, d.h. in Familie, Sippe, Nachbarschaft, Gemeinde, abspielt.⁷ Nationale Geschichtsschreibung, priesterliche, zentrale Gesetzgebung, weisheitlich-kosmologische Spekulation, Hypostasierungen des erwählten Volkes — für uns Fixpunkte alttestamentlicher Exegese und Theologie — sind sekundäre Erscheinungen. Sie haben z.T. erst in der Retrospektive originäre Glaubensaussagen der Kleingruppe überdeckt.⁸ Im Mittelpunkt des Alten Testaments steht das ständig bedrohte und zu gewinnende, immer wieder verliehene und gerettete *Leben*, das natürlich auch zu seiner Zeit übergreifende Institutionen hervorbringt und von ihnen umfaßt ist. Aber diese Institutionen, und seien es Israel, das Königtum, der Tempel, sind nicht die fundamentale Wirklichkeit. Sie bleiben Hilfskonstruktionen, Sammelbecken für das Leid und die Freude, für Kult und Recht des Einzelmenschen in seiner Gruppe. Nicht die übergeordnete Organisation ist das Primäre, sondern das echte, alltägliche *Leben*. Der Blick der alttestamentlichen Theologen geht in der Regel von unten nach oben. Im Kern hat also Gerhard Ebeling Recht, wenn er Henri Perrin zitiert: Die Theologie steht heute vor der "Notwendigkeit, immer tiefer in das Leben einzudringen, wo es am ärmsten und gewöhnlichsten ist."⁹ Ebeling will die Wirklichkeit ernstnehmen, weil er sehr wohl weiß, wie wenig sie in der deutschen Theologie gilt. Hier sind uns die lateinamerikanischen Theologen eindeutig voraus. Sie fangen bei der Realität, im Leben, an zu reflektieren. Nicht bei einer beliebigen Wirklichkeit! Sie gehen von dem neuen Leben aus, das sich in der nachkonziliaren Kirche und darüber hinaus gerade in den ärmsten Basisgemeinden entfaltet hat. Sie gehen von "Gottes Wirken in der Geschichte" aus, würden wir in unserer Sprache sagen, wenn wir den Mut und die Phantasie

⁷ Die Primärgruppen sind nicht von ungefähr auch in der alttestamentlichen Wissenschaft erst in jüngster Zeit wiederentdeckt worden, vgl. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart, 1978); M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* (Stuttgart, 1975); E. S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (Neukirchen-Vluyn, 1980); J. W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament* (Oxford, 1978).

⁸ Die großen sammeln und bearbeitenden Werke des Alten Testaments wie der Jahwist, das deuteronomistische Geschichtswerk, die Priesterschrift, das chronistische Werk verarbeiten sämtlich älteres Material, das z.T. aus ganz anderen Schichten stammt als die Verfasser, vgl. etwa W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin, ²1982); R. Rendtorff, *Das Alte Testament* (Neukirchen-Vluyn, 1983). In den Psalmen ist ebenfalls die Assimilation früher, z.T. kanaanäischer Texte zu beobachten.

⁹ E. Ebeling, "Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart", ZTK 58 (1961), S. 136.

hätten, das Tun Gottes in unserer Zeit anzuerkennen. Carlos Mesters leitet z.B. seine Auslegung der Gottesknechtslieder mit der Geschichte der Teresinha ein. Die junge Frau, arbeits- und mittellos, will in Rio de Janeiro ihren todkranken Säugling behandeln lassen. Kein Arzt, kein Krankenhaus nimmt sie auf, weil sie weder zahlen kann noch einen Versicherungsschein hat. Am Abend fährt sie mit dem Bus in ihre favela zurück. Da stirbt ihr Kind auf ihrem Schoß. Eine Momentaufnahme aus der Leidensgeschichte des Kontinents, die durch die Deutung göltige Wirklichkeit wird. Viel später sagt nämlich Teresinha zu einer Gemeindeschwester: "Wir sind arm, wir wissen nichts. Das einzige, was für uns übrigbleibt in dieser Welt, ist leiden... Eines Tages wird sich das ändern! Gott hilft Leuten wie uns!"¹⁰ Das unbeschreibliche Leiden und die unerklärliche Hoffnung der ärmsten Bevölkerung sind für die lateinamerikanischen Befreiungstheologen der Ausgangspunkt für jede theologische Arbeit.¹¹ Hier ist für sie die Wirklichkeit, die auch der Exeget alttestamentlicher Schriften kennen muß, auf die er sich zu beziehen hat, wenn er dem biblischen Zeugnis gerecht werden will. Wir vermuten und wollen vorläufig festhalten: Jeder Exeget geht bei seiner Auslegungsarbeit von einer textfremden Wirklichkeit aus. Auf der Nordhalbkugel ist es bevorzugt ein übergreifendes System, auf der Südhalbkugel das geschundene und doch hoffnungsvolle Leben.

2. Das theologische Süd- Nordgefälle

Verallgemeinerungen sind gefährlich, denn zu jeder Aussage lassen sich Gegenbehauptungen aufstellen. Ereignisse und Gedanken sind ambivalent. Dennoch möchte ich ruhigen Gewissens behaupten, daß auf der nördlichen Hemisphäre überwiegend vom Allgemeinen zum Besonderen, vom eigenen System nach außen, von oben nach unten argumentiert und geurteilt wird. Die alttestamentliche Exegese hat trotz vielfacher Bekenntnisse zur historisch-kritischen Methode Anteil an dieser deduktiven Verfahrensweise. Ob der Denkhorizont eines beliebigen Exegeten als

¹⁰ C. Mesters, *Die Botschaft des leidenden Volkes* (Neukirchen-Vluyn, 1982), S. 20 (orig. portugiesisch: *Missão do povo que sofre* [Petrópolis, 1981]). Eine einzige Leidensgeschichte dieser Art ist genug, um die ganze menschliche Gesellschaft in Frage zu stellen. Ähnliches geschieht aber ständig millionenfach.

¹¹ Befreiungstheologen wie G. Gutierrez, M. Bonino, L. Boff, H. Assmann, J. de Santa Ana betonen mit großem Nachdruck und praktizieren selbst das Zusammenleben mit der armen Bevölkerung. Vgl. exemplarisch C. Mesters, *Sechs Tage in den Kellern der Menschheit* (Neukirchen-Vluyn, 1982), orig. portugiesisch: *Seis dias nos porões da humanidade* (Petrópolis, 1977); B. Mondin, *Os teólogos da libertação* (São Paulo, 1980), orig. italienisch: *I teologi della liberazione* (Roma, 1977).

platonisch, aristotelisch, existentialistisch, linguistisch, strukturalistisch, soziologisch oder sonstwie zu klassifizieren sein mag, macht keinen großen Unterschied. Die Ausleger des Nordens gehen bewußt oder unbewußt von vorgegebenen, manchmal verabsolutierten, tabuisierten Wirklichkeitsvorstellungen aus. Sie suchen und finden in den alttestamentlichen Texten das, was ihrer Sichtweise entspricht, und haben wenig Freiraum zur Entdeckung der eigentlichen Realität.

Für mein Empfinden sind, wie gesagt, die lateinamerikanischen Exegeten sehr viel näher bei der wahren Wirklichkeit. Aber auch sie arbeiten selbstverständlich mit Gedankenrastern, Zielvorstellungen, systematischen Entwürfen. Wie könnte es anders sein, wenn der Erkenntnisprozeß in sich die Begutachtung und Aufnahme von Neuartigem in schon bestehende Erfahrung bedeutet?¹² So finden sich bei den lateinamerikanischen Kollegen auch die bekannten Modelle der biblischen Heilsgeschichte, Bundestheologie und Christologie.¹³ Zwei Unterschiede aber sind wesentlich: In der lateinamerikanischen Exegese sind die Allgemeinbegriffe und Gedankenraster ganz anders gefüllt. Das liegt offenbar an der größeren Lebensnähe und der tieferen Verankerung der gesamten biblischen Bewegung in den Gemeinden. Zweitens: Unsere Kollegen in Lateinamerika sind in einem erstaunlichen Maße bereit, ihre exegetischen Erkenntnisse mit der geliebten Wirklichkeit zu konfrontieren und von den Laien zu lernen.

Lassen Sie uns diese Unterschiede an einigen wichtigen Punkten skizzieren. Wir wollen allerdings auf Einzelnachweise verzichten.

a. Wer mit Texten umgeht, muß sich wohl oder übel damit befassen, woher diese Texte kommen, welche menschliche Wirklichkeit dahintersteht. Zwar gibt es außer in evangelikalen Gruppen auch sonst genügend Tendenzen, den biblischen Text theologisch zu verselbständigen oder traditions- und redaktionsgeschichtlich zu verflüchtigen. Doch auch der abstrakteste Theologe stößt bei der Auslegungsarbeit unweigerlich einmal auf wirkliche Personen, die maßgeblich an der Entstehung des Textes betei-

¹² Daß ein größtenteils gesellschaftlich vorgegebenes und von jedem Menschen in seiner Gruppe zu erlernendes (Sozialisation!) Koordinaten- und Wertesystem die Voraussetzung für jeden Erkenntnisvorgang ist, gehört zu den Grundeinsichten der Psychologie und Anthropologie; vgl. auch P. Berger, *The Social Construction of Reality* (Garden City, New York, 1966; London, 1967).

¹³ Erstaunlich, mit welcher Unbefangenheit z.T. Denkmodelle aus der sogenannten 1. und 2. Welt übernommen werden. Vgl. J. S. Croatto, *História de la Salvación* (Buenos Aires, ³1968); C. Mesters, *Deus, onde estás?* (Belo Horizonte, ⁵1976); G. Gutierrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima, 1979), Kapitel I. Ein zaghafter Versuch einer eigenen, sozialwissenschaftlich begründeten Systematik; J. V. Pixley, *Pluralismo de tradiciones en la religión bíblica* (Buenos Aires, 1971).

ligt gewesen sind. In solchen Fällen tritt die prägende Kraft gewohnter Wirklichkeit mächtig in Erscheinung. Da müßte Micha eigentlich den Jesaja, Hosea den Arnos gekannt haben, so wie Kollege X den Kollegen Y zur Kenntnis nimmt. Da sollen biblische Redaktoren am Werk sein nach Art eines Theologieprofessors, der seine Fahnenkorrekturen liest. Da arbeiten Psalmisten und levitische Prediger, Weisheitslehrer und Gesetzgeber voll ausgestattet mit dem Handwerkszeug einer mittleren theologischen Seminarbibliothek oder zumindest mit den Begriffsanalysen eines guten theologischen Wörterbuches. Kurz, die Erfahrungen des heutigen Exegeten, die er selbst bei der Komposition von Texten macht, die individualistische, zweckrationale, kompetitive Produktion von Literatur für Gebildete, trägt er in seine Beurteilung der antiken Autoren und Tradentengruppen mit ein. Selten und mühsam nur werden Versuche unternommen, die eigenartigen und vielschichtigen Entstehungsbedingungen alttestamentlicher Texte zu begreifen.

Auch die lateinamerikanischen Exegeten stehen unter dem Einfluß ihrer eigenen Erfahrungen, und es kommt darum auch bei ihnen zu manchen Verzeichnungen der antiken Wirklichkeit. Aber sie sind nicht in akademisch-wissenschaftlichen Ritualen befangen. Sie erleben auf der Straße möglicherweise den Balladendichter, der seine Zuhörer spontan mit Versen zu Tagesereignissen erfreut. Sie kennen indianische Mythensammlungen und Rituale. Sie arbeiten zumeist teilzeitlich in der praktischen Gemeindearbeit. Und sie erleben vor allem den lebendigen Umgang mit biblischen Traditionen in den Basisgemeinden. Für sie löst sich die Autoren- und Tradentenfrage darum ganz anders. Wesentlicher Agent des gesamten Entstehungs-, Überlieferungs- und Interpretationsprozesses biblischer Texte ist das Volk. Einzelverfasser sind ebenfalls nur im Gegenüber zu und im Zusammenleben mit der israelitischen Gemeindegruppe denkbar. Armut und Leiden sind damals wie heute Grunderfahrungen der Gemeinde.¹⁴

b. Von lateinamerikanischen Theologen hört man immer wieder den Vorwurf, die Exegeten der Nordhalbkugel benutzten bei der Auswahl behandlungswürdiger alttestamentlicher Themen eine elitäre Brille. In der Tat werden die für Lateinamerika brennenden Probleme wie "Unterdrückung", "Armut", "Entfremdung", "Leiden", "Befreiung", "Freude", "Dank", "Leben" in unseren Breiten recht selten thematisiert. Die schwerpunktmäßige

¹⁴ Die starke Betonung von Praxis und Lebensbezug hat tiefe Wurzeln in der katholischen Tradition. Protestanten müssen sich jedoch fragen lassen, ob nicht gerade eine richtig verstandene Offenbarungs- und Worttheologie eines Kriteriums in der wahren Wirklichkeit bedarf; vgl. S. Galilea, *La teología de la liberación después de Puebla* (-?, 1979); L. Boff und C. Boff, *Da libertação* (Petrópolis, 1979); M. Bonino, *La fé en busca de eficacia* (Salamanca, 1977); R. Alves, *Tomorrow's Child* (New York, 1972).

Streuung der Aufsatzthemen in der ZAW seit 1965 scheint bezeichnend zu sein. Mit "Befreiung" und "Rettung" beschäftigen sich vier Hauptartikel, obwohl doch dem "Rettungshandeln Jahwes" (C. Westermann) im Alten Testament hervorragende Bedeutung zukommt. Die Leidensthematik steht in drei Aufsätzen im Vordergrund. "Armut" und "Marginalisierung" behandelt ein Beitrag, und das auch in der Wohlstandsgesellschaft — wenn auch unter anderem Vorzeichen — heiße Thema "Revolution" wird in einem weiteren Essay untersucht. Dagegen stehen die Beiträge, welche sich mit Aspekten der "Macht", "Herrschaft" oder mit Führungsgestalten Israels auseinandersetzen. Es sind 42 an der Zahl; hinzu kommen 26 speziell dem Königtum oder einzelnen Königen gewidmete Aufsätze. Den großen Jahwekult und seine Stätten behandeln 22 Hauptartikel; Fragen von Gesetz, Recht und Ordnung 22; das Heil, die Erwählung, den Besitz weitere 6. Selbst wenn diese Erhebung nur annähernd zutrifft, muß die starke Konzentration auf Probleme der gesellschaftlichen Oberschicht auffallen. Eine Durchsicht von Dissertationsthemen, Monographienreihen, Stichwortregistern in Standardwerken alttestamentlicher Wissenschaft würde ein ähnliches Ergebnis erbringen.¹⁵ Wo liegt denn nun in Wahrheit der thematische Schwerpunkt der alttestamentlichen Schriften? Lateinamerikaner, manche Afrikaner und Asiaten und ganz wenige Amerikaner und Europäer antworten: Das Alte Testament spiegelt vor allem die Geschichte des unterdrückten und befreiten Volkes und — sofern die endgültige Befreiung jeweils aussteht — der kommenden Gottesgerechtigkeit. Andere Forscher, z.B. Walter Brueggemann,¹⁶ sehen zwei parallele Linien sich durch das ganze Alte Testament hinziehen, den revolutionären Kampf um Befreiung und die dynastischen und priesterlichen Bestrebungen, das Bestehende zu bewahren. Und viele Alttestamentler unserer Hemisphäre wollen überhaupt nicht mit den Themen Armut und Unterdrückung konfrontiert werden. Ist das eine instinktive Abwehrreaktion? Wo befindet sich die wahre Wirklichkeit?

c. In den Disziplinen "Geschichte Israels" und "Theologie des Alten Testaments" ist derselbe Gegensatz zwischen südlicher und nördlicher Interpretationsweise unverkennbar. Zwar halten lateinamerikanische Theologen wohl aus Respekt vor den Mutterkulturen formal an manchen heilsgeschichtlichen und dogmatischen Entwürfen fest. Aber sie geben den Gedankengerüsten ein anderes Fundament und einen anderen Inhalt. Die alt-

¹⁵ Dissertationen und Monographien, die sich dem Unterdrückten und seinen Erfahrungen zuwenden, stammen oft noch von Doktoranden aus der "Dritten Welt", vgl. M. Schwantes, *Das Recht des Armen* (Frankfurt, 1977).

¹⁶ "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel", *JBL* 98 (1979), S. 161-85.

testamentlichen Begriffe werden aus der Wirklichkeitserfahrung aufgefüllt. "Unterdrückung" signalisiert jede Herrschaft von Menschen über Menschen, besonders die wirtschaftliche Abhängigkeit und Ausbeutung. "Bund" bedeutet die vorrangige oder ausschließliche Solidarisierung Gottes mit den Armen dieser Erde. "Gerechtigkeit" ist ein Attribut der Gottesherrschaft und diese wiederum ist kongruent mit der wahrhaft humanen Gesellschaft. "Befreiung" meint den aktiven Kampf gegen die nationalen und internationalen Oberschichten, die sich rücksichtslos an den Armen bereichern. "Heil" ist das verheißene Leben, in dem Gewalt und Herrschaft überwunden sind und Freude und Liebe frei walten können. Wahrhaftig, eine imposante, von der Wirklichkeit der sogenannten Entwicklungsländer und vielen alttestamentlichen Aussagen her legitimierte Geschichtsbetrachtung.

Auf der anderen Seite bemerken wir in den meisten nördlichen Entwürfen zur Geschichte Israels und zur Theologie des Alten Testaments eine gefährliche Tendenz, den eigenen theologischen Plan zu verabsolutieren und mit der Wirklichkeit gleichzusetzen. Ist-Aussagen über abstrakte Größen wie "Israel", "das Alte Testament", "das Wort Gottes" sind dafür bezeichnend. Aber es gibt inzwischen schwerwiegende Bedenken gegen die gängigen, vom Triumphalismus inspirierten heilsgeschichtlichen Konstruktionen der israelitischen Glaubenserfahrung. "Bund", "Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes", "erstes Gebot", "Wort Gottes" und ähnliche Begriffe können nicht mehr unbesehen als zeitlose Grundlage der geschichtlichen Texte angesehen werden.¹⁷ Die endlos wiederholten Feststellungen, Jahwe sei Subjekt entscheidender verbaler Aussagen und praktisch der Alleinhandelnde in der Geschichte (vgl. Jes. vii 4, xxx 15; 2 Chron. xx 20-22) sind als ethische Anweisungen absurd und beruhen wohl auf einer Fehleinschätzung der relevanten Texte wie der heutigen Wirklichkeit. Das vorherrschende Bild eines autoritären, von der Gehorsamsforderung lebenden Gottes ist mindestens von der Psalmsprache her fragwürdig.¹⁸ Die unkritische Übernahme patriarchalischer Vorstellungen wird zu Recht von feministischen Theologinnen angegriffen.¹⁹ Wir sehen: Die wahre Wirklichkeit

¹⁷ Vgl. L. Perliitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn, 1969); B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott* (München, 1981).

¹⁸ Gott gehört ursprünglich mit zur Sippe, vgl. Rogerson, S. 86ff.; E. S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (Neukirchen-Vluyn, 1980). Für die Befreiungstheologen ist die befreiende Tat Jahwes erstrangig wichtig, vgl. E. S. Gerstenberger, "Deus libertador", in: idem (Hg.), *Deus no Antigo Testamento* (São Paulo, 1981), S. 9-29.

¹⁹ Am schärfsten M. Daly, *Beyond God the Father* (Boston, Mass., 1973); vgl. E. S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann* (Stuttgart, 1980).

meldet sich auch innerhalb traditioneller Theologien zu Wort und erschüttert etablierte Gedankengebäude.

3. Exegese und Macht

Wir müssen jetzt nach der Funktion der konstruierten und dann auch der wahren Wirklichkeit fragen. Das Gedankengebäude, das wir uns aufgrund unserer begrenzten Wirklichkeitserkenntnis zusammenbauen, hat zuerst einen noetischen Sinn. Ohne ein derartiges Modell dessen, was wir für Wirklichkeit halten, sind Erkenntnis und Kommunikation unmöglich. So weit, so gut. Aber unser Verstand leistet mehr, wenn er ein System entwirft. Die *ratio*, so Rubem Alves,²⁰ filtert aus der unübersehbaren Menge von Eindrücken die für uns brauchbaren Elemente heraus, verbaut sie in dem subjektiven Weltmodell und unterdrückt gleichzeitig störende Emotionen und fremde Elemente, die dem eigenen Gebäude schaden könnten. Jeder systematische Entwurf, auch der für die alttestamentliche Exegese notwendige, wirkt also nach innen beruhigend und stabilisierend. Er fingiert Wirklichkeit. Nach außen aber muß er sich abweisend, ja aggressiv geben, damit alles, was nicht integrationsfähig ist, draußen bleibt. Das erklärt die manchmal so beliebten Fußnotenschlachten in wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

Was vom einzelnen Exegeten gilt, trifft auch auf Gruppen und Schulen von Fachkollegen zu. Das gemeinsame geistige Haus ist heilig zu halten und gegen die Angriffe von außen zu verteidigen. Schließlich herrschen ähnliche Verhaltensmuster auch im globalen Nord-Süd-Verhältnis, nur ist auf dieser Ebene alles wegen mangelnder Kontakte und fehlender gemeinsamer Lebenserfahrung verdeckter und böswilliger. Die Exegeten aus den Industrieländern rümpfen oft die Nase über die Naivität, Unwissenschaftlichkeit und theologische Verantwortungslosigkeit der Kollegen "dort unten". Umgekehrt rebellieren diese gegen die Bevormundung aus dem Norden. Sie sehen in uns manchmal die Nutznießer und Befürworter einer entmenschlichenden Wirtschaftsordnung oder überhebliche Liberale, die aus unangreifbarer Machtposition ein zynisches *laisser-faire* propagieren.

Wieder tut es gut, sich einen Moment auf die Seite derer zu stellen, die unser System "von außen" erleben. Wenn bei unserer Auslegung des Alten Testaments Macht und Ordnung, Gehorsam und politische Abstinenz ungebührlich in den Vordergrund treten, wenn wir unterschwellig eine *theologia gloriae* zwecks eigener Existenzsicherung treiben, dann kann in der Tat der Stützungseffekt für das bei uns herrschende Wirtschaftssys-

²⁰ Protestantismo e repressão (São Paulo, 1979), S. 84ff.

tem, unter dem die sogenannten Entwicklungsländer zugrundegehen, nicht ausbleiben. Denken wir nur an die Rolle, die das Alte Testament bei der Ausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsethik gespielt hat.²¹

Eine kritische Rückfrage wird unausweichlich: Wie halten es die alttestamentlichen Zeugen mit Macht und Herrschaft? Lassen wir extreme Antworten beiseite und beschäftigen wir uns mit der gängigen Meinung, das Alte Testament sei eben in sich widersprüchlich. Es verordne einerseits Herrschaft — als Herrschaft Gottes oder Herrschaft von Königen, Männern, Priestern — und stelle andererseits eben diese autoritäre Struktur wieder in Frage. Das "sowohl — als auch" dieser Antwort wird uns gerade zum Vorwurf gemacht, weil der Verdacht auf Selbstrechtfertigung besteht. Ist die doppelte Antwort über die historisch-kritische Bestandsaufnahme hinaus haltbar? Ich glaube nicht. Zwar gibt es zweifellos im Alten Testament Texte, welche göttliches und menschliches Herrschen positiv bewerten.²² Aber welchen sozialen und politischen Konstellationen entstammen sie? Sind die Herrschaftsvorstellungen auf unsere heutige Situation übertragbar? Und jene andere Linie alttestamentlichen Zeugnisses, nach der sich Gott mit den Entrechteten und Ausgebeuteten solidarisiert,²³ ist sie nicht weit kräftiger gezeichnet? Es imponiert nicht nur die Masse der Belegstellen, sondern die menschlicher Natur entgegenlaufende Tendenz und die oftmals betonte theologische Begründung. Dennoch bleiben im Alten Testament beide Stränge, Befürwortung und Ablehnung von Herrschaft von Menschen über Menschen, sichtbar.

In dieser exegetisch-theologischen Sackgasse kann nur die aktuelle Wirklichkeitsanalyse eine Entscheidung bringen. Bewußt oder unbewußt ist eine Vorstellung von der Wirklichkeit, auf die hin ausgelegt wird, bei jedem Interpretationsprozeß ohnehin mit gesetzt. Jetzt soll diese Vorstellung, das fordern unsere lateinamerikanischen Kollegen, offengelegt und reflektiert werden. Sind die alttestamentlichen Herrschaftsstrukturen in irgendeiner Form für uns verwendbar? Nach allem, was wir im Licht der gesamten Schrift aus der jüdischen und christlichen ethischen Tradition lernen können, nach allem, was uns an aktuellen Informationen zur Verfügung steht, können wir m.E. die gegenwärtige Weltlage nur so beurteilen:

²¹ Bei M. Weber, *Gesammelte Studien zur Religionssoziologie*, Bd I und Bd III, wird das nicht unmittelbar deutlich, weil er die Juden als Pariavolk ansieht. Vgl. A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments* (Göttingen, 1977), S. 92ff.; G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des AT* (Berlin, 1972), S. 206-60.

²² Vgl. z.B. Gen. i 28; 2 Sam. vii; Ps. ii; Jes. xlix 22f.; Ez. xxxiv.

²³ Vgl. Gen. iv 15; Ex. iii 16f.; Lev. xix 14, xxv 43; Dtn. xv 4, 11; Amos ii 6-8, v 11-12; Ps. x, xxxvii; Jes. v 8; Jer. xxii 13; Jes. lviii 6-9; Neh. v; Prov. xiv 31 usw.

Die traditionellen Herrschafts- und Wirtschaftsstrukturen haben bereits die Endkatastrophe — in Gestalt von Massenverelendung, Umweltzerstörung, Sexismus, Rassismus, Wettrüsten, Kriegen, Genoziden — herbeigeführt. Sie haben sich damit als gott- und menschenfeindlich erwiesen und können darum als Auslegungsparameter nicht mehr in Frage kommen. So wie das Königtum in Israel vor der Katastrophe von 587 v. Chr. noch glaubwürdig sein konnte (vgl. Jer. xxii 13), nachher aber in Bausch und Bogen abgelehnt wurde (vgl. 2 Kön. xvii 7ff., xxiii 26f.), so müssen wir wohl nach Lage der Dinge die uns bekannten Systeme wirtschaftlicher und politischer Dominanz theologisch als untauglich und bis ins Mark sündhaft abschreiben.

An diesem Beispiel wird die entscheidende Bedeutung der wahren Wirklichkeit erkennbar. Carlos Mesters pflegt in seinen Vorlesungen die drei Faktoren "Schriftzeugnis", "Gott", "Wirklichkeit" in einem Dreieck an die Tafel zu malen. Die Schrift erhellt die Wirklichkeit, und im Licht der Wirklichkeit lesen wir die Schrift. In beiden Polen aber wirkt Gott.²⁴ Herrschaft des Menschen über den Menschen ist nach der leidvollen Erfahrung der Menschen in der "Dritten" und "Vierten" Welt — hunderte von Millionen sind zugrundegegangen wie das Kind der Teresinha — zur Sünde schlechthin geworden.

4. Bibelauslegung nach der Katastrophe

Wie können wir heute, im nachapokalyptischen Zeitalter, alttestamentliche Exegese und Theologie treiben? Einige, wenige Thesen sollen unsere Überlegungen vorläufig abschließen.

a. Es gibt viele Wirklichkeitsmodelle. Die Auslegungsarbeit wird durch die bestehende Wirklichkeit motiviert, in der sich der Exeget vorfindet. Sie zielt auf die Erneuerung der todverfallenen Welt, d.h. auf die befreiende Wirklichkeit Gottes.

b. Diese echte, gottes- und menschenwürdige Wirklichkeit ist auch hinter den alttestamentlichen Texten zu spüren. An ihr müssen sich also Ausleger und Text messen lassen.

c. "Wirklichkeit" muß heute im Gegensatz zur Frühzeit Israels ein universaler Begriff sein. Er beinhaltet "Heil" und "Leben" (Gerechtigkeit, Frieden, Liebe, Hoffnung usw.) für alle Menschen.

²⁴ Vgl. C. Mester, *Por trás das palavras* (Petrópolis, 1974); idem, *Um vento começa a soprar. Um estudo sobre o uso da Bíblia na Igreja* (handabgezogene Unterrichtsblätter, ohne Ort, ohne Jahr), S. 6f.

d. Zur Analyse der Weltlage bedient sich der Exeget aller wissenschaftlichen Untersuchungsergebnisse, deren er habhaft werden kann. Er mißt und beurteilt sie anhand von Schrift und Tradition.

e. Die schon im Alten Testament verheißene, z.T. verwirklichte und mit Nachdruck geforderte Solidarität mit den Schwachen öffnet uns die Augen für das Schicksal von 2/3 der Menschheit, die im gegenwärtig praktizierten Wirtschaftssystem zum Tode verurteilt sind.

f. Das unvorstellbare Leiden der Mehrheit aller Menschen, welches einer Minderheit einen weit überdurchschnittlichen Wohlstand garantiert (und deshalb unter den geltenden Bedingungen nicht abgestellt werden kann), bringt geistlich gesehen die Erkenntnisse und Erfahrungen hervor, die zur Transformation dieser Welt in eine menschliche Welt unerlässlich sind.

g. Der Exeget muß sich seines eigenen Wirklichkeitsverständnisses bewußt werden und die wahre Wirklichkeit hinter den Texten und in seiner eigenen Umwelt zu erkennen suchen. Seine Lebenserfahrung und seine Glaubenspraxis sind in hohem Maße entscheidend für das Verhältnis, das er zur befreienden Wirklichkeit Gottes gewinnen wird.

Canon Criticism and the Meaning of „Sitz im Leben“

In: Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Essays in Honor of Brevard S. Childs, ed. by Gene M. Tucker et al. Philadelphia: Fortress Pr. 1988, 20-31

2

**Canon Criticism and the Meaning
of *Sitz im Leben*****ERHARD S. GERSTENBERGER**

Since the early 1960s, Brevard Childs has made major contributions in his attempt to move beyond an old and biased biblical theology to a new, academically sound, and open-minded theology of the Christian community. While his program is inspiring it also has its disconcerting aspects. What does it mean to take seriously the decision concerning canon made by the primitive church, and consequently to base modern exegesis on the *canonical* texts? Does this approach provide a secret opening for fundamentalism, the seductive opportunity to harmonize biblical conflicts of faith, to level out historical, cultural, and social discrepancies, to homogenize the biblical message—and in the interest of whom? Is this the heretical lust for clarity and unquestioned authority (cf. Exodus 32 in its canonical shape)? Such is by no means the case with Brevard Childs's own work. But would others recognize the dangers of his approach, reducing his careful analytical work to a slogan?

Instead of analyzing the impressive work of Brevard Childs in order to discover its strengths and possible weak points, I propose here to reflect freely on one central issue at stake in a canonical approach, namely, the situational fixation of the Word of God, its incarnation in the social history of humankind. These unpretentious thoughts from a distance are meant as a small contribution to an intercontinental dialogue with my former teacher, present friend, and beloved colleague.

Canon Criticism and the Meaning of “Sitz im Leben”

Word and Reality

Every word, whether spoken or chanted, written or televised, repeated or freshly coined, has its proper context that determines its meaning. There is no such thing as a free-floating word without any solid contextual roots, although loose bits of language occasionally may leave that impression. The soil of all meaningful human articulation is in their interaction; that is, words and language grow from social intercourse. To articulate words is, by definition, to communicate. Soliloquies in themselves are of no interest. If, however, they fall prey to the neighbor's curiosity they immediately enter the realm of communication. All this means that unless we grasp the communicative situation of any word or phrase we are unable to understand it correctly. Words are like bones: They seem rather unattractive and provide little nourishment without their flesh and meat.

At the same time we must appreciate the mobility of words and language. If we talk about “roots” and “soil” in regard to linguistic communication we do not mean to suggest any kind of petrification or sclerosis. On the contrary—in fulfilling their purpose, words are in motion all the time. They are vehicles of meaning, bridging space, time, and other gaps of differentiation. This means nothing more and nothing less than: Words are uttered in order to travel from one life situation to another, taking with them signals and calling for reactions to their place of origin. Such mobility does not mean that words are therefore vagabonds. As soon as a word reaches its addressee it becomes corporal and social again, taking its place, as it were, in the new texture of personal and communal relations. This place will differ more or less from the place occupied earlier in the speaker's world. Yet words do create ties between environments, those of speakers or writers and those of hearers or readers. And what about their signification? Do words accumulate meaning on their journeys? To the contrary, they are unloaded and reloaded every now and then like trucks that operate between various ports of destination.

It seems that the mobility of words causes major problems for the modern exegete. The interpreter of the OT in particular constantly deals with words and texts coming from a thousand-year history of a distant and ancient people. These texts have been transmitted through the ages without interruption by communities of faith, and largely

ERHARD S. GERSTENBERGER

within the worshipping assembly. The texts have changed their life situations innumerable times. Together with these shifts, naturally, there occurred transmutations of meaning. How can we deal with these ancient witnesses? Looking at the long chain of transmission and of tradents of text and meaning, I cannot help but think that each station where a text incorporated itself, from the beginning to the present day, is worth serious consideration. It is difficult to imagine that any particular time or interpretation acquired or set forth a—or “the”—normative meaning. Why is that so?

Each historical situation has its own dignity and importance which may not be used one against the other. Speaking in traditional theological terms we may put it this way: God addresses humanity, taking its situation with utmost seriousness, no matter how humble and restricted the addressee's life might be. In fact, according to the Bible, God prefers the lowly situations of his weak and lost partners. Consequently, there certainly are no situations of power and glory to be singled out as guidelines for the interpretations of others. Considering the nature of the biblical God we might think of those situations of salvation and liberation typical of the biblical story. Could they be normative for our theological interpretations? Perhaps, but for the time being we should recognize the essential parity between all situations in which God has acted. Neither Exodus nor prophets, neither imperial Israel nor exilic dispersion provide an authoritative pattern for OT theology. The criteria for our interpretations, and eventually for our text preferences (cf. biblical pericopes and lectionaries) invariably emerge through a delicate interplay between present-day exigencies and interests on the one hand and biblical witness on the other.

How can the exegete become aware of that formative reality behind the text? Readers of the Bible always have felt the need to place its words within their contexts, to be sure. The collocation has been different, however, in varying times and schools of thought. In the past, a very popular mode of planting ancient texts into their respective realities was their personalization. To determine the supposed speaker or author of a given word was considered sufficient. Thus the psychic reality of the individual author became all-important. What did he feel when he spoke or wrote these words? Sunday school exegesis up to this day quite often asks this question and by asking it already strikes a juncture between the ancient situation and today's life experiences. Other approaches to the reality underlying ancient texts

Canon Criticism and the Meaning of "Sitz im Leben"

include the archaeological claim that hard and fast evidence drawn from Palestinian or other ancient Near Eastern sites may be essential in locating or even proving certain biblical texts. Furthermore, all the ethnographic, linguistic, historical, and religious research in the biblical and related fields have had as their main purpose to provide the real background for the words and the Word of the Holy Writ.

In spite of all these efforts modern exegetes have been haunted, among other things, by their failure to realize fully and adequately the elusive *Sitz im Leben* of the biblical words and therefore to miss their real meaning. For this reason, modern form criticism, cult-functional analysis, and sociological investigation in OT research since H. Gunkel and S. Mowinckel turned its attention to social customs and institutions. The true background for biblical texts, they argued, is neither individual personalities nor abstract culture but human interaction in definable institutions. Recurring rites and procedures prompted by the exigencies of group life are the matrix for the origin and—still more important—the transmission and regular use of those texts that have come down to us in the Bible. Much recent research in anthropology, linguistics, and folkloristics would support this view.

The individualistic and historicist way of text analysis thus is modified, opening up to include broader, communal views. History, it seems, acquires a new dimension. It is no longer only a punctual and abstract affair, connected to previous and subsequent events by threads of cause and effect. Rather, it is the continuous experience of groups of people. The foundations of history, in fact, are the various social groupings and their interactions. Social history, then, becomes the primary concern for those who want to elucidate the background of biblical texts. The basic idea is that human interaction tends to become ritualized, and that ritualized interaction produces patterns of speech that can be classified. The modern exegete, of course, starts with textual analysis. By way of inference from its patterns and by comparing relevant life situations in similar societies the interpreter may be able to recover the true *Sitz im Leben* of given texts.

Types of Life Situations in the Old Testament

The OT indeed confronts us with a great variety of life situations. There are synchronic diversities in that contemporary groups established themselves from various local or social perspectives, and there are diachronic variations resulting from successive transformations of

ERHARD S. GERSTENBERGER

social bodies. The modern exegete has to follow up both lines of coordinates and determine as closely as possible the exact position of each given text.

In general and according to research done so far, we may expect the following main areas of life to be represented in OT texts: cult and cultic offices, educational processes, juridical proceedings, warfare and military activities, family life and strife, entertainment and celebration. All these are part of the synchronic level of affairs. Other areas find only occasional expression in extant OT literature, so that they hardly may be considered, from an OT perspective, as text producing: for example, daily labor, household affairs and the daily life of women, magical operations, applied sciences like architecture or navigation, and diplomatic correspondence. Although countless texts must have existed in these fields, they did not enter significantly into OT tradition.

On the diachronic level we have to take account most of all of a sequence of nomadic, tribal, urban, imperial, and ecclesiastical forms of organization, all of which left their stamps on OT tradition. But the OT as a whole cannot be understood as being exclusively tied to any one of these stages of Israel's social history. Moreover, special historical events, identifiable through names and places, sometimes have left their mark, but all of them—from the times of Moses to those of Ezra—have been substantially dissolved into the extant documents of Israel's faith.

The redactional processes, of course, demand special attention in this context. The text-producing situations brought forth the compositions of words and provided the first *Sitz im Leben* for their repeated use. Gradually, continued interest in the customary, useful, and effective texts stimulated their collection, and, to a certain degree, their authorization by the group. Thus collections of laws, proverbs, hymns, tales, and so on came together in order to be used for determined, ritualized purposes. Speaking in broad terms, we may locate these partial and functional collections of OT genres in the preexilic period. Each tradition-building group acted on its own and within a particular area of life; no normative ambitions for the whole of Israel were involved. (I would include here the authentic deuteronomic reform texts, if there are any.)

A significant change took place in exilic and postexilic times. A restored, theocratic community gathered together all the relevant tra-

Canon Criticism and the Meaning of "Sitz im Leben"

ditions of old, joining them in the holy Torah that became the supreme norm for all areas of communal and private life. "Prophets" and "Writings," being lesser parts of the canon of authoritative writings, followed in due course. Is this "canon decision" of the early Jewish community to be regarded as the pivotal event, the point at which the OT text finally was created? Are all the preceding productions and uses of text merely preparatory to the authorization of the written Torah under Ezra?

The answer must be in the negative. First of all, the community that created the Torah was a particular one. It was by no means the standard, eternal social or ecclesiastical organization decreed by God for all times and all peoples. Therefore, its decisions, no matter how important they have proved to be, do not have binding force. Theologically speaking, the revelatory value of the canonized text produced by the early Jewish community is neither higher nor lower than that of those texts which originated in former stages and groups. Second, the collection of authoritative material was no homogeneous affair, because existing groups and tensions did not simply disappear in postexilic Israel. Remaining tensions include those between the exiled elite and those left in Judah, between rich and poor, clerics and laity, women and men. There were even factions within the dominating clergy (cf. Numbers 16). The emerging canon could not be a uniform or unilateral document, nor a univocal authority. Third, the older traditions that were brought together in the Torah were quite diverse, like stones from different quarries. No matter how diligently polished by selective and redactional policies, they remained witnesses of distinctive earlier experiences with God.

Consequently, the formation of the Torah was a very normal process of text production. A particular group, in this case the early Jewish community in its various locations and social shapes, used older materials in an updated form in order to articulate its own existence, conduct worship services, educate young people, administer justice, and so on. The focal point of all activities probably was the assembly of the congregation. Here all vital concerns met, and here the authoritative will of Yahweh was experienced in the reading of scripture. Divine instructions for the members' life, admonitions, chastisement, absolution, and comfort occurred in the assembly. Thereafter, the Word of God accompanied the members into their daily routines, being remembered, restudied, and rehearsed whenever necessary. In a

ERHARD S. GERSTENBERGER

broad sense, Torah reflects its *Sitz im Leben*, the early Jewish congregation.

Community, Authority, and Canonicity

All biblical words have their specific place of origin—their *Sitz im Leben*—and their own transmission history. What made these words and texts so worthy to be transmitted through generations? Apart from their function within the group, or rather through it, the communities expressed their experience with the savior God, Yahweh. The words that tell about encounters with him have been constantly reused, not because they were sacred words, but because they carried promise and hope to advance new encounters with him and new salvation experiences.

The main contents of all Israelite experiences with Yahweh may be epitomized in the word “solidarity.” Israel’s desire, at all levels, during all the historic periods, and in all social groupings, was to maintain itself within that life-giving solidarity of God. What Israelites longed for was love through justice and peace. For the early Israelite this implied a very strong emphasis on the welfare of one’s own group. In fact, we may discern in OT literature an annoying, because egocentric, hunger for that equity and order that favors one’s own group. Yahweh most of all is a God who maintains the social position and structure of his followers. This side of the coin is in fact firm evidence of the Word’s incarnation in social structures. There is another side which shows a God who corrects crimes and faults, who sides with those who are weak or have been wronged, who invites in the outsiders and the uprooted. These features for their part prove that God has not been suffocated in a society’s concerns with itself.

If the central message within the varying testimonies of the OT is that of a helpful God, then the search for the “authority” of the texts is altogether wrong. Water in the desert has no authority but it fertilizes the ground and makes it blossom. Thus the biblical texts have no authority but they open up paths toward real human life in a wholesome social environment. They thus testify to the reign of God, and in being used and reused in their proper places they bring about that reign. Admonitions within the Bible to heed and to practice the Word are nothing else than tentatives—justified by special circumstances—to keep the community of faith together, and thus keep in contact with

Canon Criticism and the Meaning of "Sitz im Leben"

the living God. Coercion comes not from the Word, but from its ecclesiastical administrators.

Decisions about canon, besides being plain text-producing mechanisms, may be necessary in certain moments in the history of a given community of faith, if taken in self-defense and in order to establish the group's identity. But they must not claim universal validity, and, in fact, such decisions never have had the force of an absolutely binding restriction. If they ever became laws to be strictly obeyed, as in times of fierce orthodoxy, they certainly seriously hampered God's activities and his revelatory solidarity with new groupings of believers.

The Christian community renewed and modified the early Jewish community's decision concerning the canon. But it certainly was an arduous, ambivalent, and never totally conclusive development that led to the Christian canon of Scripture. In the beginning we find a great deal of unrestrained, joyful use of OT Scripture on the part of small, struggling congregations. At the end canon becomes a powerful weapon in the imperial church's battle against dissidents. Yet one should also recognize the fact that Christianity's decisions concerning the canon accompanied that remarkable transition of the old Jewish faith in Yahweh to the lower strata of the Hellenistic Roman society. In this regard the emerging new canon (in open conflict with a shorter Jewish canon) signifies the production of meaningful texts for the Christian community. It happened, as it were, by using and remodeling the holy texts of the forebears.

The Sitz im Leben of the Exegete

In the European hermeneutical discussion there is hardly ever any reference to the exegete's real predisposition, that is, to the interpreter's affiliation with certain social, economic, ethnic, sexual, political, or cultural groups. This is very strange indeed, because one no less than Rudolf Bultmann long ago called attention to the prime importance of "preconceived ideas" in all interpretive proceedings. But Bultmann actually limited preconception to intellectual, emotional, and religious dispositions. The *Sitz im Leben* of the exegete did not enter his considerations. This is very different with some Latin American theologians of our time. They point out vehemently the Babylonian Captivity of theology and church, naturally including exegesis. They sharpen our eyes so that we may realize our being tied up in oppressive

ERHARD S. GERSTENBERGER

systems of tremendous economic (and military, political, and social) power. Feminist exegetes discover the sexist interpretation of the male majority of their colleagues. Black interpreters unmask a predominantly white and therefore racist reading of the Bible. In short, every exegete is a child of his or her own environment, bringing along her or his own world view and experiences when approaching the biblical texts.

There is no fault in this well-known and little-heeded fact, let alone that there is absolutely no help against it. There is no fault (the only fault being the failure to admit this entanglement with one's situation); on the contrary, the exegete's situational dependence is a prerequisite for any successful exegesis. The presence of God, experienced in biblical situations and testified to in biblical texts, strives to reincarnate itself in present-day milieus. It is necessary to prepare today's *Sitz im Leben* for this re-incarnation. Exegetes are in a better position than most to make themselves and their contemporaries aware of the character and limits of their own situation. It is the community of readers of the Bible who become aware of their own environment, its structures, anxieties, hopes, vicissitudes, and barriers. The present economic and political, as well as the cultural and religious, texture of society at large and its subdivisions is the frame to be investigated. The Christian community and its relation to coexisting groups and institutions need to be clarified. In short, present-day social reality (including the global aspects of world population) has to be scrutinized by the modern exegete because this reality is the only one that can become the vessel for the biblical proclamation of the reign of God. A number of issues should be considered in this effort to survey the ground for such proclamation.

First of all, we note a great many differences between reality today and reality in OT times. Science and industrial techniques have changed the world. Social relations have undergone substantial transformations. Psychological conditions and outlooks at least superficially have been modified. Cultural patterns have been in constant flux. Educational systems and contents were revolutionized. The list could go on. On the other hand, the exegete certainly can recognize more than a few similarities between old and new situations. After all, these analogies give rise to our hopes that ancient messages of the reign of God may find an echo in our own times. Similarities not only include the inner life of the person, what has been called the "eternal

Canon Criticism and the Meaning of “Sitz im Leben”

humankind,” but the functioning of social relations, the basic modes of how people construct their social systems and keep them going.

Perhaps the central theological question today is, indeed, How can the old messages of solidarity between God and humanity be implanted in our contexts? Or better, Does there exist a desire in our societies for justice and love, a desire analogous to that reflected in the Bible? Certainly there does. Exegetes of the OT are in an exceptionally favorable position to find in their own world longings for peace and equity that closely resemble those of the OT tradition. To tell the truth, some of these sentiments may even come from OT roots. In any case, they are extant today around the globe in all true movements of liberation, emancipation, and humanization. It seems that these favorable developments sprang up—just as in OT times—in opposition to oppression, racism, sexism, exploitation, military expansion, or ecological devastation. Exegetes, just by looking at their own contemporary situation, are liable to exclaim, The reign of God is at hand! Their work with the biblical texts should be greatly enhanced by this discovery of analogous dimensions in the present day.

To be sure, today’s life situations also exercise a normative function. They predispose exegetes to ask predetermined questions and to find fixed answers according to what they and their groups expect from the texts. This restrictive role of *Sitz im Leben* is much easier to recognize in historical texts than in our own text-producing interpretation. Nonetheless, the exegete’s living conditions and experiences today have a tremendous influence on his or her work, often exceeding by far all possible ancient decisions concerning the canon. Exegesis then becomes eisegesis, and the truths extrapolated from the texts are identical to those values forged within the exegete’s own community. Such a state of affairs is untenable. It signifies nothing else than an absolutization of one’s own position and privileges. The whole world becomes centered, and immutably so, in one’s own group, value system, social or ethnic order, and all other values, especially all the “others,” become subordinate or subservient to one’s own proper interests. The exegete, when falling into this temptation, in fact becomes “like God.” The dialogue with the testimonies of biblical faith, so indispensable for a historical—that is to say, limited—existence, proves impossible at this point. Equally barred is the exchange with differing contemporary communities of faith. Once again: No text-

ERHARD S. GERSTENBERGER

producing (interpreting) situation may impose itself on others; God is acting in all of them.

Yet there cannot be denied the right of a theological proposition that insists also on the positive function of the exegete's contextuality. The parameters of our present world are destined to receive the proclamation of the reign of God. If so, the structure of contemporary reality gives some sort of orientation as to the path and goal of biblical exegesis. The exegete and his or her community pose *their* problems, ask *their* questions, open *their* lives in the face of a God who is ready to help now. This means that the dialogue with the ancient (and contemporary) witnesses invariably is directed back and forth, but certainly aims at the present-day situation. Thus, biblical texts stimulate and correct modern theological reflection, and necessarily so, because no single interpretation or confession of faith could ever express the full truth about God and the world. Taken this way, all the biblical witnesses retain their independence. Each one of them, including those of layers of texts and stages of textual tradition, has its word to say, not being subject to anybody's supervision. We, the interpreters living in the dying twentieth and the coming twenty-first century after Christ, are entrusted responsibility for our churches and states, and for all of humankind. The signs of the times are fairly obvious. Thus we should do our work of interpretation, taking with equal seriousness the witnesses to God's action right near to us—as did the OT prophets—and the witnesses from the remote past of the biblical people.

Conclusions

Each "word" or "text" that is a document of faith points to its proper *Sitz im Leben* where God's action has been experienced. In interpreting texts we must consider immediately the reality behind the text. Text without reality does not exist. Strangely enough, however, our own reality becomes involved in exegesis and theology. We are not "objective" researchers, if any such person exists at all. We bring our visions with us and deposit them into our interpretations, which become new texts about the presence of that savior God of old. Mysteriously, the communication between today's interpreters and ancient believers is through the experience of social reality. And if we need any orientation as to which texts to read and how to read them we have to find our canon in our time. Canon originally means "orientation" and not "coercion." The old orientation-seeking deci-

Canon Criticism and the Meaning of "Sitz im Leben"

sions of our Jewish and Christian forebears were valid only for their respective times and environments. They always had to be revised, and in fact they often were. Moreover, no community of faith ever lived exclusively on canonized literature. But contemporary orientation is highly necessary in order that fresh encounters with the living God may find articulation in new texts of faith.

BIBLIOGRAPHIC NOTE

The following works were consulted in the preparation of this paper: R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1978); J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca, 1977); W. Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith* (JSOTS 17; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1980); G. Casalis et al., *Bibel und Befreiung* (Freiburg/Munster, 1985); B. S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster Press, 1974); idem, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); M. Clevenot, *Approches matérialistes de la Bible* (Paris: Editions du Cerf, 1976); J. S. Croatto, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981); Chr. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese* (BEvT 79; Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1978); J. H. Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism* (TUMR 2; San Antonio: Trinity University Press, 1974); F. Houtart, *Religion et Modes de Production Precapitalistes* (Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 1980); R. Knierim, "Old Testament Form Criticism Reconsidered," *Int* 27 (1973) 435–68; D. A. Knight and G. M. Tucker, eds., *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress Press; Chico, Calif.: Scholars Press, 1985); C. Mesters, *Por tras das palavras* (vol. I; Petropolis: Editora Vozes, 3rd ed. 1977); C. Mesters et al., *A Biblia como memoria dos pobres* (Estudos Biblicos 1; Petropolis: Editora Vozes, 1984); J. L. Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires: Ediciones C. Lohlé, 1975); E. Tamez, *La Biblia de los oprimidos* (San José, Costa Rica: Apdo, 1979); R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* (vol. I, Paris: Editions du Cerf, 2d ed. 1961; vol. II, Paris: Editions du Cerf, 1960).

**Befreiungstheologien im Wandel.
Das alttestamentliche Zeugnis und der Weg
lateinamerikanischer Christen nach der „Wende“**

In: Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums.
Herrn Prof. Dr. theol. Martin Greschat zum 60. Geburtstag am
29. September 1994. Hg. von Wolfram Kurz u.a. Gießen:
Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische
Theologie und deren Didaktik 1994, 157-177

BEFREIUNGSTHEOLOGIEN IM WANDEL
Das alttestamentliche Zeugnis und
der Weg lateinamerikanischer Christen nach der „Wende“

von
 Erhard S. Gerstenberger

0. Befreiung - bleibendes Ziel

0.1 Befreiungstheologen in den Drittweltländern arbeiten nach eigenem Verständnis in hohem Maße kontextuell,¹ d.h. sie befinden sich in enger Berührung mit ihrer Umwelt, sie empfangen wichtige Impulse aus der soziopolitischen Gegenwartssituation.² Die ist nun besonders in Lateinamerika im Zeichen von stockender Industrialisierung, Feudalstrukturen, wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Industrienationen, interner Korruption, externer Verschuldung durch die Verelendung großer Bevölkerungsanteile und die gnadenlose Ausbeutung der schwächeren Schichten und ethnischen Gruppen gekennzeichnet.³ Kein Wunder also, daß Befreiungstheologie für die Marginalisierten Partei ergreift, sich als die „Theologie der Armen“ versteht.⁴ Die enge Verbin-

¹ Vgl. Theo Witvliet, *Befreiungstheologie in der Dritten Welt*, Hamburg 1986; eine ältere Bibliographie ist die von Hans Töpfer, *Theologie der Gesellschaft*, Frankfurt 1977. Die neuere Original-Literatur ist zugänglich über die *Bibliografia anotada*, Buenos Aires; die *Bibliografia biblica Latino-Americana*, São Paulo und europäische und nordamerikanische Sammelwerke, vgl. Hans-Jürgen Prien (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, 2 Bde, Göttingen 1981; Horst Goldstein (Hg.), *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991; die "Bibliothek Theologie der Befreiung", welche der Patmos Verlag in Düsseldorf herausgegeben hat, usw.

² Vgl. für das Alte Testament: Erhard S. Gerstenberger, *Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese*, VTSuppl 36, Leiden 1985, 132 - 144; ders. *Biblexegese in Lateinamerika und Europa*, Deutsches Pfarrerblatt 94, 2/1994, 47 - 50; ders., *Theologie der Befreiung: Der Aufbruch der Kirchen in Lateinamerika*, in: *braunschweiger beiträge für theorie und praxis von ru und ku* 4/1992, 5 - 17.

³ Vgl. Franz Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster 1985. Duilio Biancucci, *Einführung in die Theologie der Befreiung*, München 1987; Roberto Gambini, *Espelho índio. Os jesuitas e a destruição da alma indígena*, Rio de Janeiro 1988. Claudio Barcelos, *Mord in São Paulo*, Frankfurt 1994.

⁴ Vgl. George V. Pixley und Clodovis Boff, *Die Option für die Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung 3)*, Düsseldorf 1987; Thomas Buhl (Hg.), *Option für die Armen*, Leipzig 1990; Horst Goldstein, "Selig ihr Armen", Darmstadt 1989; Fernando Castillo (Hg.), *Die Kirche der Armen in Lateinamerika*, Fribourg 1987.

dung mit der ökonomischen und politischen Realität machte die Befreiungstheologie zu einem bis dato kaum gekannten, praxisbezogenen, weit über Lateinamerika hinaus einflussreichen Theologiemodell. Sie bringt es aber auch mit sich, daß diese Theologie der Befreiung seismographisch auf die Veränderungen der Weltlage reagiert. Was ist mit ihr seit 1989 geschehen?

0.2 Wir können auch schärfer fragen: Gibt es sie noch, die Befreiungstheologie? In der Frankfurter Rundschau vom 25.02.1994 stellt Romeo Rey einen grundsätzlichen Paradigmawechsel fest: „Statt Befreiungstheologie kommt ‘Theologie der Ausgeschlossenen’“. Er behauptet, unter Federführung der Jesuiten (welche die radikaleren Franziskaner abgelöst hätten) sei die brasilianische Kirche nach dem Ende des kalten Krieges dabei, sich völlig neu zu orientieren. Die marxistische Analyse und Lehre vom Klassenkampf werde durch die katholische Soziallehre ersetzt, und das Ziel der „Theologie der Ausgeschlossenen“ bzw. Marginalisierten sei jetzt „eine ‘Integration’ von Millionen von Gläubigen in die Gesellschaft“. - Ein weiteres Indiz für eine Veränderung der theologischen Positionen: Am 27.11.1993 hielt der bekannte Alttestamentler Milton Schwantes beim Brasiliertag in Marburg einen Vortrag zum Thema „Befreiungstheologie heute“. Er führte aus, die neue Theologie Lateinamerikas habe ihre Wurzeln nicht in Konzilien und Hierarchien, sondern im Volk, auch in den indianischen (messianische Erwartungen!) und afrikanischen (Inkorporation der Götter) Traditionen. In zweiten Hauptteil seines Vortrags wies er auf die Spiritualität der Basisgemeinden hin, von der politisch-ökonomischen Vergewaltigung der Massen und der notwendigen sozio-politischen Gegenwehr sprach er nicht. Seine Bibelarbeit vor der EKD Synode vom 9. Nov. 1993 über Ps 120 trägt die Überschrift: „Bäumchen als Pfeile“. Er spricht von der Not der Menschen in Lateinamerika, gegen die kein herkömmliches Kraut gewachsen ist. „Singen und beten, was bleibt den Armen auch sonst? ... Ja, das Beten, was sonst bleibt der hungernden Welt!? ... kein Ungeheuer ist Gesang und Gebet gewachsen.“⁵

0.3 Wie gehen wir angesichts dieser neuen Situation an das Thema „Befreiungstheologie“ heran? Ich denke, wir müssen einen neuen Dialog mit unserer gegenwärtigen Welt, mit den lateinamerikanischen Christinnen und Christen

⁵ Milton Schwantes, Manuskript: "Bäumchen als Pfeile", S. 3.

und mit der biblischen Tradition führen. Keiner dieser Gesprächspartner darf vernachlässigt werden. Kontextuelle Theologie ist immer zeitgebunden variabel;⁶ sie muß kritisch mitgelebt werden. Wir wollen mit der biblischen Exodus-Überlieferung einsetzen, sie auf ihre treibenden Kräfte und ihre Verwandlungen hin befragen, um danach die aktuellen Verhältnisse in Lateinamerika und der sogenannten „ersten Welt“ zu begutachten und unsere Konsequenzen im Blick auf „Befreiung“ zu ziehen.

1. Exoduserfahrungen im Alten Testament

Die Erzählungen von Unterdrückung und Befreiung der Israeliten in Ägypten wirken bis in die Gegenwart nach; sie sind z.B. in Afrika⁷ und gelegentlich in Europa⁸ rezipiert worden. Aber schon die alttestamentlichen Texte selbst zeigen eine erstaunliche Wirkungsgeschichte. Sie haben nämlich in vielfacher Umgestaltung das Exodusbild weitertransportiert und mit neuen Erfahrungen angereichert. So sehr, daß wir nach dem heutigen Erkenntnisstand kaum von historischen Ereignissen, wohl aber von einer über Jahrhunderte sich erstreckenden theologischen Tradition und Interpretation des Exodus reden können.⁹

Die Unterdrückungs-Befreiungsthematik ist im Alten Testament vorzugsweise in vier Textbereichen zu finden, die nicht einem einzigen Zeitabschnitt

⁶ Strenggenommen sind auch Offenbarungs- und Worttheologien kontextuell, weil immer neu komponiert; aber diese Zeit- und Ortsgebundenheit gestehen die "Konstrukteure" nicht ein.

⁷ Vgl. z.B. das Kairos-Dokument aus Südafrika: epd-dokumentation 21/1986, 28 - 40; Per Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa*, Malmö 1988; K. Appiah-Kubi und S. Torres, *African Theology en Route*, Maryknoll 1979; G.M. Setiloane, *African Theology, an Introduction*, Johannesburg 1986; Thor H. Hovland, *O novo paradigma da teologia africana*, *Estudos Teológicos (São Leopoldo)* 33, 3/1993, 213 - 226.

⁸ Vgl. z.B. das Kirchentagslied der 60/70er Jahre: "Wenn das rote Meer grüne Welle hat, dann ziehen wir frei heim aus dem Land der Sklaverei" - Woheraus und wohinaus ziehen wir im Deutschland der Wohlstandszeit?

⁹ Vgl. vor allem George V. Pixley, *Éxodo*, São Paulo 1987 (das spanische Original erschien 1983 unter dem Titel: *Éxodo, una lectura evangélica e popular*, Mexico Stadt). Er stellt die Mehrschichtigkeit der Überlieferung dar und gibt damit der literarkritischen Analyse eine theologische Bedeutung.

zugeordnet werden können, sondern - wie alle andere alttestamentliche Literatur auch - über die Zeiten gewachsene Traditionsblöcke darstellen.

1.1 Die Rettung aus Ägypten unter Mose (Ex 1 - 15). Wir wissen heute, daß wir es bei dem grandiosen Exodusbericht nicht mit einem historischen Protokoll zu tun haben. Die Formation Israels mit seinen zwölf Stämmen ist nicht im 15. - 13. v. Chr. in Ägypten, sondern sehr viel später in Kanaan erfolgt.¹⁰ Und die gewaltige Zahl von Kriegern, die sich zum gelobten Land hin in Marsch setzen - zuerst noch unbeziffert (Ex 1.7), dann mit einer exakten Zahl versehen: 603 550 Mann ohne Leviten, Frauen, Kinder und Alte - entspricht vielleicht annähernd der Gesamtbevölkerung Israels zur Zeit der Monarchie oder nach der Rückkehr aus dem Exil, als man anfang, auf listenmäßige Erfassung der Jahwegemeinde wert zu legen (vgl. Esr 2; Neh 7). Nein, historische Daten sind in der Exodus-Überlieferung kaum zu finden, nicht einmal die Städte Pithom und Ramses, welche die Israeliten angeblich gebaut haben, sind sicher nachzuweisen.¹¹ Stattdessen haben wir es mit einer hochtheologischen, auch in späteren Geschichtsabschnitten wirksamen Botschaft für ausgebeutete und unterdrückte Menschen zu tun. Sie enthält folgende Kernelemente:

- Der Gott Israels duldet keine Ausbeutung seines Volkes durch andere Völker. Die Fremdmächte werden in Gestalt des allgewaltigen ägyptischen Pharaos personifiziert. Sie haben politische, militärische und wirtschaftliche Interessen und Potenzen. So allmächtig sie auch scheinen, ihre Kraft wird durch Jahwe aufgrund des „Schreiens Israels“ (vgl. Ex 2,23; 3,7), d.h. wohl: seiner Bittgottesdienste, gebrochen. (Dieses „Schreien“ ist aus anderen Geschichtserzählungen - z.B. Ri 3,9.15; 6,6f; 10,10 usw. - und aus den Psalmen - z.B. Ps 22,6; - bekannt.). Wenn Israel sich an Jahwe wendet, hilft er (vgl. 1 Kön 8).

- Die Hilfe Gottes besteht in der Rettung aus der Sklavensituation, der Vernichtung der Feinde, der Begleitung auf der Wüstenwanderung, der Zusage eines eigenen Territoriums, wo - man höre und staune: Milch und Honig fließen sollen. D.h. in der überschwenglichen orientalischen Rhetorik: Dort sind

¹⁰ So schon Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930 und neuerdings, mit neuen Akzenten und weit größerem archäologischem Horizont: Nils Peter Lemche, *Early Israel*, VTSuppl 37, Leiden 1985; Gösta W. Alström, *The History of Ancient Palestine*, Sheffield/Minneapolis 1993, 334 - 390.

¹¹ Vgl. Werner H. Schmidt, *Exodus*. BKAT II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 36 - 40; G.V. Pixley, *Éxodo* 18 - 20.

reichlich Lebensmittel vorhanden. Eine seltsame Gegenüberstellung ist das: Die Belastung durch politische Willkürherrschaft und das Leben in materiellem Wohlstand. In den „Murr“-Geschichten Ex 16,3; Num 14,3f; 20,2-5 verklärt sich Ägypten mit seinen Fleischtöpfen gar zum gelobten Land, das man nicht hätte verlassen sollen!

- Konzeptionell stehen sich in der Exodus-Überlieferung der absolutistische und auf „fremde“ Götter hin angelegte Pharaonenstaat und die auf ihre Treue gegenüber Jahwe verpflichtete Gemeinde gegenüber. Dem auszehrenden Druck des ägyptischen Staates setzen Israelitinnen und Israeliten (Hausfrauen; Hebammen; Arbeiter: Ex 1 - 2) listigen Widerstand entgegen. Die Repräsentanten der Gemeinde werden dann Mose und Aaron (Ex 3 - 15): Der erste, ein vertrauter, mit göttlicher Kraft begabter Sprecher Jahwes; der zweite, sein (priesterlicher) und später zum leiblichen Bruder erhobener Adjutant. In direkter Konfrontation mit Pharao, seinen Fronbeamten, Zauberern und Militärs setzen sich die „Schwachen“ Jahwes durch (Ex 5 - 11). Die Jahwe vertrauende Gemeinde kann sich - unter der Leitung ihrer Theologen! - gegen die Übermacht der fremden Staatsgewalt behaupten.

1.2 Die Fronarbeit zur Zeit Salomos (1 Kön 9; 11-12). Die Aussagen sind klar, wenngleich der Text in sich Brüche aufweist: Salomo soll - im Gegensatz zum Zeugnis von 1 Kön 5 - nur die Ureinwohner für die Fronarbeit herangezogen haben (1 Kön 9,20-23): ein apologetischer Einschub. Die anscheinend sehr straffe Organisation der Fronarbeit wird nämlich auch in 1 Kön 11,28 erwähnt, und nach 1 Kön 12 hat gerade die Frage der Königsfron bei den Verhandlungen des Salomo-Sohnes Rehabeam mit den Vertretern der Nordstämme zur Reichsteilung geführt. Der frühere Fronvogt des Stammes Joseph, Jerobeam (1 Kön 11,28), macht sich zum Sprecher der unzufriedenen Nordisraeliten: „Dein Vater hat unser Joch zu hart gemacht. Mache du nun den harten Dienst und das schwere Joch leichter, das er uns auferlegt hat, so wollen wir dir untertan sein.“ (1 Kön 12,4). Rehabeam gibt auf Anraten der jungen Hitzköpfe in seiner Umgebung eine patzige Antwort und verliert die zehn Nordprovinzen - so die Überlieferung.

Der Schwerpunkt der Erzählung liegt offensichtlich auf der Person Rehabeams, seinem Verhandlungsgeschick, und der Tatsache, daß das Großreich nach dem Tode Salomos zerfiel. Neben der Schuld des Königshauses steht jedoch die Thematik der Fronarbeit und ihrer innerisraelitischen Organisation. Wichtiger noch: Die Fronarbeit unter Salomo wird teilweise mit dem Vokabu-

lar von Ex 1 und 5 geschildert.¹² Manche Exegeten meinen, daß umgekehrt die ägyptischen Erfahrungen Israels mit dem Vorstellungsgut der Salomozeit geformt worden sind.¹³ In jedem Fall scheinen die Unterdrückungsmechanismen Geschichte und Religion zu übergreifen. Jedes Königtum hat die Tendenz, seine Macht auf dem Rücken der Bevölkerung zu vergrößern.

- Der theologische Ertrag der Salomo-Geschichten im Blick auf Unterdrückung und Befreiung ist: Gott will nicht, daß die eigene Regierung ihre Bürgerinnen und Bürger in ihren angestammten Lebensgewohnheiten und Rechten schmälert, sich selbstherrlich überhöht und damit an Gottes Stelle setzt (vgl. Ri 9; 1 Sam 8; 1 Kön 21; Dtn 17,14-20). Es ist auch aus der nachträglichen, deuteronomistischen Sicht gottgewollt - so 1 Kön 12,24 -, daß Nordisrael sich vom davidischen Königshaus trennt, den Gehorsam verweigert, eine eigene Regierung bildet. Möglicherweise ist dieses Ereignis im Norden sogar als Befreiung von judäischem Joch gefeiert worden (vgl. die Einrichtung eines Staatsheiligtums für den „echten“ Jahwe, der „aus Ägypten geführt hat“, das ist die Befreiungsformel!! - 1 Kön 12,8).

- Die Botschaft der Salomo-Perikope liegt also in dem Schuld aufweis für die davidische Dynastie, mit der implizit eine andere Gemeindeleitung gefordert wird. Objekt der Ausbeutung war ganz Israel; der Widerstand des Volkes hat zur Teilbefreiung der Nordstämme geführt. In Juda hielt die Unterdrückung demnach an. Über die religiösen Implikationen verlautet bei Salomo wenig. Seine Bauwut bringt ihm nur Bewunderung ein. Aber die gesamte judäische Geschichte wird in den Königserzählungen, von 1 Kön 11 an (besonders V. 29-39: Ahia von Silo) als eine Abwendung vom wahren Glauben verstanden, für die das ganze Volk durch Niederlage und Exil büßen muß (vgl. vor allem 2 Kön 23,25-27; 24,1-4).

Nur eben erwähnen möchte ich, daß in den gesetzlichen und ermahnenden Teilen des Alten Testaments noch eine breit angelegte innerisraelitische Befreiungstheologie auftritt, bei der es um die Losgabe von hebräischen Schuld-

¹² Z.B. wird der "Frondienst" mit mas bezeichnet (Ex 1,11; 1 Kön 4,6; 5,28; 9,15.21 usw.), die Zwangsarbeit heißt "bodah haqqašah" (Ex 1,14; 2,23; 5,11; 1 Kön 12,4). Auch bei Salomo werden "Vorratsstädte" erwähnt (1 Kön 9,19), außerdem die Ureinwohner mit ihren kanaanischnen Namen (1 Kön 9,20), vgl. dazu Ex 1,11; 3,8. Freilich, die salomonischen Bauarbeiter arbeiten mit Natursteinen, was sollte man im gebirgigen Kanaan anders erwarten? Die ägyptischen Frondienstler müssen Ziegel herstellen.

¹³ So auch G. V. Pixley, *Éxodo* 10 - 12.

sklaven in jedem 7. Jahr und die Rückerstattung alles verpfändeten und verkauften Grundeigentums in jedem 50. Jahr geht (Ex 21,1-11; Dtn 15; Lev 25; Jer 34; Neh 5).¹⁴ Auch diese „Freilassung“ spielt eine große Rolle in der Tradition, vgl. Jes 61, und sie ist mit zu bedenken. Die genannten Texte lassen die schweren Kämpfe um Durchsetzung der verschiedenen Restititionen erkennen. Es handelt sich in allen Fällen um soziale Auseinandersetzungen, die auf dem Boden des Jahweglaubens (in dem es seit dem Exil nur ein „einzig Volk von Brüdern“ geben darf!¹⁵) ausgetragen werden. Die theologische Begründung der brüderlichen (gemeindlichen!) Solidarität ist dabei von allergrößter Bedeutung. Jahwe hat das ganze Volk aus Ägypten geführt, und jede Familie bekennt sich zu ihm (Dtn 29 - 31; Jos 24). Aus dem Stammes- und Reichsgott ist ein persönlicher Gott geworden.¹⁶

1.3 Die Befreiung aus babylonischer Gefangenschaft (Jes 40 - 55).¹⁷ Das Buch Jes 40 - 55 ist erfüllt von einem glühenden Verlangen nach einer Wende. Vom ersten bis zum letzten Vers redet es von einem verheißungsvollen Neubeginn, vom Ende der Unterdrückung Israels, allerdings in einer neuen Terminologie und ohne erzählerische Konkretionen:

Redet Jerusalem zu Herzen, ruft ihr zu:

‘Voll ist (die Zeit ihres) Elends, abgetragen ist ihre Schuld’. (40,2)

Jahwe wird kommen und sein Volk sammeln:

Siehe, Jahwe kommt gewaltig, sein Arm wird herrschen;

Siehe, seine Beute ist bei ihm, sein Gewinn geht vor ihm her.

Wie ein Hirte weidet er seine Herde, er hält sie in seinem Arm.

die Lämmer trägt er in seinem Gewandbausch, die Muttertiere leitet er.
(40,11f)

¹⁴ Zur ganzen Überlieferung vgl. Frank Crüsemann, *Die Tora*, München 1992; zu Lev 25 vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose, Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 337 - 364.

¹⁵ Vgl. Lothar Peritt, *Ein einzig Volk von Brüdern*, in: D. Lüthmann und G. Strecker (Hg.), *Kirche*, Tübingen 1980, 27 - 52.

¹⁶ Vgl. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992.

¹⁷ Vgl. auch Wilhelm Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer*. BZAW 65, Gießen 1934: *Die Sammlung Jes 40 - 55 ist Gemeindegut, nicht das Werk eines einzelnen "Propheten"*.

Am Ende steht noch einmal betont die Auszugsverheißung:

Mit Freuden sollt ihr weggehen (*jaša'*, *qal*), in Frieden geleitet werden, Berge und Hügel jubeln laut vor euch, alle Bäume der Flur klatschen Beifall. (55,12)

In den vielstimmigen Heilsansagen, die sich zwischen Jes 40 und 55 befinden, klingt die Erlösung Israels immer wieder mächtig an. Gott selbst wird eingreifen, die fremden Götter zuschanden machen. Er wird den Perser Kyros als sein Werkzeug benutzen, die Babylonier müssen untergehen. Israel darf heimkehren, Jerusalem wird wieder aufgebaut. Der Zion wird der Wallfahrtsort der Völker; sie müssen nun dem Volk Jahwes dienen (vgl. Jes 49,22-23).

Werden die Befreiungssehnsüchte der verbannten Israeliten aus der Exodustradition gespeist? Sind umgekehrt die Pentateucherzählungen mit babylonischen Erfahrungen angereichert? Beides bejaht mit gewissen Einschränkungen Klaus Kiesow.¹⁸ Neben mythologischen Vorstellungen vom Chaoskampf (s.u. Nr. 1.4) und der eigenartigen Befreiungsbotschaft an die Blinden, Gefangenen, Eingekerkerten (vgl. Jes 42,7.16.18ff) stehen deutliche Anklänge an die ägyptische Auszugstradition, allerdings ohne Nennung des Pharaos, der speziellen Fronarbeit, des Murrens in der Wüste usw. (vgl. nur Jes 43,11-21; 48,20-22; 49,8-26; 51,9 - 52,12; 55,12-13).

- Der theologische Ertrag der Befreiungspredigt bei Deuterocesaja ist: Vor dem Hintergrund der babylonischen Weltreichspolitik und -religion pocht ein deportiertes Volk auf seine ureigensten Rechte. Nur Jahwe - und kein Weltmachtsgott - bestimmt den Lauf der Dinge. Er gibt dem ins Exil verschlagenen Volk (das dort seine Schuld abgebußt hat) eine neue Chance zur Eigenbestimmung und nationalen Machtentfaltung. Jerusalem soll das Zentrum der Welt werden und Babel ablösen. Der Weg dahin ist ein Wandern durch gefährliche Wüsten, die aber wunderbarerweise blühen werden. Ist die Rede von den geebneten Straßen und der Wasserversorgung für die Heimkehrer auch metaphorisch zu verstehen? Von der Hilfestellung und dem Jubel der Natur ist die Rede, von der Vernichtung der Babylonier und dem Scheitern ihrer Götter, vom Wiederaufbau Jerusalems, später grandios weitergeführt bei Tritocesaja (Jes 60 - 62). D.h., die Folgen der Befreiung sind durchaus politischer, ja,

¹⁸ Klaus Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch* (OBO 24), Fribourg/Göttingen 1979. Vgl. auch Jean M. Vincent, *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja*, Kap. 40 - 55. Frankfurt 1977, Kapitel IV: Jes 51,9-11 und die Exodustradition, S. 108 - 124.

weltpolitischer Art. Und sie sind begründet in der Entdeckung, daß der Gott Jahwe Alleinherrscher ist und das Erbe der Weltmächte in seine Hände genommen hat. Die Befreiung aus der „Gefangenschaft“ wird also vor allem theologisch durch die Bestreitung der babylonischen Herrschaftsansprüche erstritten. Dem universalen Anspruch der Weltmacht tritt das universale Bekenntnis von der Überlegenheit Jahwes entgegen.

1.4 Psalmen und Bekenntnisse von Auszug und Chaoskampf. Nicht nur in der erzählenden und prophetischen Literatur erscheinen Exodusthemen. Sie sind auch in der Kultpoesie zu Hause. Einmal gibt es dort mehr oder weniger freie Nachdichtungen der Prosaüberlieferung. so in Ps 78; 105; 106; 136 auch in Dtn 26,5-9¹⁹, andererseits haben sich auch in den Psalmen, wie bereits bei Deuterijosaja angemerkt, die Auszugsmotive mit dem mythologischen Gut aus der Chaoskampftradition²⁰ verbunden. Als Beispiel diene Ps 77,14-21:

Gott, du lebst in Heiligkeit;
welche Gottheit ist so groß wie unser Gott?
Du, der wahre Gott, kannst Wunder tun.
Du hast den Völkern deine Macht bewiesen.
Du hast dein Volk mit deiner Kraft befreit.
Du hast die Nachkommen Jakobs und Josefs erlöst.

Die Wasser erblicken dich, Gott.
Es sehen dich die Gewässer, und sie erbeben.
Ja, die Urflut erzittert.
Die Wolken schütten donnernd Regen,
das Gewölk brüllt auf.
Deine Pfeile zucken hin und her.
Dein Kommen klingt wie Wagengetöse,
Blitze erhellen den Erdkreis.
Der Boden zittert und bebt.
Du schreitest über das Meer.

¹⁹ Das Vokabular des "kleinen, geschichtlichen Credo" (G. von Rad) stimmt überwiegend mit dem der Exodusberichte überein.

²⁰ Vgl. Fritz Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118, Berlin 1970.

Dein Weg führt über das große Wasser,
doch deine Spuren sind unauffindbar.
Du hast durch Mose und Aaron
dein Volk wie eine Herde geleitet.

Ähnlich verfährt Ps 114; in Ps 66 ist das Exodusereignis nur ganz kurz angesprochen (V. 6).

- Die Psalmen sind weniger gut datierbar als Deuterocesaja. Darum ist es schwieriger, ihren Sitz im Leben zu bestimmen und ihre theologische Aussage zu erheben. Aber die Verbindung mit dem Meermotiv im Chaoskampfmythos ist bedeutsam. Umgekehrt bleibt zu fragen, wie weit Ex 14f vom Götterkampf gegen das Urmeer beeinflusst sind. Die gesellschaftlichen und politischen Implikationen bleiben undeutlich, wenn wir die konkreten Hintergründe für die kultische Poesie nicht ergründen können. Immerhin deckt die mythologische Redeweise zuerst alle jene übergeschichtlichen Mächte ab, die Menschen bedrohen können, und setzt dagegen den lebenerhaltenden Gott, der nicht von ihnen überrollt wird. Sekundäre geschichtliche Identifikationen sind dann jeweils neu herzustellen, denn mythologische Bilder bleiben flexibel.

1.5 Fazit: Verschiedene alttestamentliche Überlieferungskreise haben Unterdrückungs- und Befreiungserfahrungen der israelitischen Geschichte kumulativ bearbeitet. Es sind im wesentlichen vier Vorstellungs- und Handlungsmodelle entstanden: Israel unter Fremdherrschaft - Israel wird vom eigenen Königshaus verführt und ausgebeutet - innerisraelitische Sozialkonflikte - Bedrängnis durch mythische Mächte. Die Grundmuster des Leidens, Aufbegehrens und der Rettung sind in jedem Bereich weitgehend typisiert; das schließt gegenseitige Beeinflussung nicht aus. Für die frühjüdische Gemeinde, in der alle vier Modelle rezipiert und zu Krisenbewältigungen verwendet wurden, ergaben sich verschiedene Reaktionsmuster in der Not: Klagegottesdienste („Schreien zu Jahwe“), subversiver Widerstand, prophetische Unheilsankündigung, theologische Reflexion. Denunziation der Fremdgötter, göttliche Krafterweise, Hymnengesang usw.

2 „Befreiung“ in Lateinamerika

Die Botschaft von der Solidarität Jahwes mit den Armen, von seiner Rettungsaktion für die Versklavten, der Herausführung aus Enge und Gewalt, dem Versprechen eines neuen Landes und einer neuen Gesellschaft sowie von

den entsprechenden Handlungsmöglichkeiten der Unterdrückten bietet viele Anknüpfungs- und Identifikationspunkte für jene lateinamerikanischen Gruppen, die das soziale Elend der großen Massen (50 - 80% der Bevölkerung leben unter der Armutsgrenze) wahrgenommen und als vordringlichstes kirchliches und theologisches Problem erkannt haben. Andererseits sind die Unterschiede der heutigen lateinamerikanischen Gesellschaft gegenüber der antiken israelitischen deutlich genug.

2.1 Am leichtesten fällt den Benachteiligten, Entrechteten und Mißhandelten die unmittelbare Identifizierung mit dem versklavten Israel in Ägypten und Babylonien und den Minderprivilegierten im Gottesvolk selbst. „Diese unterdrückten Massen, mit denen Gott Mitleid hat, das sind wir!“ Jeder Bibelleser und jede Bibelleserin einer Basisgemeinde entdeckt sich förmlich auf Anhieb in der Heiligen Schrift. Die Übereinstimmung ist vollkommen und über alle Zweifel erhaben. Harte, unterbezahlte Arbeit? Ja, auf dem Land in den Zuckerrohr-, Baumwoll-, Zitrus-, Kaffee-Plantagen ebenso wie in der Stadt in Industriebetrieben und Dienstleistungsunternehmen oder im Haushalt. Gewalt gegen die Armen? Ja, in vollem Maße, von Seiten der Polizei, der Todesschwadronen, der Bosse und Geldgeber, der Zuhälter und mancher Großgrundbesitzer. Chancenungleichheit? Ja, durch Behördenwillkür, fehlende Infrastrukturen (besonders: Bildungseinrichtungen, medizinische Versorgung, menschenwürdige Behausungen, Arbeitsplätze, Verkehrsverbindungen). Die große Masse der lateinamerikanischen Bevölkerung von insgesamt ca. 400 Millionen Menschen lebt nach jedem Standard in menschenunwürdigen Verhältnissen. Innere und äußere Ausbeutung, Korruption und Willkürherrschaft sind schuld daran. Die alttestamentlichen Vorstellungen vom gequälten Volk Jahwes sind weit genug, daß sie ohne Umschweife, ohne hermeneutische Vermittlung, als Erklärungsmuster für die eigene Situation übernommen werden können.

2.2 Gilt das auch für die alttestamentlichen Handlungsanweisungen? Befreiung kann nur über die Veränderung der bestehenden Gesellschaftsstrukturen erreicht werden. Die wenigen Privilegierten, in deren Hand Dreiviertel des Gesamteinkommens zusammenlaufen, geben ihre Machtpositionen und Gewinne nicht freiwillig auf. Gerechtigkeit und Menschenwürde sind unter den Bedingungen eines ungezügelt Kapitalismus nicht möglich. Also müssen die Güter und Lebenschancen gesellschaftlich neu verteilt werden. Befreiungstheologien haben den Drang zur sozio-politischen Aktion. „Sehen“ -

„Urteilen“ - „Handeln“ heißen die Stationen verantwortungsvoller Teilnahme am öffentlichen Leben. Und jeder Christ, jede Christin sind um der Verelendeten willen zu dieser Verantwortung aufgerufen. Nicht das Glauben und die theologische Reflektion sind die letzten Kriterien für das Christsein, sondern das in die eigene Tat umgesetzte Evangelium von Christus. Orthodoxie ist steril, solange nicht die Orthopraxis die christliche Lehre lebendig macht.²¹ Die Wahl der Mittel ist kein primäres Problem. Gewaltanwendung wird nicht a priori, aber durch die Lage der Dinge (die hungernden Massen sind zu arm, zu krank, zu ungebildet und unerfahren) von selbst ausgeschlossen.²² Die Gewalt der Armen wäre nur Notwehr, weil die herrschenden Minderheiten seit Jahrhunderten brutalste Gewalt gegen die Schwachen ausüben. Was denen bleibt sind traditionell menschliche Selbstachtung,²³ politisches Bewußtsein,²⁴ tätige Nächstenliebe und Gemeinschaftsbildung,²⁵ Infiltration von Organisationen und Parteien, ihre Durchdringung mit dem Samen des Gottesreiches.²⁶

2.3 Die theologische Reflexion tritt nach der Erfahrung der lateinamerikanischen Befreiungstheologen immer erst sekundär in Erscheinung. Theologie ist Nachdenken über befreiende Praxis, die in Unterdrückungssituationen spontan entsteht (vgl. Ex 2,11-15). Als nachträgliche Analyse und Theoriebildung aber ist Theologie - gerade auch Theologie der Befreiung! - notwendig. Sie erkennt, daß christlicher Glaube von den Anfängen her auf die Erlösung und Befreiung des ganzen Menschen und der Gesellschaft ausgerichtet ist. Er ist

²¹ In allen klassischen Publikationen von Befreiungstheologen und -theologinnen ist die Herkunft der Theologie aus dem Leben und die Zielrichtung alles christlichen Nachdenkens auf die Praxis ein grundlegendes Anliegen. Anstelle vieler Literaturverweise: Carlos Mesters, *Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben*, Mainz/München 2 Bde. 1983.

²² Vgl. Helder Camara, *Revolution für den Frieden*, Freiburg 1969.

²³ Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1971.

²⁴ Enrique Dussel, *Ética comunitária*, Petrópolis 2 1987.

²⁵ Die Literatur zu den Basisgemeinschaften ist unübersehbar: vgl. z.B. Almir Ribeiro Guimarães, *Comunidades de base no Brasil*, Petrópolis 1978; Faustino Luiz Couto Teixeira, *Comunidades eclesiais de base*, Petrópolis 1988; Christina Brandl und Paul Imhof (Hg.), *Brasilien, wo der Glaube lebt*, Kevelaer 1990.

²⁶ Die reale Utopie der gerechten, menschenwürdigen Gesellschaft ist das Ziel des christlichen Handelns: vgl. Clodovis Boff, *Comunidade eclesial, comunidade política*, Petrópolis 1978 und die o. Anm. 25 genannten Titel.

in umfassendem Sinn „politischer Glaube“. Also wird die Reflexion darüber zur „politischen Theologie“. Was das „Politische“ sei, ist weder in Bibel noch Tradition vorgegeben, das muß von den heutigen Sozialwissenschaften gelernt werden. Folglich ist eine sozio-analytische, vorth theologische Arbeitsphase notwendig, bevor in einer hermeneutisch-biblischen „Vermittlung“ die traditionellen Inhalte des befreienden Evangeliums erhoben und in der Auseinandersetzung um die gegenwärtige christlich verantwortbare Praxis eingebracht werden können.²⁷ In der sozio-analytischen Reflexion haben marxistische Theoreme bei allen lateinamerikanischen Befreiungstheologen eine mehr oder weniger wichtige Rolle gespielt.²⁸ Ist die theoretische Begründung der Befreiungstheologie nach der Auflösung des sozialistischen Blockes und der angeblichen Widerlegung „des Sozialismus“²⁹ obsolet geworden?

2.4 Ausgehen müssen wir von der gelebten Wirklichkeit befreienden Glaubens in den Basisgemeinschaften. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Studierenden, die in den letzten Jahren ein Austauschjahr in Brasilien (São Leopoldo, São Paulo, Salvador da Bahia) verbrachten, ist die Basis der erneuernden Theologie nicht abgestorben. Offene Gemeinschaft, unbeugsame Hoffnung auf Gerechtigkeit und Liebe, Dankbarkeit für Überlebenschancen und Mitmenschlichkeit tragen die Menschen, die sich einer für europäische Augen unvorstellbaren Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage ausgesetzt sehen.³⁰ Die Verelendung großer Bevölkerungsteile hat überhandgenommen; christlicher Glaube aber lebt mitten im Elend. Grund dafür ist die

²⁷ Profunde Theoretiker der Befreiungstheologie in Lateinamerika sind z.B. Ronaldo Munoz, *Nueva conciencia de la iglesia en America Latina*, Salamanca 1974; Enrique Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Münster 1985; Juan Luis Segundo, *Libertação da teologia*, São Paulo 1978; Segundo Gelilea, *Teologia da libertação*, São Paulo 3 1982; J. Miguez Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1983. Vgl. aber vor allem Hugo Assmann, *Teologia desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1976 und Clodovis Boff, *Teologia e prática, Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978 (überarbeitete Dissertation, Löwen 1976; deutsch: *Theologie und Praxis*, München/Mainz 3 1986).

²⁸ Vgl. außer den o. Anm. 27 genannten Autoren: José P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972; Otto Maduro, *Religião e luta de classes*, Petrópolis 1981.

²⁹ Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München 1991.

³⁰ Vgl. Themenhefte der franziskanischen "Brasiliennachrichten" aus Mettingen wie "Brasilien am Abgrund" (Nr. 112, Mettingen 1993).

unglaubliche Spiritualität der Basisgemeinden.³¹ Exodus, Befreiung bedeuten immer zuerst geistliche Emanzipation von den Mächten der Unterdrückung. Ohne eine solche innere, den einzelnen und die Gemeinschaft zu wahrer Mitmenschlichkeit befreienden Wandlung kann auch der beste räumliche Auszug aus dem „Diensthaus“ und der Einzug in das gelobte Land nichts fruchten.³² Zudem ist auch in den politischen Kampfzeiten schon gelegentlich auf die Ohnmacht der Basisgemeinden hingewiesen worden.³³ Beispiele für in und an sich selbst gescheiterte Reformen und Revolutionen gibt es genug. Auch Israel trägt in seiner Tradition die Erinnerung mit, daß das befreite Volk „murrte“, „sich verhärtete“, „sündigte“, „vom rechten Weg abirrte“, „von Gott weghurte“ usw. Die Erneuerung des Menschen, des Unterdrückten wie Unterdrückten,³⁴ gehört also zentral in die Botschaft von der Befreiung. Aber so wichtig der Bewußtseinsprozeß auch ist, er geschieht nicht um seiner selbst willen, und die Befreiung bleibt nicht bei ihm stehen. Die Umwandlung der Gesellschaft ist das Ziel.³⁵

An dieser Stelle spätestens ist auf die theoretischen Bemühungen von Befreiungstheologen einzugehen, die neue Weltsituation in ihr Denken einzubeziehen. Walter Altmann hat das z.B. auf dem Münchener Kirchentag 1993 angedeutet. Vorgebildet sind seine Ausführungen über die transformierende Kraft des Glaubens schon in seinem Vortrag auf dem Kirchentag in Frankfurt 1987: „In Christus Befreiung erfahren“ hieß dort sein Thema.³⁶ Der Exeget

³¹ Vgl. die literarische Programmschrift von João Cabral de Mello Neto, *Tod und Leben des Severino*, St. Gallen/Wuppertal 1985, mit dem Leitthema: „Die Hoffnung stirbt zuletzt“; Hermann Brandt, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika* (Hamburger Theologische Studien Bd. 4), Hamburg 1992, aber auch die kritische Darstellung von Danilo R. Streck, *Comunidades Eclesiais de Base: Mito e Realidade*, *EstTeol* 32, São Leopoldo 1992, 287 - 298.

³² Vgl. Teófilo Cabestrero, *Mystik der Befreiung*, Wuppertal 1981.

³³ Vgl. Leonardo Boff, *Teologia desde el cautiverio*, Bogotá 1975.

³⁴ Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1971, ist immer noch wegweisend in dieser Frage.

³⁵ Vgl. Helder Camara, *Revolution für den Frieden*, Freiburg 1969; derselbe, *Der Anwalt der Gerechten*, Gütersloh 1987.

³⁶ Walter Altmann, *In Christus Befreiung erfahren*, in: K. von Bonin (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1987 Dokumente*, Stuttgart 1987, 234 - 248.; vgl. derselbe, *Dritte Welt und wir angesichts der Entwicklungen in Europa*, *Junge Kirche*, 1/1991, 4 - 15; derselbe, *Nachdenken über mehr Gerechtigkeit*, in: K. von Bonin

Pablo Richard aus Costa Rica tut es in einer Reihe von Aufsätzen in der Zeitschrift *Pasos*. Einer dieser Aufsätze ist nach Brasilien gedrungen und dort in den *Estudos Teológicos* der Hochschule von São Leopoldo übersetzt worden.³⁷ Er stellt fest, daß das Ende des kalten Krieges und die Auflösung der ideologischen Machtblöcke in der Tat einen tiefen Einschnitt in der Geschichte bedeuten und auf die Befreiungstheologie zurückwirken müssen. Nach seiner Analyse fällt für den Kapitalismus („Freie Marktwirtschaft“) mindestens im internationalen Bereich jede Motivation weg, sich noch sozial zu gebärden. Früher war das notwendig, um gegen die Konkurrenz aus dem Osten bestehen zu können. Man mußte sich das humanitäre Mäntelchen umhängen. Jetzt kann man schamlos und ungestraft die „überflüssige“ Bevölkerung der Dritten Welt ignorieren, ihrem Elend überlassen oder buchstäblich vernichten, wie im Golfkrieg vorexerziert. Derselbe Gedanke bei W. Altmann: Die Armen werden als Arbeitskräfte in automatisierten Industrien nicht mehr gebraucht; sie sind überflüssig und werden gefährlich. Rücksichtnahme ist nicht mehr erforderlich; Verdrängung und Elimination der ungewünschten Bevölkerung ist das geheime Ziel der Industrieländer. Das bedeutet: Mehr denn je ist für Christinnen und Christen die Solidarität mit den Abgeschobenen, den „excluidos“ das Hauptgebot der Stunde. Nur geschieht diese Solidarisierung und der damit gegebene Kampf nicht mehr auf der Ebene der Politik, sondern im Zivilleben, nicht mehr auf der Ebene der militärischen Macht, sondern in Kultur, Ethik und Religion. Die jetzt nicht einmal mehr „unterdrückten“, sondern vollends „ausgeschlossenen“, „hinausgeworfenen“ Armen haben keine Kraft zur politisch-militärischen Auseinandersetzung. Aber sie sind überlegen in ihrer Spiritualität, ihrer Menschlichkeit, ihrem Glauben.³⁸ Darum treten sie auf drei Ebenen gegen die mörderische „Neue Weltordnung“ an: In den Volksbewegungen zur Befreiung der Frau, der indianischen Urbevölkerung, der afrikanisch-brasilianischen Kulturen. In den Basisgemeinden spielt nach wie vor die befreiende Bibelbotschaft die Hauptrolle. Sie leitet an, das Alltagsleben im Sinne des Evangeliums zu reformieren. In der

(Hg.), Deutscher Evangelischer Kirchentag München 1993, Gütersloh 1993, 749 - 752.

³⁷ Pablo Richard, *A Teologia da Libertação na Nova Conjuntura. Temas e Novos Desafios para a Década de Noventa*, *EstTeol* 31, 3/1991, 206 - 220 (deutsch: *Eine Theologie des Lebens*, in: *Jahrbuch Mission* 1992, hg. von Joachim Wietzke, Hamburg 1992, 32 - 53).

³⁸ Pablo Richard, a.a.O. 212 - 214.

akademischen und kirchlichen Theologie schließlich wird man sich erneut mit den Wirtschafts- und Sozial- und Ökologiewissenschaften auseinandersetzen müssen, um neue Bewertungsmaßstäbe zu gewinnen.³⁹ Pablo Richards Darlegung mündet in einen Aufruf zu weltweiter und interreligiöser Zusammenarbeit aller, die die Befreiung der Armen wollen. - In ähnlicher Weise argumentiert Milton Schwantes in der o.g. Bibelarbeit „Bäumchen als Pfeile“: Die Schwäche der Entrechteten und Ausgeschlossenen wird sich der Macht der Reichen überlegen zeigen.

2.5 Fazit: Wie können wir die Veränderungen in der Befreiungstheologie einordnen? Haben die Theologen und Theologinnen resigniert? Sind Spiritualität und Innerlichkeit Ausflüchte von Denkern, denen die Felle davongeschwommen sind: Ihre Utopien von einer gerechten Gesellschaft hätten sich als Seifenblasen erwiesen? Hat am Ende doch die römische Glaubenskongregation Recht, die behauptete, Befreiungstheologie sei eine mit protestantischem Liberalismus und atheistischem Marxismus infizierte Irrlehre?⁴⁰ Oder, im Blick auf die inneren Zustände Lateinamerikas: Ist es wirklich unmöglich geworden, christlichen Glauben und christliche Hoffnung gesellschaftlich-politisch zu artikulieren? Stimmt die Einschätzung der zitierten Theologen, daß die Situation der Armen in der „Dritten Welt“ sich nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Blocks sprunghaft verschlechtert hat, daß sie im völligen Abseits stehen? Das Gesamtbild Lateinamerikas ist in der Tat deprimierend, weil die Wirtschaftsmisere sich ständig verstärkt, die Verarmung unaufhaltsam vergrößert hat. Der Raubbau an der Natur hat sich beschleunigt, die Menschenrechtssituation ist - trotz mehrerer neu installierter Zivilregierungen - kaum verbessert, die notwendigen Reformen sind ausgeblieben, die Korruption ist schamloser als je zuvor, Willkür lebt auch in Demokratien weiter, mehr Menschen leiden und sterben in unwürdigsten Verhältnissen. Befreiungstheologie? Kann sie die Gewissen erreichen und die Strukturen verändern? Hat sie es getan?

³⁹ Pablo Richard, a.a.O. 214 - 218.

⁴⁰ Vgl. Verlautbarungen des apostolischen Stuhls Nr. 57: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der "Theologie der Befreiung" vom 6. Aug. 1984, Bonn 1984.

3 Vergleiche und Folgerungen

3.1 So schwer auch ein Verzicht auf politische Aktion aus unserer europäischen Sicht sein mag (doch sollten wir auch unsererseits eine gewisse Erschlaffung des politischen Bewußtseins und der demokratischen, überparteilichen Massenbewegungen registrieren), die Kolleginnen und Kollegen in Lateinamerika erleben die „Geschichtswende“ von 1988/89 und ihre Folgen hautnah. Ihr Urteil über die Handlungsmöglichkeiten der Basisgemeinden ist erst einmal hinzunehmen. Der „Rückzug“ auf Spiritualität, allgemeinhin menschliche Befreiungssehnsucht, ökumenische Solidarität ist verständlich, wenn andere Wege verbaut sind. Er bedeutet jedoch auch unter den gegenwärtigen Umständen keinen Verzicht auf die Umgestaltung der unterdrückerten Gesellschaft. Im Gegenteil: Sowohl Pablo Richard wie Milton Schwantes streben nach dieser Verwandlung des Monsters, und sie meinen, die in den Armen vorhandene geistliche Kraft könne sie bewirken. Wie sollte auch eine „Eingliederung“ der Ausgegrenzten (Romeo Rey) überhaupt möglich sein? Die Reihen (und Grenzen!) der Besitzenden sind fest geschlossen. Da gibt es keine friedliche Aufnahme von Hungerleidern. Ist die Industriegesellschaft so abgeschottet gegen die „excluidos“, dann hilft nur eine politische Umgestaltung. Doch kann sie durch das gute Beispiel der Armen angestoßen werden, ohne gesellschaftlichen Druck? Daß Befreiungstheologen eine derartige Hoffnung hegen, beweist ihre andere als die europäische Lebens- und Glaubenserfahrung. Das Bemühen um ein neues sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium (Pablo Richard) ist ebenfalls aus der Lage der lateinamerikanischen Kollegen verständlich, die sich ständigen Marxismusvorwürfen ausgesetzt sahen. Weil sie aber niemals von der Klassenkampffideologie abhängig waren, das Grundmodell von „Unterdrückung“ und „Befreiung“ vielmehr ein biblisches Interpretationsmuster ist, sollten sie diese Anschuldigungen nicht überbewerten.

3.2 Die alttestamentlichen Exodus- und Befreiungsaussagen bieten Interpretationshilfen in beträchtlicher Bandbreite. Geschichtlich konkrete Situationen sind höchstens umrißartig auszumachen; sie würden auch die Bedeutung der vorhandenen theologischen Befreiungsmodelle erheblich schmälern. Unterdrückung und Versklavung sind das Produkt autokratischer Willkür. Machtbesessenheit und Gewinnsucht, sowohl von seiten auswärtiger wie inländischer Fliten. Gott stellt sich auf der Seite der Ausgegrenzten mit der Forderung nach Lebenschancen und Menschenwürde für sie den Herrschenden entgegen.

Die alternative Vision einer „egalitären“, allen Menschen Lebensrecht gebenden Gesellschaft taucht besonders in den Sozialgesetzen des Pentateuch und bei einigen Propheten auf. Die Mittel, durch die das Ziel einer solchen Gesellschaft erreicht werden kann, variieren - wie wir gesehen haben - im Alten Testament erheblich. Vom passiven Widerstand bis zur individuellen List und Gewalt, von den „Kriegen Jahwes“ mit oder ohne Beteiligung israelitischer Kämpfer bis hin zum levitischen Chorgesang, der die Feinde sich untereinander aufreiben läßt (2 Chron 20,20-24), von der theologischen Denkarbeit bis hin zu magischen Schaustellungen bleibt keine antike Art der Krisenbewältigung unerwähnt. Von dieser Sicht der Dinge aus läßt sich auch die Neuorientierung der Basisgemeinden und die Umformung der Befreiungstheologie zumindest diskutieren. Die konkreten Unterdrückungsmechanismen, ihre ideologische Untermauerung und die Möglichkeiten der Marginalisierten bestimmen Praxis und Theorie der Befreiungstheologie.

3.3 Die kontextuellen Theologien rund um die Erde können uns in Europa nicht gleichgültig lassen. So sehr wir zur kritischen Auseinandersetzung mit ihnen herausgefordert sind, so dürfte doch grundsätzlich klar sein: Das Theologienmonopol der Kirchen in den westlichen Industrienationen ist gebrochen. Wir können authentische, dem Evangelium von Jesus Christus verpflichtete Theologie nur im partnerschaftlichen, ökumenischen Dialog betreiben. Wer die Stimmen der Kirchen in der „Dritten“ Welt nicht ernstzunehmen gewillt ist und an der Überlegenheit der europäischen (deutschen; amerikanischen) Theologie festhält, der hat den Boden des universalen Evangeliums schon verlassen und befindet sich in einer Art narzistischen oder autistischen Selbstgesprächs.

3.3.1 Die Gründe für die ökumenische Verflechtung aller christlichen Theologie, die uns eine Zuschauerposition unmöglich machen, sind mehrschichtig. Einmal stehen Christen (auch Juden und Muslime) rund um die Welt in einer gemeinsamen Überlieferungs- und Auslegungstradition. Keine Gruppe oder Konfession kann sich selbst zur „Meisterin“ der Schrift erklären und alle übrigen Bemühungen um religiöse Orientierung einfach ignorieren. Die Grundvorgaben alttestamentlicher (auch neutestamentlich-griechisch-römischer) Tradition sind z.B. den lateinamerikanischen und europäischen Kirchen gemeinsam. Also haben wir über die kulturelle und soziale Entfernung hinweg aufeinander zu hören, wohl wissend, daß das universale Wort nie in seiner Reinform anwesend ist, sondern in allen Völkern, Konfessionen, Schichten

immer nur „Dialekt spricht“ (Pedro Casaldaliga).⁴¹ Neben die ökumenische tritt die wirtschaftliche Verflechtung, die sich aus der langen und längst nicht beendeten Kolonialgeschichte des lateinamerikanischen Kontinents ergibt. Die Verelendung der Massen in Lateinamerika - eine Binsenwahrheit, die jedoch in Europa nie ernstgenommen werden wird - ist zum großen Teil auf die Wirtschaftspolitik der Kolonial- und Industriemächte zurückzuführen.⁴² Europäische Ablenkungsmanöver, welche die andauernden Feudalstrukturen, das Bevölkerungswachstum und die Korruptheit der „Latinos“ ins Feld führen, verfangen nicht. Die wirtschaftlichen Abhängigkeiten von der Industrielwelt, der von außen geforderte und von innen gegen den Willen von Bevölkerungsmehrheiten durchgesetzte Verzicht auf den Aufbau eines lateinamerikanischen Binnenmarktes, die im Gefolge davon mit voller Unterstützung der Weltkreditgeber versäumten, verschobenen und verhinderten Agrarreformen, das sind die Wurzeln des Übels. Europäer profitieren in ungeahntem Ausmaß von der Unterentwicklung und Ausbeutung auch des lateinamerikanischen Kontinents und haben nicht das geringste Interesse, der fremden - und potentiell konkurrierenden - Industrie dort auf die Beine zu helfen.⁴³ Der Hinweis auf die schuldhafte Verwicklung Europas in das Schicksal Lateinamerikas wird zwar gerne milde belächelt, er ist aber leider wahr. Und wer längere Zeit auf jenem fernen Kontinent gelebt hat, kennt die Fremdbestimmung aus bitterer, eigener Erfahrung.⁴⁴

⁴¹ Vgl. Ulrich Schoenborn, Das universale Wort spricht nur Dialekt, in: derselbe, Gekreuzigt im Leid der Armen, Mettingen 1986, 109 - 143.

⁴² Jede Wirtschaftsgeschichte des Kontinents illustriert gewollt oder ungewollt diesen Sachverhalt, z.B. Clarence F. Jones, South America, New York 1930; Vitorino Magalhães Godinho, Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar, Lissabon 1990; vgl. auch Dieter Boris, Ursprünge der europäischen Welteroberung, Heilbronn 1992.

⁴³ Vgl. Kurt Rudolf Mirow, Die Diktatur der Kartelle, Hamburg 1978; Franz Hinkelammert a.a.O. (s.o. Anm. 3).

⁴⁴ Z.B. wurde durch geschenktes europäisches Milchpulver die einheimische Milchproduktion (Kleinbauern!) stark beeinträchtigt, dann wurde das Milchpulver zu überhöhten Preisen verkauft. Die Bohnenproduktion in Brasilien (Hauptnahrungsmittel!) leidet empfindlich unter dem Zwang zur Einrichtung von exportorientierten Monokulturen. Der Kaffeemarkt (das gilt auch für Soja, Weizen, Baumwolle usw.) unterliegt den Weltmarktschwankungen, die in hohem Maße von den Industrieländern diktiert werden.

3.3.2 In der europäischen, besonders der deutschen, Theologie gilt es, die traditionellen Grundmuster des Gottes-, Menschen- und Gesellschaftsverständnisses im Licht der ökumenischen Erfahrungen zu überprüfen. Traditionelle abendländische Traditionen sind überwiegend einem den status quo absichernden Ordnungsdenken verpflichtet. Das ist nicht verwunderlich, gehören doch Theologinnen und Theologen unserer Welt zu der Mehrheitsschicht, die ihren Besitzstand und ihre Privilegien erhalten möchten. Aber die Mehrheit der Christinnen und Christen in den ausgebeuteten Ländern schreit nach Menschenwürde und Gerechtigkeit. Die Stimmen sind mehr oder weniger schwach auch in Kirchen und Fakultäten zu hören, sie melden sich vernehmlicher in Einweltgruppen, Akademien, internationalen christlichen Gremien, im vergangenen „konziliaren Prozeß“. Können wir unter dem Eindruck dieser theologischen Wortmeldungen an unseren „Ordnungstheologien“ festhalten? Der inhärente Konservatismus deutscher Theologie und Kirchenpraxis schmückt sich zwar gerne mit altruistischen und universalen Motiven, dient aber allein dem Machtbestand der eigenen Grüppchen und Strukturen. Theologisch sanktionierte Ordnungen gleich welcher Art - ob angelegt in Schöpfung, Kultur, konfessioneller Tradition - haben sich in ökumenischer Perspektive vor den Armen der Welt, oder, gleichbedeutend, vor dem Gott der Armen zu verantworten. Nur wenn sie diesen Test bestehen, kommt ihnen ökumenische Bedeutung zu.

3.3.3 Aus der biblischen Tradition weht bis in unsere Zeit und Region die Leidenschaft für die Würde und das Leben der Marginalisierten herüber.⁴⁵ Das Engagement von alttestamentlichen Gesetzgebern, Gemeinden, Propheten, Weisen, Psalmisten für die sozial Deklassierten entstammt konkreten geschichtlichen Leidenserfahrungen Israels. Ähnliche Erfahrungen sind und werden fast überall und immer von Menschen gemacht, ihnen eignet eine gewisse anthropologische Konstanz und darum in sich eine gewisse universale Bedeutung. In der biblischen Überlieferung sind diese Erfahrungen mit traditionsbildend geworden. Die ganze Bibel ist eine Schriftensammlung von Ausgegrenzten - der spätjüdischen und der frühchristlichen Gemeinden. Deren Botschaften von dem einen Gott, der Arme sucht, tröstet, rettet, zum Leben bringt, stehen zu den Interessen von Machteliten und Wohlstandsbürgern in Widerspruch. Eine Bibel der Reichen müßte anders - marktwirtschaftlicher,

⁴⁵ Vgl. Julio de Santa Ana, *A igreja e o desafio dos pobres*, Petrópolis 1980.

individualistischer, erfolgsorientierter - aussehen! Aber die Christinnen und Christen Lateinamerikas und anderer Marginalländer greifen die Armentheologie auf. Sie ist ihnen auf den Leib geschrieben. Für sie ist die Umgestaltung der Welt in Gerechtigkeit eine Überlebensfrage. Wie bisher kann es nicht mehr lange weitergehen. Einer Phase der sozio-politischen Aktivität der Basisgemeinden folgt jetzt, unter dem Druck der sich verschlechternden Lage, die Verlagerung des Akzents auf die Spiritualität der Ausgeschlossenen. Wir nehmen es mit Betroffenheit zur Kenntnis, weil wir einen Verlust an Selbstbewußtsein befürchten. Vielleicht aber ist die Neuorientierung eine Chance: Sie belastet uns, die Wohlhabenden, mit der Verantwortung für die notwendigen strukturellen Veränderungen, sie eröffnet möglicherweise ein angstfreieres ökumenisches Gespräch und läßt die Reichen neu den Gott der Armen entdecken.

Andere Sitten - andere Götter

In: "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?". Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Hg. von Ingo Kottsieper u.a. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994, 127-141

Andere Sitten — andere Götter

Von Erhard S. Gerstenberger

1. So intensiv immer wieder die eine Gottesvorstellung der alttestamentlichen Schriften wissenschaftlich untersucht wurde, so wenig schien der forschenden Theologie bis vor einem Jahrzehnt daran gelegen, Wesen und Wirken der »anderen«, in manchen alttestamentlichen Zeugnissen vehement denunzierten Gottheiten zu erhellen. Wer waren denn diese »anderen« oder »fremden« Götter, vor denen Dekalog und Deuteronomium, Jeremia und Ezechiel so eindringlich warnen? Welche Art von Glauben und Gemeinschaft haben sie hervorgebracht? Wie sind ihre Kulte entstanden, welche Rationalisierungen und Erfahrungsverdichtungen liegen ihnen zugrunde? Auf welche Weise haben israelitische Theologen Kenntnis von den Göttern der Nachbar- und Herrenvölker genommen, wie haben sie sich mit ihnen auseinandergesetzt, was für Gefahren haben sie in den Fremdkulten gesehen? In den christlichen Kirchen und Schulen fast überall auf der Welt¹ war lange Zeit die Meinung vorherrschend, eine gründliche Beschäftigung mit den »anderen« Gottheiten erübrige sich oder sei allenfalls Sache der Religionswissenschaft. Dann stellt sich aber die gleiche Frage von der anderen Seite: Was tut die Berufstheologie, was tun Gemeinden und Kirchen mit der immensen Menge religionswissenschaftlicher Erkenntnisse aus allen Zeiten und Kulturen? Geht es noch an, christliche und außerchristliche Glaubensvorstellungen nach einem einfachen Schwarz-Weiß-Schema als richtig und falsch zu klassifizieren?

Erst unter dem Druck post-christlicher Verhältnisse, denen jegliche Eindeutigkeit und Einlinigkeit längst abhanden gekommen ist,

¹Es gibt in den christlichen Kirchen lobenswerte Versuche, die verschiedenen Konfessionen zu verstehen und einander näherzubringen; zahlreiche Institute widmen sich dieser notwendigen Aufgabe. Vergleichbare Anstrengungen hinsichtlich des Dialogs der Religionen sind noch viel seltener, und regelrechte interreligiöse Forschungszentren fehlen weithin: vgl. jedoch das NCC Institute for the Study of Japanese Religions in Kyoto und — ein Unikum in Deutschland — das Fachgebiet »Religionsgeschichte« im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps Universität Marburg.

und nach vielen Jahrzehnten religionsgeschichtlicher Forschung, die unübersehbares Analogmaterial zum biblischen Glauben zu Tage gebracht hat, beginnen zaghafte Versuche, die Religionen der Umwelt Israels auch theologisch ernstzunehmen und einer inneren Kritik zu unterziehen. Programmatische Sätze des Inhalts, alttestamentliche (oder christliche) Theologie sei ohne Berücksichtigung der Religionsgeschichte nicht mehr denkbar², werden, wie mir scheint, nur zögernd und ansatzweise in die Tat umgesetzt³. Auf seine eigene, tiefgründige und anregende Art bezieht Otto Kaiser die Gotteserkenntnis der altorientalischen Kulturen und der abendländischen Philosophie in sein theologisches Denken ein⁴.

2. Die alttestamentlichen Überlieferer nähern sich den »anderen« Göttern⁵ — besonders seit der Exilszeit — überwiegend voreingenommen und polemisch: Das ist zumindest der in unserer wissenschaftlichen und kirchlichen Literatur fast ausschließlich rezipierte Eindruck. Das verwendete Vokabular für außerisraelitische Kulte

²Vgl. z.B. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1982, 7: »Jedenfalls ist eine ›Theologie‹ nicht denkbar ohne Blick auf die Religionsgeschichte, wie umgekehrt eine ›Religionsgeschichte‹ nach den theologischen Intentionen des Alten Testaments zu fragen hat«; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, 6 (zum AT insgesamt) »... kein größerer Zusammenhang in ihm [ist] von Spuren oder Elementen außerisraelitischer Religionen völlig frei ...«.

³Beispielsweise sei R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, ATD.E 8/1-2, 1992, genannt, ein Versuch, die Theologie des AT im religionsgeschichtlichen Gewand darzustellen. Albertz nimmt etwa die Existenz einer vom Jahweglauben ursprünglich unabhängigen, sehr eigenständigen Familienreligion an. Sie wird allerdings nach seiner Meinung durch die deuteronomische Reform vom Jahweglauben, der damit seinen absoluten Rang beweist, überlagert. — Die »Schule« O. Keels in Fribourg kommt durch altorientalisches Vergleichsmaterial (insbesondere bildliche Darstellungen) zu neuen Perspektiven, vgl. O. Keel — Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134, 1992 (Literatur!). — Feministische Autorinnen gehen oft mit den »anderen Göttern« des Alten Testaments erfrischend unbefangen um, vgl. S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, OBO 74, 1987; H. Balz-Cochois, *Inanna, Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin*, *Studien zum Verstehen fremder Religionen* 4, Gütersloh 1992. — Auch in den USA wächst unter den Theologen und Theologinnen die Bereitschaft, auf religionsgeschichtlicher Grundlage zu arbeiten, vgl. M. S. Smith, *The Early History of God*, San Francisco 1990.

⁴Vgl. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments*, *Theologie des AT* 1, UTB 1747, Göttingen 1993; ders. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1982ff; ders., *Transzendenz und Immanenz als Aufgabe des sich verstehenden Glaubens*, in: ders., *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*, Göttingen 1984, 37–46.

⁵Zusammenstellungen der relevanten Texte bei: R. Albertz, *Religionsgeschichte*, 131ff.; 403f.; S. Erlandsson, *ThWAT* I, 218–220; J. C. de Moor, *ThWAT* I, 473–481; M. J. Mulder, *ThWAT* I, 706–727; H.–P. Müller, *ThWAT* IV, 957–968; H. Ringgren, *ThWAT* VI, 871–876; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, 320–324. Das archäologische Material ist aber unbedingt hinzuzuziehen (vgl. o. Anm. 3).

und Gottheiten und für den »Abfall« zu den »anderen Göttern, die doch keine sind« (»anders«, »fremd«, »nachhuren«, »Scheusale« usw.), lassen die emotionale Abwehrhaltung deutlich erkennen. Unter dem Zwang der Situation (Verlust der Autonomie; Fremdherrschaft; Diaspora) ist die jüdische Religionsgemeinschaft vom 6. Jahrhundert an auf immer schärfer definierte Distanz zu den Eroberern und Unterdrückern und ihren Göttern gegangen⁶. Sie wollte und mußte ihre eigene Identität und Glaubenssubstanz bewahren, um zu überleben. Darum ist abgrenzende Polemik verständlich. Welche Formen sie annimmt und wieviel Verständnis sie für die Gegenseite aufbringt, ist eine andere Frage, die in der Situation damals und aus unserer heutigen Sicht wohl verschieden zu beantworten ist. Was sagt z.B. die Götterpolemik von Ps 115,3–8 (vgl. Jes 44,9–20; Dtn 4,28) über das Wesen der »anderen« Religion aus?

Unser Gott ist im Himmel;
er kann schaffen, was er will.
Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
von Menschenhänden gemacht.
Sie haben Mäuler und reden nicht,
sie haben Augen und sehen nicht.
Sie haben Ohren und hören nicht,
sie haben Nasen und riechen nicht,
sie haben Hände und greifen nicht,
Füße haben sie und gehen nicht,
und kein Laut kommt aus ihrer Kehle.
Die solche Götzen machen, sind ihnen gleich,
alle, die auf sie hoffen.

Eine reine Abwehrhaltung spricht aus diesen Versen; sie machen sich über die angebliche Ineffektivität der anderen Götter lustig. Spott statt Verständnis, beißende, verletzende Ironie aus einem Ohnmachts- oder Überlegenheitsgefühl heraus; Barrieren werden aufgerichtet, und eine ernsthafte Wesensbeschreibung des »anderen«

⁶Daß der im Alten Testament sich anbahnende Monotheismus das Resultat einer längeren Entwicklung und nicht ein mosaisches Urdatum war, wird von vielen Exegeten angenommen. Die Exilserfahrungen Israels spielen in diesem Prozeß eine wichtige Rolle. Der Abgrenzung von den Völkern entgegenlaufende Öffnungen zu den »anderen« hin sollten allerdings nicht übersehen werden, vgl. Jes 2,2–4; 42,1–4; 49,22f.; 56,6f.; Jona; Rut usw.; G. Dellling, Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, Berlin 1987.

Glaubens ist unter den herrschenden Umständen nicht zu erwarten. Schlimm ist nur, wenn moderne Wissenschaftler und normale Bibelleser keinen Schritt über diese Herabsetzung von anderen hinaustun, sondern sie als sachdienlich übernehmen und billigend beschreiben⁷.

3. Wir befragen einige Texte. Wesentlich ist dabei die kritische Reflexion über Anlaß und Entstehung des Religionsbildes in den alttestamentlichen Zeugnissen. Auch im Blick auf die »anderen« Religionen ist sozialgeschichtliche, sozialpsychologische Analyse angesagt, denn wir können uns nicht von unserem Wissensinstrumentarium trennen. Und wir müssen selbstkritisch auf die Motivationen achten, die uns selbst bewegen, wenn wir die Denunziationen »anderer« Götter nachvollziehen.

3.1 Die Rede von den »anderen« Göttern, die wir im dtm Geschichtswerk einschließlich des Dtn antreffen, kann (noch?) erstaunlich neutral und unpolemisch sein. So, als sei es die natürlichste Sache der Welt, zwischen verschiedenen Gottheiten, Kulturen und Religionsformen wählen zu müssen. Jos 24,2–28 ist das klarste Beispiel: Die Wahl besteht in dieser großen Ansprache des Josua an das versammelte Volk zwischen den Göttern der Väter (!), die einst »anderen Gottheiten« gedient haben, den Gottheiten der einheimischen Amoriter oder Jahwe (V. 15). Eine fiktive Situation, die exilische Merkmale zeigt. Die mit Jahwe konkurrierenden Gottheiten sind mitten in Israel anwesend, sogar als Vätererbe (!), und gehen doch auf die anderen Völker zurück. Die Entscheidungssituation, die es in dieser Eindeutigkeit und Existentialität erst seit dem 6. Jh. (Exilierung) gibt, ist nur oberflächlich in das gedachte Geschichtsbild zur Zeit des Josua verfremdet. — Steht die Verpflichtung auf

⁷Vgl. nicht nur H. D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, 1971. Auf dieser Linie bewegen sich so gut wie alle alttestamentlichen Interpreten: Israel hat zwar viele Glaubensvorstellungen aus seiner Umgebung, also von anderen Religionen übernommen, aber es hat »sich in vielem gegenüber seiner Umwelt vornehmlich auch in religiöser Abwehr gesehen und bestätigt ... Es übernahm nicht nur, prägte auch nicht nur um, sondern lehnte ab, stieß ab, polemisierte, ja es verspottete sogar.« *Jahwes Eigenart*, »die zu seiner Einzigartigkeit in unlösbarer Beziehung steht, ist es, welche die Eigenart Israels und seines Glaubens bestimmt: ›Ihr sollt heilig sein ...‹. Jahwes Eigenart ist aber mit seiner Intoleranz verbunden ... und drückt sich in ihr hervorragend aus« (H. D. Preuß, *Verspottung*, 12f.). Es herrscht »Kampf gegen die anderen Götter, da Jahwe es so gebietet ...« (ebd. 15). Erst neuere Theologinnen und Theologen haben entdeckt, daß die bedingungslose und nicht auf Verstehen und Versöhnung gestimmte Ablehnung des Andersartigen problematisch ist, weil sie das eigene Wesen zum absoluten Maßstab nimmt. Vgl. z.B. S. McFague, *Models of God*, Philadelphia 1987.

Jahwe in Jos 24 literarisch am Anfang der Volkwerdung Israels, so ist die andere große Entscheidungsszene für Jahwe von Auseinandersetzungen geprägt (I Reg 18,21–40). Es geht um die »wahre«, »wirksame« Gottheit für Israel. Baal oder Jahwe stehen zur Wahl, sollen selbst ihre Kraft beweisen. Der, welcher die Probe besteht, ist wirklich, erwiesenermaßen »Gott« (V. 24.39). Spott über den untüchtigen Konkurrenten, der vielleicht mal zum Austreten gegangen ist oder schläft (V. 27), ist am Platze, dennoch erscheint er als eine echte Alternative, die sich erst durch die ad hoc gezeigte Machtlosigkeit erübrigt.

Die Masse der Belegstellen, die im DtrG von der Verehrung »anderer«, »fremder« Gottheiten reden, bewegt sich im Bereich der nüchternen Feststellung, daß es diesen für Israel unzuträglichen Gottesdienst gibt, daß er Abfall von Jahwe, dem für sein erwähltes Volk »eifernden« Gott, bedeutet, daß diese Abwendung von der eigenen und die Hinwendung zu einer anderen Gottheit schuldhaftes Verhalten ist⁸. Alle Aussagen sind vor dem Hintergrund aktueller Auseinandersetzung im babylonisch-persischen Zeitalter zu verstehen. Die Konstituierung der eigenen Gemeinde ist Ausgangspunkt und Ziel aller Warnungen vor dem Abfall. Die Gemeinde definiert sich um Jahwe und die Tora. Wenn Israel als Glaubensgemeinschaft überleben will, muß es sich auf sein Eigenstes konzentrieren, so wie alle Minderheiten der Geschichte sich auf charakteristisch Eigenes zurückziehen müssen. Es scheint ein soziologisches Gesetz zu sein, daß dieses Eigene nur im Gegenüber und in Abgrenzung von Anderem zu profilieren ist⁹.

3.2 Nun ist die Art der Abgrenzung variabel. Sie kann mehr oder weniger Polemik, Satire, Humor und evtl. nicht nur Mißachtung und Diskreditierung, sondern auch Achtung vor den anderen beinhalten. Im alten Israel mischten sich — je nach Zeit, Schicht und Lage — in die notwendige, exilische Selbstfindung abwertende Urteile nicht nur über den Abfall von Jahwe, sondern über die »anderen« Glaubensgemeinschaften als solche. Unter den verschiedenen und angeblich »objektiven« Beschreibungen der Hinwendung zu den Fremdgöttheiten findet sich auch der Ausdruck: »hinter ihnen herhuren«

⁸Vgl. E. S. Gerstenberger, 'āzab, ThWAT V, 1986, 1200–1208. Andere Ausdrücke für die schuldhafte Abwendung von Jahwe sind »ihn vergessen« (*šākah*) und »untreu sein« (*bāgad*).

⁹Vgl. P. R. Hofstätter, Gruppendynamik, Hamburg 1957; D. Claessen, Gruppen und Gruppenverbände, Darmstadt 1977.

(*zānā*, *qal*)¹⁰. Er setzt wohl das metaphorische Eheverhältnis zwischen Jahwe und Israel mit allen Implikationen der einseitig den Frauen verordneten ehelichen Treue voraus. Ez 16 und 23 führen das Bild groß aus; bei Hos, Jer und Tritojesaja finden sich An- und Nachklänge. So sehr zunächst das Fehlverhalten der »Ehefrau« Israel oder Juda getadelt wird, ein starker Schuldvorwurf fällt auch auf die fremden Völker und deren Götter. Sie »verführen« (*nātā*; II Sam 3,27; 6,10; 19,15), »verlocken« (*sūt*; Dtn 13,7; Jos 15,18; Jdc 1,14), »täuschen« (*nāsā* II; II Reg 18,29; Jer 4,10; 29,8; 37,9; 49,16), »bringen vom rechten Weg ab« (*nādah*; Dtn 13,6.11.14; II Reg 17,21), »leiten in die Irre« (*šāgā*, Dtn 27,18), »lassen umherirren« (*tā'ā*, II Reg 21,9; Jer 23,13.32) »werden zum Fallstrick« (*môqes*, Ex 34,12; vgl. Dtn 12,30) etc. und das alles in einer durch und durch sexuell geprägten Sprache. Die angeheirateten Töchter anderer Religionsgemeinschaften bringen die Söhne Israels zum Abfall. Diese Vorstellung ist weit verbreitet im hebräischen Kanon¹¹. Der Anstoß zum Abfall wird nach außen verlegt, in die anderen Religionen hinein. Und da schließen sich die verschiedensten qualitativen Abwertungen und Beschimpfungen der anderen Völker und ihrer Götter an. Die »Greuel« (*šiqqûs*) der Ammoniter und Moabiter (I Reg 11,5–7)¹² und die »Mistdinge« (*gillûl*) der Völker¹³ sind eben schuld an Abweichungen vom rechten Glauben. Sie verlangen von ihren Anhängern abartige Praktiken, sexuelle Perversionen und Kinderopfer.

3.3 Gemessen an den heute verfügbaren Informationen scheint die Kenntnis der nachbarschaftlichen Kulte und Religionen in Altisrael außerordentlich gering gewesen zu sein. Archäologische Funde zeigen uns ein überaus reiches Bild des vorderorientalischen Lebens und

¹⁰Im DtrG kommt der Ausdruck eher selten vor (vgl. Dtn 31,16; Jdc 2,17; 8,33; der Sache nach auch in I Reg 11,1–10; dazu Jer 3,1–10), dafür stärker bei Hosea (Hos 1,2; 2,4.6; 4,13–15; 5,3f.; 6,10) Ezechiel (bes. in den großen Bildreden Ez 16; 23), vgl. S. Erlandsson, *zānā*, ThWAT II, 1977, 612–619.

¹¹Vgl. Ex 34,15f.; I Reg 11,1–10; 21; Esra 10; Neh 13 usw. Ina Petermann zeigt in einer noch unveröffentlichten Arbeit zum Buch Rut allerdings, daß diese Überzeugung in der nachexilischen Gemeinde nicht unwidersprochen geblieben ist.

¹²Der Text ist gestört, aber eine (Letzt-)Redaktion arbeitet mit schmähenden Ausdrücken.

¹³Besonders bei Ezechiel: Vgl. Ez 6,4f.9.13; 14,4ff.; 18,6.12.15; 20,16ff.; W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII/1, 1969, 149f.: »Von den insgesamt 48 at.lichen Belegen entfallen nicht weniger als 39 auf das Buch Ez ...«; »Das Wort könnte ... ein Schimpfwort »Mistdinge« sein ...«.

der Götterverehrung¹⁴. Demgegenüber sind die sachlichen Hinweise auf kultische Riten, Gottesbilder und Glaubenshaltungen der Nachbarvölker in den alttestamentlichen Schriften selten. Wir erfahren etwas über den angeblichen »Schwellensprung« der Philister (I Sam 5,5), die Opfergaben für die »Himmelskönigin« (Jer 7,18; 44,17–19), die Selbstkasteiung und Ekstase der Baalspriester (I Reg 18,28f), die »Zauberbinden« eines Osiris(?)kultes (Ez 13,18), das Stierbild, das Jahwe repräsentieren soll (Ex 32,4; I Reg 12,28), über Baal bzw. Aschera geweihte Mazzeben und Baumsymbole (Jdc 6,25; II Reg 23,4–6) usw. Kaum eine dieser Informationen ist sine ira et studio gemacht, und die Textevidenz für Fremdreligionen bleibt auch auf dem Territorium Altisraels weit hinter den archäologischen Funden zurück¹⁵.

Im Alten Testament bestimmen Abwehr und Verdrängung die Haltung der Überlieferer. Die anderen Götter werden - wie heute zunehmend erkannt wird¹⁶ — klischeehaft dargestellt, aus den eigenen Projektionen gefürchteter oder verabscheuter Lebensart konstruiert. Schon die Verwendung des Plurals (*b^e‘ālîm*; *’aštārôt*; *’^elohîm* *’^aherîm*; *š^ebā’ haššāmayîm*)¹⁷ läßt keine differenzierte Darstellung zu. Die anderen, fremden Gottheiten dienen den Predigern als dunkle, drohende Hintergrundfolie, nicht als reale Alternativen zum Jahweglauben.

4. Wie aber kommt es, daß Fremdreligionen im Alten Testament gelegentlich mit dem Vorwurf der sexuellen Perversion und des Kin-

¹⁴Vgl. O. Keel — Chr. Uehlinger, *Göttinnen*; H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, HAW II/1, 1988. Die Flut der Veröffentlichungen ist unübersehbar, und sie wächst; wie eine außerisraelitische Konstruktion der antiken Wirklichkeit aussehen kann, zeigte z.B. die syrische Ausstellung »Land des Baal« (Frankfurt u.a.O. 1983).

¹⁵Vgl. auch S. Schroer, *Bilder*.

¹⁶Vgl. etwa R. Albertz, *Religionsgeschichte*, 134f.: »Die pauschale Charakterisierung der »kanaanäischen Religion« ... als Fruchtbarkeitsreligion ist zum großen Teil ein Zerrbild protestantischer Prüderie.« Ders., *Religionsgeschichte*, 404 (unter der Überschrift: »Die volksmissionarische Aufklärungsarbeit der Jeremia-Deuteronomisten«, 390): »... der pauschale Synkretismusvorwurf [entspringt] eher einer theologischen Theorie als wirklichen religionsgeschichtlichen Tatbeständen.« Ders., *Religionsgeschichte*, 437: »Aus religionsgeschichtlicher Perspektive werden wir darum nicht leugnen können, daß auch die babylonischen Götter geschichtsmächtig waren.« Positiv sieht Albertz z.B. bei Deuterocesaja über die abgrenzende Identitätsbehauptung hinaus eine »entängstigende, befreiende Funktion« in der monotheistischen Argumentation, die gleichzeitig Götzenpolemik ist. »Die Leugnung aller anderen Götter dient ... dazu, der marginalen jüdischen Randgruppe in ihrer fremdreligiösen Umwelt den Glauben an ein universales geschichtliches Handeln ihres Gottes zu ermöglichen.« (*Religionsgeschichte*, 436f.).

¹⁷Nachweise s.o. Anm. 5.

deropfers überhäuft werden (vgl. Gen 19,4–11; Lev 18; 20; Dtn 18,10; I Reg 11,7; II Reg 23,10; Jer 32,35)? An beiden Punkten hat die alttestamentliche Wissenschaft bis in die jüngste Zeit sehr dezidiert die Sicht der Texte übernommen: Die Kanaanäer feierten eben sexuell-orgiastische Fruchtbarkeitskulte, sie übten die kultische Prostitution und opferten in menschenverachtender Weise ihre Erstgeborenen dem Molek¹⁸. Neuere Darstellungen sind erheblich vorsichtiger. Sie verweisen auf die vorurteilsvolle und nicht überprüfte Berichterstattung von Herodot (I, 199) und Lukian (De dea syria 6) und die Unbelegbarkeit aller angeblichen Perversionen durch altorientalische Texte oder durch archäologische Funde¹⁹. Doch grundsätzlich wird den alttestamentlichen Autoren lediglich Übertreibung und leichte Verallgemeinerung vorgeworfen, nicht aber Projektion des Unverhaltens aus der eigenen Sozialpsychologie auf die Umwelt. Das aber ist nachzuprüfen. Gelegenheit bietet z.B. die literarisch-gottesdienstliche Komposition von Lev 18–20, die in der frühjüdischen Gemeinde entstanden sein dürfte²⁰.

4.1 In Lev 18 haben wir einen vielschichtigen, gewachsenen Text vor uns, den Karl Elliger²¹ minutiös analysiert hat. Den Kern bilden alte Tabu-Verbote für bestimmte geschlechtliche Beziehungen innerhalb der Großfamilie (V. 7–18) und kultisch-sexuelle Praktiken der größeren Wohngemeinschaft oder der religiösen Versammlung (V. 19–23). Die »verbotenen Verwandtschaftsgrade« stellen keine Heiratsbarrieren dar, sondern untersagen den Geschlechtsverkehr zwischen beieinanderlebenden Verwandten. Und die »verbotenen Laster« sind in sich der Gemeinschaft schädlich, sie werden nicht mit fremdreligiöser Unverträglichkeit begründet. Motive sind in beiden alten Verbotsblöcken einmal der soziale Friede und sicherlich auch dämonistische Ängste, die sich aus der Beachtung und Einprägung

¹⁸R. Albertz, Religionsgeschichte, 297–302, gibt eine Übersicht über die Deutungen der »Moloch«-Stellen; im Anschluß an M. Weinfeld (UF 4 [1972], 133–154) und G. C. Heider, The Cult of Molek, JSOT.S 43, 1985, nimmt er einen assyrischen Kult des 8. Jh.s v. Chr. für Adadmilki an, dem angeblich Kinder geweiht (aber nicht: geopfert!) worden sein sollen (Religionsgeschichte, 300f.). Die literarische Ansetzung der alttestamentlichen Moloch-Zeugnisse im 8. Jh. v. Chr. ist aber außerordentlich fragwürdig.

¹⁹Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte, 134 Anm. 117.

²⁰Zum ganzen vgl. E. S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose, Leviticus, ATD 6, 1993, 224–278.

²¹K. Elliger, Das Gesetz Leviticus 18, ZAW 67 (1955), 1–25 (abgedruckt in: ders., Kleine Schriften zum AT, München 1966, 232–259); ders., Leviticus, HAT 4, 1966, 238–240.

der Inzesttabus ergeben haben²². Für uns ist lediglich wichtig, daß die spätere Redaktion durch Vor- und Nachspann dem Kapitel einen ganz neuen Sinnzusammenhang gibt (Lev 18,1–5.24–30). Jetzt sind es die fremden Völker, bei denen die in Israel (und nur in Israel?) tabuisierten Verhaltensweisen im Schwange (gewesen) sein sollen, und vermutlich doch auf Geheiß ihrer Gottheiten: »Nach ihren Gesetzen dürft ihr nicht leben«²³. Die anderen Völker, die das Land vor Israel bewohnten (V. 24–28) — exemplarisch werden in V. 3 die Ägypter (!) und Kanaanäer genannt — waren sexuell pervers, wie in V. 7–23 aufgelistet. Mit ihren »Greueln« haben sie — Welch eigenartige magisch-kultische Vorstellung! — das Land besudelt, so daß sie von ihm »ausgespuckt« worden sind (V. 24f.27.28b). Die für das Land und Jahwe selbst untragbaren »Sitten und Gebräuche« (im Hebräischen: *ma‘ásê* und *huqqôt*, V. 3, die nur zu grauenhaft selbstmörderischem Verhalten: *tô‘ebâ* führen, V. 26–30) sind in Wirklichkeit noch als ständige Gefahrenquelle für Israel vorhanden, d.h. in Gestalt der andersgläubigen Völker, mit denen Israel in der Exils- und Nachexilszeit Kontakt hatte. Folglich gilt es, sich absolut von ihnen zu trennen, denn bei jeder Fraternalisierung mit ihnen wird das heilige Volk Israel selbst unrein, vom Land »ausgespien« (V. 28) und von Jahwe so hart gestraft, daß die »Leichname der Untreuen« auf die »Leichname ihrer Götter« geworfen werden müssen (Lev 26,30).

Daß diese Gedanken nicht aus Familie oder Ortsgemeinde herzu-leiten sind, wird schon aus der predigtartigen eindringlichen Rede, aus Zielsetzung und theologischem Gehalt klar. Eine Glaubensgemeinschaft soll sich in diesen Ermahnungen auf der Grundlage eines intensiven Erwählungsbewußtseins und einer seltsam archaischen Lehre vom heiligen Land konsolidieren, auf ihr Eigenstes besinnen und in ihrem ausschließlichen Treueverhältnis zu Jahwe gegen alle Verlockungen der Umwelt verteidigen.

4.2 Lev 20 weist inhaltlich insgesamt starke Ähnlichkeiten zu Lev 18 auf²⁴, so ist auch der um einen Strafandrohungskern (V. 9–21) gelegte paränetische Rahmen (V. 1–8.22–26) bei allen Eigenheiten weitgehend mit der Rahmung der Verhaltensnormen in Lev 18 vergleichbar. Auch diese predigtartige Umhüllung älteren Überliefe-

²²Manche Religionswissenschaftler und Anthropologen halten das Inzesttabu für eine Grundkonstante alles menschlichen Lebens, vgl. C. Levi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (1949), Frankfurt 1981.

²³Lev 18,3bß; ihnen gegenüber stehen die Gesetze und Gebote Jahwes (V. 4f.).

²⁴Vgl. E. S. Gerstenberger, Leviticus, 262f.

rungsgutes verfolgt das fundamentale Ziel, die Gemeinde der Exils- und Nachexilszeit zusammenzubinden, zu strukturieren und auf ein Treueverhältnis zu Jahwe hin zu disziplinieren. Erstes Thema ist die Gefahr, die vom »Molek«-Kult her droht (V. 2–5). Dieser — möglicherweise legendäre oder fiktive weil weder etymologisch noch literarisch noch archäologisch nachweisbare — Fremdkult²⁵ soll Kinderopfer fordern (V. 2.3.4), und die Hinwendung zu ihm stellt nach Meinung der Überlieferer einen exemplarischen Abfall von Jahwe dar. Sie kann nur mit dem drastischen Ausdruck »hinterherhuren« (V. 5) bezeichnet werden, was notwendig »Verunreinigung«, »Entweihung« Jahwes und seines Heiligtums (vgl. V. 3), also schlimmste Verletzung der göttlichen Sphäre, zur Folge hat. Durch den angefügten V. 6 wird die Befragung von Toten- und Wahrsagegeistern (vgl. Lev 19,31; Dtn 18,10–14) mit dem »Molek«-Dienst auf eine Stufe gestellt, ohne daß Fremdeinfluß angedeutet wird.

Dafür ist in V. 22–26 umso kräftiger und offensichtlich in Anlehnung an Lev 18,24–30 von den anderen Völkern die Rede, deren Beispiel die Israeliten nicht folgen dürfen, damit »das Land sie nicht ausspucke« (V. 22f). In neuer Formulierung erfolgt die Übergabe eben dieses honigtriefenden Landes an Israel (V. 24a) und das Abgrenzungsgebot (V. 24b–26): Jahwes Volk soll sich nicht durch verunreinigende Speise für den Verkehr mit Jahwe untauglich machen (V. 26). Und diese Speisevorschrift, die auch in Lev 11 in keiner Weise mit Fremdkulten in Verbindung gebracht wird, erhält in V. 24b und 26 eine nach außen gerichtete Spitze: »Ich habe euch von den Völkern abgesondert, damit ihr mir gehört.« Es hat den starken Anschein, also ob ein Redaktor planmäßig ältere Leviticustexte (etwa Lev 18,24–30; Lev 11) für seine Distanzierungskampagne benutzt. Auch er scheut sich nicht, den Nachbarvölkern Israels böse Verfehlungen im Sinne der Abmahnungen von V. 9–21 vorzuwerfen (vgl. V. 23b). Diese Abgrenzung dient aber ganz deutlich der Zugehörigkeits- und Heiligkeitsforderung Jahwes an sein Volk (V. 26a: »Seid mir heilig, denn ich, Jahwe, bin heilig«, vgl. Lev 11,44f; 19,2; 21,8).

²⁵Vgl. o. Anm. 18. O. Kaiser hebt nach sorgfältiger Sichtung des literarischen und archäologischen Belegmaterials die Entgegensetzung der Kulte auf, wenn er konstatiert, »daß weder die Nachbarn Israels noch dieses selbst ein generelles, sondern nur ein exceptionelles Erstgeborenenopfer kannten.« (Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben [1976], in: O. Kaiser, Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Göttingen 1984, 162).

Von der Heiligkeitsforderung ausgehend und vermutlich aufgrund von Erfahrungen mit den »Sitten der Völker« kann dann auch die Fremdgötterverehrung direkt verboten werden. Impliziert wird anscheinend die Unwirksamkeit der »Götzen«:

Wendet euch nicht den »Nichtsen« zu.
Macht euch keine Götzenbilder. Ich bin Jahwe, euer
Gott.

(Lev 19,4)

Das Verbot von Wahrsagerei, bestimmten Totenbräuchen, Hurerei etc. (vgl. V. 4.26.27f.29.31) läßt einen fremdreligiösen Hintergrund nur schwach durchscheinen.

4.3 Wie stellten sich Israeliten der Exils- und Nachexilszeit die heidnischen Götzen vor? Auf welchem Wege gelangten sie zu der schroffen Ablehnung der »Nichtse«? Von den Texten können wir keine reflektierte Auskunft erwarten, dazu sind sie zu sehr eingebunden in existentielle Überlebensprobleme. Aber aus den Andeutungen von Lev 18–20 läßt sich ein Argumentationsweg rekonstruieren.

Der Ausgangspunkt für die frühjüdischen Überlieferer ist zweifellos die Notwendigkeit, die eigene Gemeinschaft vor dem Absorptionsdruck der anderen Kulturen und Religionen abzuschirmen. Außerbiblische Quellen wie die Geschäftsdokumente von Sippar und die Papyri von Elephantine²⁶ lassen vermuten, daß besonders die israelitischen Kolonien im Ausland dem Trend zur Assimilation an »heidnische« Bräuche mehr oder weniger stark nachgaben. Von einer priesterlich beeinflussten, aber durchaus nicht nur auf Tempel und Opferdienst in Jerusalem fixierten Gemeindeftheologie her mußte sich die Bewahrung des Eigenen als des Reinen, Heiligen durch die Abgrenzung gegen alles »Unreine« innerhalb und außerhalb der eigenen Gemeinschaft realisieren. Das Eigene ist in der gottgegebenen Tora enthalten, deren Reinheitsvorschriften unverwässert in tägliches, ihr konformes Verhalten umgesetzt werden muß. Es herrscht die Wagenburglogik von Minderheiten, die sich starkem äußerem Druck gegenübersehen²⁷.

²⁶Vgl. H. Donner, Geschichte Israels und seiner Nachbarvölker in Grundzügen, ATD.E 4/2, 1986, 381–387.

²⁷Allerdings hat Israel im Gefolge seines universalen Gottesglaubens erstaunlicherweise auch immer konsequent an die nötige Öffnung für alle Völker geglaubt (s.o. Anm. 6).

Das andere und die anderen kommen unter solchen Bedingungen nur negativ in den Blick. Sie werden nicht um ihrer selbst willen beachtet, sondern eher vage, aus dem Abgrenzungsbedürfnis heraus klischeehaft und vorurteilsvoll konstruiert, dazu noch verfremdet in die mosaische Vergangenheit projiziert. Ägypter und Kanaanäer sind Chiffren für zersetzende Mächte. Wir können die Denunziationen gegen sie — beim heutigen Stand des Wissens — nicht für bare Münze nehmen²⁸. Die gegen die anderen vorgetragenen Stereotypen: perverse Sexualmoral, unmenschliche Kinderopfer, magische Mantik haben unserer Kenntnis nach wenig oder keinen Anhalt in der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Molek-Götterfigur scheint (vielleicht auf der Grundlage vorgeschichtlicher Mythen) ein Konstrukt der Exilssituation zu sein²⁹, in der sexuelle und kulturelle »Verunreinigung« — Konsequenz eines patriarchal enggeführten Monotheismus³⁰ — als die Hauptgefahr für die Glaubensgemeinschaft galt.

Der Argumentationsweg ist also durchsichtig: Die frühjüdische Gemeinde mußte sich in einer pluralistischen Gesellschaft konstituieren und stabilisieren, sie setzte sich unaufgebbare Identitätsmerkmale und lehnte alles »andere«, das diese Grundkomponenten des eigenen Lebens in Frage stellen konnte, radikal ab. Die gefährlichsten Fremdeinflüsse wurden stereotyp zur Konstruktion des »Feindbildes« benutzt. Vom angeblich perversen und nicht mit israelitischem kompatiblen Verhalten der »anderen« schloß man auf deren Götter und ihre »Vorschriften«. Das Ablehnungsvokabular ist durch und durch emotional befrachtet (»unrein«, »entweihen«, »ausspeien«, »Ekel«, »Greuel« usw.); es dient nicht der Erklärung fremden Glaubenslebens, sondern der Distanzierung und Verunglimpfung.

5.1 Wie zu allen Zeiten und an allen Orten der Menschheitsgeschichte haben auch die alten Israeliten »die anderen« einschließlich ihrer andersartigen Glaubensmanifestationen und Gottesvorstellungen sehr wenig sachlich und objektiv und sehr stark aus dem starken Identitäts- und Abgrenzungsbedürfnis heraus konzipiert. Sie haben

²⁸Vgl. z.B. die neuesten Darstellungen der ägyptischen Religion: J. Assmann, *Ägypten — Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984; K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion*, Stuttgart 1993. Zum kanaanäischen Kult vgl. etwa P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, Rom 1981; M. Hörig, *Dea Syria*, AOAT 208, 1979. Die Sexualmoral der altorientalischen Völker war in den Grundzügen identisch, vgl. E. S. Gerstenberger, *Leviticus*, 234f; 272–275.

²⁹Mit H.–P. Müller, *ThWAT IV*, 957–968, gegen G. C. Heider, *Cult*.

³⁰Vgl. E. S. Gerstenberger, *Jahwe — ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988.

— *conditio sociologica humana* — die verdrängte eigene Unzulänglichkeit und Ambivalenz auf »die anderen« projiziert. Ihnen werden die Gefahren angelastet, die man in der eigenen Gesellschaft am meisten fürchtet, man vergleiche die hysterische Angst der Deutschen vor jeder Art von »Unordnung« und die entsprechenden Projektionen auf Ausländer und Asylbewerber. Sozialpsychologische Forschungen verschiedenster Art haben das seit langem erwiesen³¹, und jede Theologie sollte diese Tatsachen in ihre Überlegungen voll einbeziehen. Eine Abmilderung der alttestamentlichen Götzenpolemik genügt nicht. Wir haben mit der Realität und Wahrheit zu rechnen: Jede Religionspolemik ist bedenkliche Projektion, die lediglich der eigenen Verteidigung und Stabilisierung dient und der anderen Seite nicht gerecht wird. Hans Küng ist mit seinem Plädoyer für eine weltweite, interreligiöse Ethik auf dem richtigen Weg³², aber das Kernproblem sind auch hier die eigenen Absolutheitsansprüche³³.

5.2 Exegeten und Exegetinnen haben sich natürlich mit dem Phänomen der alttestamentlichen Götzendenunziation zu beschäftigen, ihm standzuhalten. Es kann ebensowenig verdrängt oder ausgeklammert werden wie die Feindesverwünschungen in den Psalmen, die Völkersprüche in den Prophetenbüchern oder alle anderen fremdkulturellen Züge im biblischen Glauben. Wir haben die gesellschaftliche Bedingtheit der Götzenpolemik herauszuarbeiten und die Funktionen der Abgrenzung unter den damaligen Bedingungen wahrzunehmen. Die heute meist stillschweigend vorausgesetzte Argumentationsbasis, die offenbarte Wahrheit des einen, ausschließlichen Gottes verlange aus sich heraus Denunziation, Polemik, Kampf gegen die »Nichtse«, d.h. die nur scheinbar als Rivalen auftretenden Götter, ist fragwürdig. Denn die Logik des einen, übergreifenden Gottes fordert eher den Einschluß alles Seienden als die Ausgrenzung irgendeines Teiles. Der notwendige Kampf gegen das »Böse« dürfte also nie religiös und ideologisch, sondern nur pragmatisch geführt

³¹Vgl. G. W. Allport, *The Nature of Prejudice* (1954), New York 1958; H. E. Richter, *Wer nicht leiden will, muß hassen*, Hamburg 1993.

³²Vgl. die im August 1993 abgehaltene erste religiöse Weltkonferenz in Chicago, bei der sich die Vertreterinnen und Vertreter vieler Glaubensgemeinschaften zum Verzicht auf Gewalt bekannten.

³³E. Troeltsch hat schon 1929 einen bemerkenswerten Versuch gemacht, über den christlichen Absolutheitsanspruch hinwegzukommen. Er fällt allerdings in die anmaßende Haltung zurück, indem er das Absolute als übergeschichtlich deklariert und in einer geschichtlichen Erscheinung, dem Christentum, verankert: *Die Absolutheit des Christentums*, (Nachdruck) München 1969.

werden³⁴. Das schließt Erkenntnis der eigenen Relativität ein. Unter dieser Voraussetzung ist auch die alttestamentliche, im Exil geborene Abgrenzung von den Völkern und Fremdgöttern verstehbar³⁵.

5.3 Die grundlegenden Veränderungen der Neuzeit müssen bei jeder ernsthaften theologischen Arbeit ins Spiel kommen. Gruppeninteressen können heute nur unter Gefahr des kollektiven Suizids irgendwo in der Welt an die erste Stelle gerückt werden. Die Zeit der partikularen, nationalistischen, ethnischen, rassischen, sexuellen Abgrenzungen und die Vorordnung der eigenen Gruppe vor alle anderen ist endgültig vorbei. Sie war vielleicht nie wirklich berechtigt und auch im christlichen Bekenntnis zur Ökumene immer schon konterkariert. Aber heute ist die Überwindung der Partikularismen und die Schaffung eines »Weltbewußtseins« eine Überlebensfrage der Menschheit geworden³⁶. Theologie kann nicht länger auf dem Boden der Chauvinismen und Einzelinteressen operieren, sie hätte es nie tun dürfen. Sie muß von der Einheit Gottes und der Einheit der Welt ausgehen. Wenn sie ohne Feinde nicht auskommt, soll sie sie im Weltall postulieren, nicht auf der Erde.

5.4 Das Eigenartige und Schöne an der biblischen Überlieferung ist, daß die Einheitsgrundlage voll gegenwärtig und dominierend ist. Von der Schöpfungsgeschichte an, über Propheten und Weise des Alten Testaments bis zu den Lehren Jesu, der ersten Gemeinden, des Paulus und der Apokalyptiker gibt es die Erkenntnis der einen Welt. Wir brauchen sie nicht aus den heutigen Notwendigkeiten zu konstruieren. Aber sie ist überlebensnotwendig. Nur diese Einheit ohne grundsätzliche, ausschließende Polemik gegen »andere« kann heute tragfähige Grundlage der gefährdeten Welt sein. Aus der Einheit le-

³⁴Die Existenz des Satans steht auf dem Spiel: Der alttestamentliche Monismus verbietet die Anerkennung einer dualistischen Gegenkraft.

³⁵Eine Schlussfolgerung O. Keels und Chr. Uehlingers trifft auch hier zu: »Gottes-, Gesellschafts- und Menschenbild hängen ... eng zusammen. Bilder der Fruchtbarkeit und der Sexualität oder kämpferisch-kriegerische Leitbilder prägten in der Mittleren und Späten Bronzezeit das religiöse wie das gesellschaftliche Symbolsystem. Wie das christliche zum israelitisch-judäischen Symbolsystem hin transparent gemacht werden muß, so das israelitisch-judäische zum kanaanäischen, sogenannt heidnischen hin. Da ist kein Platz mehr für arrogante Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche. Alles hat seinen zu definierenden Wert und seine Zeit.« (Göttinnen, 474).

³⁶Es ist erschreckend, wie in der gegenwärtigen Situation der Ruf nach einem neuen Patriotismus auch in Deutschland laut wird. Vom europäischen Bewußtsein redet man selbst am Vorabend des stärkeren Zusammenschlusses erheblich leiser, und die »Eine-Welt-Mentalität« wird — von aller Welt lächelnd überhört — nur in den Winkeln der winzigen Läden und in einigen kirchlichen Grüppchen gefordert.

ben, auf Abgrenzung, Selbstsicherung, Dominanz verzichten, das ist ein lebenswichtiger Beitrag der biblischen Überlieferung zu unseren immer gefährlicher werdenden Auseinandersetzungen rund um den Globus.

Weiblich von Gott reden?

In: Christlicher Glaube und religiöse Bildung. Frau Prof. Dr. theol. Friedel Kriechbaum zum 60. Geburtstag am 13. August 1995. Hg. von Hermann Deuser u.a. Gießen: Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1995, 37-52

WEIBLICH VON GOTT REDEN ?

von
Erhard S. Gerstenberger*

1. Theologensprache und Geschlecht

Die jüdisch christliche Tradition hat über mehrere Jahrtausende eine theologische Sprache ausgeprägt, in der männliche Redeweise im Blick auf Gott überwiegt. Daß Gott ein „Er“ sein soll und daß „Er“ scheinbar ganz natürlich „wie“ ein Mann handelt, reagiert, empfindet, das ist bis vor einigen Jahren oder Jahrzehnten von Frauen und Männern in unseren Landen ungefragt hingenommen worden. In den USA haben Frauen, besonders Theologinnen, seit den sechziger Jahren angefangen, auf dieses Phänomen der männlichen Attribute und Handlungsweise Gottes aufmerksam zu machen.¹ Seitdem ist breiteren Kreisen, auch in Europa, der Zusammenhang deutlicher geworden: Wenn eine Gesellschaft Gott (entgegen den Intentionen eines strikten Verbotes von Abbildung und Vermenschlichung) überwiegend als Mann darstellt, denkt, empfindet, dann ist das ein schlimmes Zeichen einer einseitig strukturierten Gesellschaft, in der die Männer den religiösen Ton angeben. Die Konsequenz kann nicht ernst genug genommen werden: In theologischen Männergesellschaften fehlt der Erfahrungsanteil von mindestens der Hälfte aller Mitglieder. Das Weibliche, die eine Form des Menschseins, kommt religiös und theologisch zu kurz. Das bedeutet eine ungeheure Verarmung der theologischen Gedankenwelt, der Liturgie, der kirchlichen Praxis.

Wie schwierig es ist, aus den festgelegten Gleisen männlichen Denkens und Vorstellens herauszukommen, zeigte kürzlich ein Seminarabend unter dem Thema: Weiblich von Gott reden. Ist es möglich, von Gott direkt als Mutter zu reden (Jes 66,13: Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet)? Können wir ganz natürlich ein „Mutter unser“ anstelle des Vaterunsers beten? Halten Sie den Buchtitel: „Gott du Freundin der Menschen!“ für an-

* Dieser Beitrag basiert auf einem in der Benediktinerabtei Königsmünster gehaltenen Vortrag.

¹ Vgl. vor allem Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston 1973 (deutsch: *Jenseits von Gott Vater & Co*, München 1980).

gemessen? Es regten sich leichte Bedenken in der gemischten Teilnehmergruppe. „Eigentlich sollte man so von Gott reden können, aber wir sind es nicht gewohnt!“, sagten die meisten, die sich zu Wort meldeten. Und wie ist es dann mit stärker weiblich vorgestellten Gottesattributen? Etwa mit dem Gebet, das aus den USA kommt (Alla Bozart-Campbell).²

Gott, Du Bäckerin, ich bin dein lebendiges Brot.
Stark, braun, Gott, du Bäckerin,
ich bin dein flacher, weicher Laib, der Gestalt annimmt.
Ich bin dein Brot, das aufgeht, gut geknetet
von einem Paar göttlicher und knotiger
Knöchel von deinen warmen Erdenhänden.
Ich bin gut geknetetes Brot.

Lege mich in dein Feuer, Gott, Du Bäckerin,
lege mich in dein eigenes helles Feuer.

Ich bin warm, durchwärmt wie du vom Feuer.
Ich bin weiß und golden, weich und hart,
braun und rund.
Ich bin so schön durchwärmt vom Feuer.

Brich mich, Gott, Du Bäckerin.
Ich werde gebrochen unter deinem fürsorgenden Wort.
Tauche mich in Stücken in deinen besonderen Saft.
Tauche mich in dein Blut.
Ertrunken, ich, in der großen roten Flut.
Sich selbst hingebender Kelch, schlucke mich.
Meine Haut strahlt im göttlichen Wein.
Mein Gesicht ist vom Kelch bedeckt, und ich ertrinke.
Ich tauche auf in einem roten Teich,
in einer goldenen Welt,
wo deine sonnendurchglühte Hand ist,
um mich aufzufangen und zu halten.
Gott, Du Bäckerin, mach mich neu.

Welch eine mystische Sprache und Gedankenwelt! Ungewohnt, die Bilder von Intimität, Wärme, Gestaltwerdung, Blut, Kelch, Körperhaftigkeit, Farben. Und doch ganz nahe am Geheimnis des Sakraments, der Hingabe, der

² Abgedruckt in: Sybille Fritsch u.a. (Hg.in), Die tägliche Erfindung der Zärtlichkeit, Gütersloh 1986, 2.Aufl. 1988, 67f.

Erneuerung des Lebens. Einem Mann würde man kaum solche Töne zutrauen (außer vielleicht, er ist von Beruf Bäcker). Männer haben in der Regel nichts mit der Zubereitung von Nahrungsmitteln zu tun. Ihnen entgeht damit eine ganz wichtige Lebenserfahrung. Ein Theologe würde sich wahrscheinlich lächerlich machen, würde er in seiner Theologie Back- und Kochmetaphern verwenden. Das obige Gebet kommt aus tiefster Frauenerfahrung. Und so fremd sie sein mag - im erwähnten Seminar hielten die meisten Teilnehmerinnen und Teilnehmer eine so unmittelbar frische Rede von Gott für überzeugend und befreiend.

„Im Gebet geht es uns um die Suche nach unmittelbarer Nähe zu Gott. Diese Nähe erfahren Frauen anders als Männer. Ihre unterschiedlichen Lebenserfahrungen sollen sich auch in der Sprache artikulieren, so, daß Frauen auch benannt werden.“ schreibt Heidi Rosenstock in ihrer Sammlung liturgischer Texte: „Gott, du Freundin der Menschen“.³ Männersprache und Männertheologie kann die Erfahrung von Frauen nicht einbeziehen, so wenig Sprache, Ideologie, Handlungsweise einer herrschenden Schicht oder der Erwachsenen- und Elterngeneration Raum für die tiefsten Bedürfnisse und Sehnsüchte der Beherrschten bzw. der unmündigen Jugendlichen bieten kann. Eine Gruppe, ein Geschlecht, eine Rasse, eine Klasse, eine Nation, eine Kirche kann nicht für die jeweils polar entgegengesetzte Gruppierung reden wollen. Jeder menschliche Verband, der sich als Wir-Vereinigung zusammenschließt, müßte eigentlich seine eigene theologische Sprache, auch seine eigene Liturgie finden dürfen. Zwar gibt es Sprach- und Gottesdienstgebäude, die geräumig und frei genug sind, daß sie mehreren Gruppierungen Heimat und Geborgenheit vermitteln. Aber solche Weite ist nie absolut, nie ewig. Irgendwann merken Teile der Gemeinde, daß sie nicht vollgültig vertreten sind in der Sprach- und Gemeinschaftsgestalt der Gesamtheit. Dann fordern sie ihr eigenes Recht, und alle anderen Teileinheiten müßten auf diese Forderung eingehen können. Die Kirche ist nie monolithisch die Eine, sie ist pluralistisch auf die Einheit hingerichtet, hinberufen. Wie kaum eine andere theologische und kirchliche Bewegung hat die Frauenbefreiung diese Tatsache deutlich werden lassen.

³ Heidi Rosenstock (Hg.in) u.a., Gott, du Freundin der Menschen, Stuttgart 1991, 7.

2. Zurück zu den Quellen der Theologie

Wir wollen nicht nur die gegenwärtige Misere der fehlenden Frauensprache und Frauentheologie beklagen. Wir wollen über die Krise, die seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden die Glaubenstradition bedrängt, hinwegkommen. Wir möchten die Zerwürfnisse heilen, die Defizite begleichen. Denn der Mangel an Frauenpräsenz in Kirche, Gottesdienst, Sprache, theologischer Vorstellung und Begriffsbildung ist schwer, zuerst für die Frauen selbst, die sich nicht aufgehoben wissen im Gebäude der Gemeinde. Dann aber auch für alle anderen Mitglieder, Männer, Alte, Junge. Wie kann man nur eine so große, entscheidend wichtige Gruppe von Gemeindemitgliedern aus dem Traditionsstrom heraushalten wollen? Die Unterdrückung bzw. Nicht-Zulassung von Frauensprache und -anliegen, Metaphern und Erfahrungen muß doch in der Gesamtheit ein Gefühl der Einseitigkeit, der Unausgewogenheit und halben Leere hervorrufen. - Wir wollen zurückgehen in der großen Glaubensgeschichte, möglichst weit bis an die Anfänge, um die Ursachen für die Ausgrenzung der Frauen aus dem religiösen Leben zu erfahren. Nur so können wir sie überwinden.

2.1 Vorjahwistische Göttinnen: Ishtar und Aschera.

Wer nur oberflächlich das Alte Testament liest, muß schon stutzen: Es hat anscheinend - vor dem babylonischen Exil - Zeiten gegeben, in denen Israel nicht allein Jahwe, sondern auch eine weibliche Gottheit anbetete. Am anschaulichsten wird das im 44. Kapitel des Jeremiabuches gezeigt. Der Bericht malt eine offene Konfrontation des Propheten mit Anhängerinnen und Anhängern einer „Himmelskönigin“ aus. Trotz verschleiender Redeweise (Jer 44,17 wörtlich: „dem Himmelsheer“ = leicht veränderte Vokalisierung von „Königin des Himmels“) ist auch aus den Andeutungen in 1 Kön 11,5 („Astoret, die Gottheit der Sidonier“) und 2 Kön 23,13 („Astoret, Greuel der Sidonier“) klar, daß eine einzelne weibliche Gottheit, eben die bestimmte, im Alten Orient überaus weit bekannte und verehrte „Königin des Himmels“ gemeint ist, und nicht ein Schwarm von Himmelswesen. Es handelt sich um die Astral- und Kriegsgöttin Inanna oder Ishtar. Sie ist bei den Sumerern schon im 4. Jahrtausend verehrt worden, vor allem in der Uruk (Warka, Erech) und dann von den semitischen Akkadern in Ishtar umbenannt wor-

den.⁴ Sie war die kriegerische und liebevolle, die erotisch-aggressive Herrscherin von Städten und Königreichen und ist in Mesopotamien auch in den Riten des Jahresendes und -anfangs, der sogenannten Heiligen Hochzeit leibhaftig gefeiert worden.

Der Prophet dieser Geschichte hält nun den nach Ägypten geflohenen Israeliten, die ihn zu hören eigens aus Nord und Süd zusammengekommen sind, eine eindringliche Rede mit dem Tenor: Die Katastrophe ist über euch hereingebrochen, Jerusalem ist zerstört, ihr wißt warum! Der Abfall zu anderen Göttern ist daran schuld. Wollt ihr, so ermahnt und warnt Jeremia nach dem vorliegenden Text, durch euren Götzendienst weiter eure Überlebenschancen verspielen? Die ermahnende und warnende Predigt ist ganz im Stil der Exilszeit gehalten; sie ist wortreich und eindrücklich. Aber dann kommt die erstaunliche Reaktion der Angeredeten. Es sind Männer, „die sehr wohl wußten, daß ihre Frauen anderen Göttern opferten“ (V. 15). Es sind auch die maßgeblich beteiligten Frauen selbst, die ihren eigenen Worten nach „nichts tun ohne den Willen unserer Männer“ (V. 19). Beide Gruppen stellen sich, aber die Frauen führen das Wort. Und nirgendwo im Alten Testament hat die außerjehowistische Opposition so eloquent ihren Standpunkt darlegen können:

„Wir wollen der Himmelskönigin opfern und ihr Trankopfer darbringen, wie wir und unsere Väter, unsere Könige und Oberen getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems. Da hatten wir auch Brot genug, und es ging uns gut, und wir sahen kein Unglück. Seit der Zeit aber, da wir es unterlassen haben, der Himmelskönigin zu opfern und Trankopfer darzubringen, haben wir an allem Mangel gelitten und sind durch Schwert und Hunger umgekommen. Und wenn wir Frauen der Himmelskönigin opfern und Trankopfer darbringen, das tun wir ja nicht ohne den Willen unserer Männer, wenn wir ihr Kuchen backen, um ein Bild von ihr zu machen, und ihr Trankopfer darbringen.“ (Jer 44,17b-19)

Den Verfassern dieses Abschnittes und den Hörerinnen und Hörern war offensichtlich ein mit dem Jahweglauben konkurrierender Kult der Himmelskönigin bekannt. Worum handelt es sich bei diesem hauptsächlich von Frauen unterhaltenen Göttinnenkult? Anscheinend war die Verehrung der Himmelskönigin vor allem auch in Jerusalem verbreitet, und sie war Angele-

⁴ Vgl. Helgard Balz-Cochois, *Inanna, Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Gottheit*, Gütersloh 1992.

genheit der ganzen Familie, eventuell auch der städtischen und staatlichen Autoritäten. Kinder sammeln jedenfalls in unserem Text das Holz, Väter versorgen das Feuer, die Frauen backen Opferkuchen, wahrscheinlich in Backformen, die die Gestalt der nackten Himmelsgöttin haben. Derartige Formen, manchmal nutzen sie die Sternsymbolik anstelle der Göttinnenfigur, sind von den Ausgräbern auch in israelitischen Städten gefunden worden. Und allein im Königspalast von Mari am Euphrat tauchten 47 Belegstücke auf.⁵ Der Beitrag der Frauen in dem dargestellten Gottesdienst ist offensichtlich der wichtigste Teil. Zentrale kultische Handlung ist die Herstellung und Übergabe des göttlichen Brotkuchens. Brot und Aschekuchen gehörten auch zu den Grundnahrungsmitteln der Bevölkerung; zusammen mit den Trankspenden spielten sie die Hauptrolle im häuslichen Kultbetrieb. Von daher gesehen ist die leitende Funktion der Frauen im Kult der Göttin nicht zu verwundern. Vielleicht haben Frauen auch im Jerusalemer Stadtkult für die Königin Ishtar die führende Position innegehabt. So legendär unser Bericht im Jeremiabuch auch sein mag, fest steht, daß die Überlieferer dieser eigentümlichen Erzählung über den Ischtargottesdienst auf die alternative Verehrung Jahwes und der Himmelsgöttin hinweisen. Das Problem muß ihnen also bekannt gewesen sein.

2.2 Aschera, die große Mutter

Der Fund einiger Inschriften aus der israelitischen Königszeit im Jahre 1976 hat schlagartig die Verehrung einer zweiten, aus dem Alten Orient bekannten Göttin im Volk der Bibel wenn nicht bewiesen, dann doch wahrscheinlich gemacht. Im Negeb entdeckte man in den Ruinen der Karawanserei beim heutigen Kuntillet 'Agrud (gelegen an der Wüstenstraße, die vom Roten Meer zum Mittelmeer führt) auf Tonscherben zwei Segenssprüche. Sie sprechen von „Jahwe und seiner Aschera“, die Segen bringen mögen. Derselbe Ausdruck begegnet in einem Graffiti an einer Grabwand in Hirbet el Qom, nahe Hebron. „Ein Gesegneter ist 'Urijahu durch Jahwe - aus seinen Bedrängnissen hat er ihn durch seine Aschera gerettet. Durch 'Onjahu. Und

⁵ Vgl. Urs Winter, *Frau und Göttin*, OBO 53, Fribourg/Göttingen 1983; Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder*, OBO 74, Fribourg/Göttingen 1987. Erhard S. Gerstenberger, *Jahwe - ein patriarchaler Gott?* Stuttgart 1988, 27 - 37.

durch seine Aschera.“⁶ Selbst wenn in diesen Texten keine personhafte Göttin, keine Paredra Jahwes gemeint sein sollte, dann deutet der parallel zu dem Gott Israels genannte heilige Gegenstand Aschera, der Lebensbaum oder Lebenspfahl, auf die weibliche Wirkkraft hin, die vorher oder gleichzeitig durch die Göttin Aschera verkörpert wurde. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer Göttin und ihrem symbolhaft verstandenen Kultobjekt ist nicht festzustellen.⁷ Das Weibliche hatte also in jedem Fall einen Platz neben Jahwe. Segenskraft und Leben gingen in der Königszeit nach dem Verständnis der Israeliten nicht allein von dem männlichen Jahwe, sondern in schöner Harmonie von zwei Quellen aus, einer männlichen und einer weiblichen.

Diese Sicht der Dinge wird durch die alttestamentlichen Texte nur bestärkt. In der letzten Zeit hat es einige Studien zum Vorkommen der Aschera im Alten Testament und in seiner Umwelt gegeben.⁸ Eine Kultstätte unter freiem Himmel war im Palästina der Königszeit Israels durch drei Gegenstände gekennzeichnet: den Altar, auf dem Tiere geopfert wurden, die Mazzebe, ein uraltes Phallussymbol, wie es auch in der Geschichte von Jakob und der bei Betel geschauten Himmelsleiter aufgerichtet wird, und ein Holzpfeiler, welcher die Göttin Aschera repräsentierte.⁹ Die Beschreibungen dieser in spä-

⁶ Nach Klaas A.D. Smelik, *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987. Die Debatte um die Deutung der „Aschera“ in diesen Segensformeln ist noch im Gange. Die einen behaupten, es handele sich um die Gemahlin Jahwes. Andere sagen, wegen der grammatisch auffälligen Formulierung „seine Aschera“ - das Personalpronomen könne nicht an einen Namen angefügt werden - sei an einen Kultgegenstand zu denken, „eine numinose Größe, die ihren festen Platz im JHWH-Kult mit seinen jeweiligen Lokalformen ... hatte und welcher ... eine besondere Schutz- und Segenskraft zukam. Der heilige Baum dürfte eine, und wahrscheinlich die häufigste Manifestation dieser lebenspendenden Kraft gewesen sein.“ (Silvia Schroer, *Israel* 33f; vgl. Susan Ackerman, *Under Every Green Tree*, Atlanta 1992).

⁷ „Das Kultsymbol mit seiner unauflöslchen Verbindung zur Göttin Aschera scheint ein JHWH bei- und untergeordnetes Schutznumen und/oder Fruchtbarkeitssymbol im israelitischen Kult toleriert worden zu sein. Es bot aber zu jeder Zeit Einlass für den Fruchtbarkeits- und Göttinnenkult, dem es ja entstammte.“ (Silvia Schroer, *Israel* 43f).

⁸ Vgl. S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Atlanta 1988; Susan Ackerman, *Tree*.

⁹ In Ri 6,25f heißt es: „... reiße nieder den Altar Baals, der deinem Vater gehört, und haue um das Bild der Aschera, das dabei steht ...“. 2 Kön 23,14 sagt ganz parallel dazu und in gleicher Sprache: „... er [Josia] zerbrach die Mazzeben und hieb die Ascheren um und füllte ihre Stätte mit Menschenknochen.“

terer Zeit, als man nur noch in Jerusalem opfern durfte, verbotenen Kultstätten sind allesamt stereotyp, aus der Rückschau gestaltet, und darum nicht mehr ganz authentisch. Aber sie zeigen doch, mit welcher Kraft die Bevölkerung bis in die Zeit des Exils und des Nachexils an der weiblichen Komponente des Gottesglaubens festhielt. Waren in der Königsperiode mit hoher Wahrscheinlichkeit die Gottesdienste für die Mutter Aschera noch in vollem Gang gewesen und von der königlichen Priesterschaft geduldet, so behauptete sich auch weit nach dem Exil noch der Glaube an die Muttergottheit neben dem Weltengott Jahwe mindestens in Form von weiblichen Kultsymbolen.

2.3 Jahwe allein

Als dann gegen Ende des Exils - wohl durch die Lehren des sogenannten Zweiten Jesaja in Babylonien und in einem heißen Kampf um das Überleben der jüdischen Diaspora - der Grundsatz des einen, ausschließlichen Gottes Jahwe geboren wurde, da mußten alle Gottheiten und Symbole neben ihm zurücktreten. Jahwe, der alleinige Gott Israels (vgl. auch schon Dtn 6,5) wurde streng monotheistisch verehrt:

So sagt Jahwe, der König von Israel, und sein Erlöser, Jahwe Zebaot:

Ich bin der Erste, und ich bin der Letzte,
und neben mir gibt es keine Götter. (Jes 44,6; vgl. 43,11; 45,21;
Dtn 32,39)

Auch wenn das keine Seinsaussage im Sinne der griechischen Philosophie (Ontologie) ist, so wird doch den Gottheiten der anderen Völker und des babylonischen bzw. persischen Imperiums ihre Machtfülle abgesprochen. Die anderen Götter sind Nichtse, über die man sich lustig machen darf (Jes 40,12-25; 44,6-20). Weil die fremden Gottheiten insgesamt abgetan werden, deshalb müssen auch alle Wesenheiten oder Gegenstände neben Jahwe weichen, die den leisesten Verdacht begründen könnten, sie seien gemeinsam mit Jahwe aktiv. Er allein soll der Schöpfer und Retter seines Volkes sein. Die Identität dieser Versprengten Gläubigen hängt an dieser Verbindung zu dem alleinigen und einzigartigen Gott. Und mit der Identitätsfindung der religiösen Gemeinschaft konsolidiert sich auch die Gruppe jener Männer, welche die Gemeinschaft leitet und orientiert. Es ist eine spannungsvolle Gruppe aus alteingesessenen Priestergeschlechtern, die ihre Abstammungslinien gepflegt

haben, und den Tradenten und Schreibern der Volksüberlieferung, die nicht von ungefähr im Exil beginnt und zum Rückgrat besonders der tempel- und opferlosen Gemeinde wird.¹⁰

2.4 Weibliches in Jahwe

Trotz allem ist aber das Weibliche aus dem Glauben Altisraels nicht ganz verschwunden. Es hat in mehreren Strömungen weitergelebt. Einmal hat Jahwe selbst allerlei weibliche Züge übernommen. Er ist gelegentlich als Hebamme und Mutter vorgestellt worden. Er hat sich das Erbarmen angeeignet, das anscheinend auf die weiblichen Regungen des Mitgefühls mit den Kindern und Abhängigen zurückgeht.¹¹ So kann sich im Gottesbild Israels der Vater über seine Söhne erbarmen (Ps 103,13):

Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt,
so erbarmt sich Jahwe über die, die ihn fürchten.

Das göttliche Mitleid beginnt und drückt sich aus - wenn man der Etymologie vertrauen will -, indem sich der Unterleib zusammenzieht, der Uterus (hebräisch *raham*, pi'el, von *rähäm*, Mutterleib, hergeleitet). Es kommt auch zum Ausdruck in der seltsam femininen Rede von Gott etwa in Hos 11,1-4. „Alle“ dort „aufgezählten Tätigkeiten sind zur Zeit Hoseas ausschließlich Sache der Mütter.“¹² Daneben gibt es eine andere Strömung weiblichen theologischen Denkens. Eine weisheitliche Gestalt, sehr weiblich geschildert, ist in ganz späten Stücken des Alten Testaments wieder neben Jahwe sichtbar, und zwar von Anbeginn seiner Existenz, sozusagen zeit- und wesensgleich mit dem großen Schöpfer:

¹⁰ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Das 3. Buch Mose, Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993.

¹¹ Zumindest sagt dies Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978 (deutsch: *Gott und Sexualität*, Gütersloh 1992).

¹² Helen Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hos 11*, ThQ 166, 1986, 119 - 134: „Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn. Doch wie ich sie rief, so liefen sie von mir weg, den Baalen opferten sie, und den Bildern räucherten sie. Dabei war ich es doch, der Efraim gestillt hat, indem ich ihn auf meine Arme nahm. Sie jedoch begriffen nicht, daß ich sie pflegte. Mit menschlichen Seilen zog ich sie, mit Stricken der Liebe. Und ich war für sie wie solche, die einen Säugling an ihren Busen heben, und ich neigte mich zu ihm, um ihm zu essen zu geben.“ (Hos 11,1-4)

Jahwe hat mich schon gehabt im Anfang seiner Wege,
 ehe er etwas schuf, von Anbeginn her.
 Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her,
 im Anfang, ehe die Erde war.

...

da war ich als sein Liebling bei ihm;
 ich war seine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit;
 ich spielte auf seinem Erdkreis
 und hatte meine Lust an den Menschenkindern. (Prov 8,22f.30f)

Nicht nur ist die Weisheit durchweg als Frau gedacht (*hokmah* = sophia), ihr Verhältnis zu Jahwe ist auch in durchaus erotischer Terminologie geschildert. Das Spielen vor Gott kommt dem Tanz schöner Frauen für die Herren der Schöpfung nahe.

Im Alten Orient ist die Zweigeschlechtlichkeit einer Gottheit - zum Zeichen ihrer allumfassenden Kraft und Wirkungsmöglichkeit - keine ganz unbekanntes Erscheinung.¹³ Eine Göttin kann männliche Funktionen übernehmen, z.B. alleinzugend schwanger werden (Parthenogenese). Ein Gott kann gebären, und sei es nur aus der Schläfe oder aus dem Brustkorb. Vor allem können Gottheiten beiderlei Elternfunktionen übernehmen. Sie sind Vater und Mutter in einem, was indirekt auch aus dem Psalmwort zu erschließen ist:

Mein Vater und meine Mutter verlassen mich,
 aber Jahwe nimmt mich auf. (Ps 27,10)

Jahwe übernimmt die Schutz- und Fürsorgefunktionen beider Elternteile. Von hier lassen sich auch die göttlichen Auflagen im Blick auf die Waisenkinder, dann auch im weiteren Sinne der „verlassenen“ Personen (Witwen; Fremde) verstehen.

Die Alttestamentlichen Schriften gehen nicht so weit, die Zweigeschlechtlichkeit Gottes zu thematisieren oder darüber zu reflektieren. Deutlich aber ist, daß Weibliches auch in das Wesen Jahwes eingeflossen ist, vermutlich in den Zeiten, als die Göttinnen ganz aus dem Gesichtskreis der jüdischen Gemeinde verschwanden. Und weibliche Wesenheiten blieben auch in der männlichen Theologie erhalten.

¹³ Vgl. Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1981.

2.5 Die bipolare Gemeinde

Frauen gehörten immer zur israelitisch-jüdischen Gemeinde hinzu. Sie wurden zwar aus dem offiziellen Gottesdienst mehr und mehr verdrängt, blieben aber (passive) Teilnehmerinnen. Spuren der „Vermännlichung des Glaubens und der Liturgie“ finden sich im Alten Testament, etwa wenn Mirjam, die Schwester des Mose, eine aktive Rolle bei der Vermittlung des Gotteswortes verlangt: „Redet denn Jahwe allein durch Mose? Redet er nicht auch durch uns?“ (4. Mose 12,2). Das Ergebnis dieses Aufbegehrens ist die Abschiebung der Frau ins religiöse Abseits. Sie darf nicht selbständig zu oder über Gott sprechen. Ihr wird der Mund verboten, und nur auf Fürsprache des angegriffenen Mose kommt sie von ihrer Hautkrankheit wieder los, mit der sie zunächst geschlagen war. Diese frauenfeindliche Lösung zeigt aber auch, wie sehr die Männer zu allen Zeiten auf den Dienst der Frau in der Gemeinde und nahe am Heiligtum (vgl. Ex 38,8; 1 Sam 2,22) angewiesen war. Frauenpräsenz ist ein Markenzeichen im jüdischen Gottesdienst, wie sehr man auch die spätere räumliche Absonderung der Frauen bedauern muß. Immer wieder, gerade in den spätesten Schichten der Überlieferung, wird gesagt, daß sich die Gemeinde als ganze, Männer, Frauen und Kinder zum Gottesdienst versammelt, exemplarisch und mit großem Nachdruck in Neh 8,2f:

Esra, der Priester, brachte das Gesetz vor die Gemeinde, Männer und Frauen und alle, die es verstehen konnten, am ersten Tage des siebten Monats und las daraus auf dem Platz vor dem Wassertor vom lichten Morgen an bis zum Mittag vor Männern und Frauen und wer's verstehen konnte. Und die Ohren des ganzen Volks waren dem Gesetzbuch zugekehrt.

Ähnlich emphatisch ist die Vollzahl der Gemeindeglieder über Grenzen des sozialen Status, Geschlechtes und Alters hinweg an anderen entscheidenden Stellen porträtiert:

Ihr steht heute alle vor Jahwe, eurem Gott, die Häupter eurer Stämme, eure Ältesten, eure Amtleute, jeder Mann in Israel, eure Kinder, eure Frauen, dein Fremdling, der in deinem Lager ist, dein Holzhauer und dein Wasserschöpfer, damit du trestest in den Bund Jahwes, deines Gottes, und unter den Eid, den Jahwe, dein Gott, dir heute auflegt, daß er dich heute zum Volk für sich erhebe und er dein Gott sei, wie er dir zugesagt hat und wie er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat. (Dtn 29,9-12; vgl. Ex 19,15.16: sexuelle Enthaltsamkeit vor der Begegnung mit Jahwe auf dem Sinai, aber das *ganze* Volk ist beteiligt.)

Die Inkorporation der Frauen in die Gottesdienstgemeinde ist ein Grundfaktum der alttestamentlichen Religion. Das bedeutet: Die Anwesenheit von Frauen konnte auch Gott nicht unbemerkt bleiben. Und so sehr die theologische Sprache auch von Männern geprägt wurde: Nach dem Prinzip der Interkommunikation von Redenden und Hörenden in der Gemeinde hat sich auch Frauensprache, Frauenerfahrung, Frauenweisheit - und sei es über männliche Beobachter und Formulierer - in Theologie und Praxis der jüdischen Gemeinde niedergeschlagen. Die Frauenanteile müssen nur neu entdeckt werden.

Von dem ganz weiblich verstandenen „Erbarmen“ Gottes habe ich schon gesprochen. Phyllis Trible hält die Sprachfigur an dieser Stelle für das wichtigste Zeichen weiblicher Präsenz. Jahwe erschöpft sich nicht in seinen männlich geprägten Führungsaufgaben in Krieg, Rechtsprechung und Kult. Er erwartet nicht nur wie ein König, General oder Richter absoluten Gehorsam von seiner Gemeinde. Er ist nicht einfach ein Gott der Zucht und Ordnung, nach dem Vorbild der Männerordnung in der Gesellschaft (aber war diese Ordnung wirklich so diszipliniert, wie wir sie uns in der preußischen Tradition vorstellen?). Nein, Jahwe klagte um das verirrte Volk, und sein Klagen wird mit den Totenriten verglichen, die Frauen durchzuführen hatten.

Wie ist mir so weh! Mein Herz pocht mir im Leibe, und ich habe keine Ruhe; denn ich höre der Posaune Hall, den Lärm der Feldschlacht; Niederlage auf Niederlage wird gemeldet. Denn das ganze Land wird verheert, plötzlich sind meine Hütten und meine Zelte zerstört. Wie lange soll ich noch das fluchtzeichen sehen und der Posaune Hall hören? Aber mein Volk ist toll und glaubt mir nicht. Töricht sind sie und achten's nicht; weise sind sie genug, Übles zu tun, aber recht tun wollen sie nicht lernen. (Jer 4,19-22)

Das sind wohl nicht die Worte Jahwes direkt, sondern vermittelt durch einen Propheten. Aber sie reflektieren theologische Wirklichkeit. Jahwe ist bereit, die Seinen zu trösten, zu heilen, so wie auch der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn den Heimkehrenden gegen die Regeln einer streng richtenden Gerechtigkeit aufnimmt. Beim Dritten Jesaja heißt es programmatisch: „Ich will euch trösten wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66,13). Und die

entsprechenden Aussagen, die in solchem Zusammenhang den Vater nennen, sind nach Sprache und Inhalt ebenfalls weiblich empfunden.¹⁴

Wenn so weibliche Vorstellungen, Erfahrungen, Wünsche in das Gottesbild einfließen, dann nimmt es nicht wunder, wenn selbst in der Spätzeit noch Reste von weiblichen Gottesfiguren neben Jahwe auftauchen. Die Erde hat im späten, priesterlichen Schöpfungsbericht hier und da eine eigenständige, kreative Funktion: „Die Erde bringe hervor ..., Und die Erde brachte hervor“ (1 Mose 1,11f.24; vgl. Ps 139,15, wo der Mensch im Leib der Erde gebildet wird). Weiblich gedachte Hypostasen umgeben Jahwe, seine „Weisheit“, „Gerechtigkeit“, „Treue“, die vor und neben ihm gehen, sind Anzeichen der Präsenz des „anderen“ Geschlechts. Neben dem männlichen „Namen“ und „Schreckensglanz“ Gottes wird sein „Geist“ (*ru'ah*)¹⁵ und später auch seine „Einwohnung“ (*sekinah*) hypostasiert. Das Weibliche kann nicht einfach ausgeschaltet werden. Es gehört zum Gottesbegriff und zur Welterklärung hinzu. Männliche Theologie ist das Armutszeugnis einer vermännlichten Religionsgemeinschaft, die sich sexistisch auf das in der Öffentlichkeit herrschende Geschlecht beschränkt.

3. Weiblich von Gott reden heute.

Wir sind zu den alten Texten der hebräischen Bibel zurückgegangen und haben in den unterschiedlichen Zeiten verschiedenartige Spuren weiblicher Resonanz in der Gotteswelt entdeckt. Selbstverständlich können wir antike Verhältnisse nicht einfach kopieren. Aber sie können uns eine Lehre sein. Wir werden nach 2 000 Jahren monotheistischer Theologie nicht einfach Göttinneniedereinsetzen wollen. Das entspräche nicht unserem Wissensstand von der Einheit der Welt und den kulturellen Kategorien, mit denen wir unsere Lebenswelt gestalten. Die Wiederbelebung von Göttinnen würde fer-

¹⁴ Vgl. Jer 31,9: „Sie werden weinend kommen, aber ich will sie trösten und leiten. Ich will sie zu Wasserbächen führen auf ebenem Wege, daß sie nicht zu Fall kommen; denn ich bin Israels Vater, und Ephraim ist mein erstgeborener Sohn.“ Das Vaterbild ist auch in der großen Liturgie Jes 63,7 - 64,11 verwendet, wieder mit sehr weiblichen Tonlagen: „Er erlöste sie, weil er sie liebte und Erbarmen mit ihnen hatte. Er nahm sie auf und trug sie von alters her.“ (Jes 63,9)

¹⁵ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *ruah* bewegt die Welt, SBS 151, Stuttgart 1992.

ner auch die schlimme Lage der Frauen auf dem Planeten Erde nicht automatisch verbessern. Im Gegenteil, der außerordentlich wichtige Gedanke, daß der einen Welt die eine Gottheit entspricht, kann wohl allein die Gleichberechtigung fördern, vorausgesetzt, der eine Gott ist nicht maskulin vereinnahmt. Vom einen Quell alles Lebens kann am ehesten die Forderung nach Gleichwertigkeit der Rassen, Geschlechter, Klassen, Altersstufen, Gesunden und Kranken usw. abgeleitet werden.

Wenn das so ist, dann ist die Notwendigkeit überdeutlich, Frauen in Kirche und Gesellschaft an allen Lebensprozessen und -bereichen aktiv und vollverantwortlich zu beteiligen. Sie dürfen nicht - wie Jahrtausende üblich - auf Kinder, Küche, Kirche eingeeengt werden, sondern müssen wirklich zu allen Berufen und Entscheidungsebenen Zugang haben. Nur so ist zu garantieren, daß Frauensprache und Frauenerfahrung wirksam in die Theologie eingebracht werden kann.

Am Beispiel der akademischen Theologie läßt sich die Sachlage erklären. Während in der Kirche Pfarrerinnen mittlerweile akzeptiert sind (die letzte Landeskirche, Schaumburg-Lippe, hat vor wenigen Jahren die Frauenordination eingeführt!) und in den protestantischen Kirchen Deutschlands einen gewissen Prozentsatz der Stellen einnehmen (30 - 40 % ??), fangen die Kirchenleitungen erst an, Frauen in die Leitungsfunktionen zu berufen. Im evangelischen Bischofskollegium gibt es eine Frau, das ist wenig, aber ein Fortschritt. Auf den Lehrstühlen der Theologie in Deutschland sieht es noch finster aus. Einige Fakultäten haben Frauen berufen, ihre Gesamtzahl wird schätzungsweise bei 10 liegen, während vermutlich 800 Männer theologische Lehrstühle einnehmen. Es gibt Fachbereiche wie unseren Marburger, in denen noch nie eine Frau einen Professorenstuhl eingenommen hat.

Was aber verändert sich, wenn Frauen aus ihrer Erfahrung zur theologischen Vorstellungswelt und zum theologischen Diskurs beitragen? Die amerikanische Theologin Sally McFague hat (unter anderen Frauen) in ihrem Buch „Models of God“, das 1988 von der American Academy of Religion preisgekrönt wurde,¹⁶ wichtige Überlegungen und Formulierungen zu diesem Thema beigesteuert. Zwei Zitate aus ihrem Buch, entnommen dem Kapitel: „God as Mother“, mögen das belegen. Gegenüber der protestantisch-männlichen Art,

¹⁶ Sally McFague, *Models of God*, Philadelphia 1987.

Gottes Liebe als völlig distanziert, interesselos, andersartig darzustellen,¹⁷ zieht die Feministin die Metapher der hingebungsvollen, durchaus auch interessegeleiteten Elternliebe dieser Distanziertheit vor:

Gott als Geberin des Lebens, die Macht des Seins in allem Seienden, kann im Bild der Mutter - und des Vaters - vorgestellt werden. Elterliche Liebe ist die stärkste und intimste Erfahrung von hingebungsvoller Liebe, die nicht auf Erwidern spekuliert (obwohl Gegenliebe sehr willkommen ist): Sie ist die Gabe *des Lebens an sich* an andere. Elterliche Liebe will Leben schaffen, und wenn es ankommt, dann ruft sie: „Wie gut, daß du da bist!“ Mehr noch, über das Lebenschaffen hinaus will elterliche Liebe das, was sie in die Welt gesetzt hat, aufziehen; sie wünscht allem Geborenen Wachstum und Erfüllung. Diese agapische Liebe ist revolutionär, denn sie liebt das Schwache und Verletzliche genauso wie das Starke und Schöne. Natürlich kann keine menschliche Liebe absolut vollkommen und selbstlos sein, aber elterliche Liebe ist die beste Metapher, die wir zur Abbildung der kreativen Liebe Gottes besitzen.¹⁸

Die kreatürliche Bindung der Gottheit an die geschaffene Welt (Schaffen aus der eigenen Substanz heraus!) ist ein ganz anderes Vorstellungsmuster als die intellektuelle, ästhetische, künstlerische Beziehung zum Werkobjekt, wie es in Gen 1 und 2 vorgeführt wird.

Die Verwandtschaft zwischen Gottheit und Welt in diesem Denkmodell können wir verdeutlichen, wenn wir bedenken, wie unterschiedlich ein Künstler und ein Elternpaar auf ihr Werk reagieren. Der Künstler vollendet sein Werk und fällt ein Urteil darüber, ob es gut oder schlecht ist. Seine Bewertung erfolgt nach ästhetischen Gesichtspunkten, die sich an gewissen kritischen Normen orientieren. Natürlich ist der Künstler frei, in der Zukunft zu entscheiden, daß einst für gut Befundenes nicht mehr gut ist. Ein Kind hingegen, das Erzeugnis unserer Leiber, wird nicht auf diese Weise beurteilt. Selbstverständlich kann man auch Kinder als gut oder böse einstufen. Aber die angewendeten Kriterien sind keine ästhetischen, d.h. neutralen Normen, die von der elterlichen Beziehung unabhängig wären. Vielmehr ist es gerade die Beziehungsqualität des Eltern-Kind-Verhältnisses, welche die größte Rolle spielt. Wir urteilen nach Kategorien der Liebe, nicht der

¹⁷ Beispielhaft bei Anders Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia 1953.

¹⁸ Sally McFague, a.a.O. 103.

Kunst. So würde auch Gott als Mutter die Welt nicht wie eine Künstlerin, sondern als Elternteil beurteilen.¹⁹

Wie immer die Dinge sich entwickeln mögen: Die Frauenbeteiligung in Theologie und Kirche ist dringlich, denn Vorstellungswelt und Sprache der Kirche sind verkümmert, zurückgebildet, entsprechen nicht den gegenwärtigen Notwendigkeiten. Es bleibt die Hoffnung auf Erneuerung und Reform unseres Denkens, Glaubens und der kirchlichen Wirklichkeit.

O barmherziger Gott des Lebens und des Gebärens,
wie du in den Wehen leidest, um die neue Schöpfung zu gebären!
Ja, du stößt Schreie aus wie eine Frau, die ein Kind gebiert.
Und der Heilige Geist stöhnt mit dir.
Doch dein Schreien wird zu Freudenschreien,
wenn du dann zerbrechliches neues Leben vor dir siehst.
Auf Zehenspitzen erwartet die ganze Schöpfung, daß deine Töchter
und Söhne gezeigt werden;
wir selbst verlangen danach, in die große Freiheit deiner Kinder
einzutreten.
Wer kann sich zwischen uns und die Liebe Gottes stellen?
Eine Mutter könnte uns immerhin vergessen,
doch du wirst uns nicht aufgeben!
O Gott, unser Gott, wie ist dein Name auf dem ganzen Erdball
so voll der Wunder!²⁰

Die alttestamentlichen Zeugnisse sind jedenfalls offener für das gleichberechtigte, aufeinander bezogene Leben von Frauen und Männern in der Gemeinde als eine einseitig männliche Auslegungstradition erkennen läßt.²¹

¹⁹ Sally McFague, a.a.O. 111, vgl. 116ff: „The Ethic of God as Mother: Justice“.

²⁰ Sybille Fritsch u.a. (Hg.in), *Erfindung* 37.

²¹ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Jahwe - ein patriarchaler Gott?* Stuttgart 1988, 38 - 50; 66 - 77 u.ö.; Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels*, BZAW 222, Berlin 1994; dies., *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart 1995.

The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh

In: *Word & World*, 17, 1997, 365-375

Word & World
Volume XVII, Number 4
Fall 1997



The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh¹

ERHARD S. GERSTENBERGER

*Philipps University
Marburg, Germany*

I. FACE AND HEART

WHAT DO WE MEAN WHEN WE SPEAK OF THE "PATERNAL FACE" AND "MATERNAL mind" of Yahweh? Does God's outward appearance correspond to male features, while God's inner condition is attuned to female experience? Are outside and inside like the two sides of a coin which belong together but (according to a German proverb) never meet, thus constituting a metaphor of non-reconciliation or blunt contradiction?

I frankly do not think so. To my knowledge, not a single passage in the Hebrew Scriptures suggests such a dichotomy or polarity within God (or any other person). In fact, when we read that "Cain was very angry, and his countenance fell" (Gen 4:5), we know immediately that the outward appearance of this charac-

¹An earlier form of this address was delivered by Professor Gerstenberger at Luther Seminary on November 1, 1995.

Until his retirement in October 1997, ERHARD S. GERSTENBERGER held a chair for Old Testament literature and theology at Marburg. He has been a parish pastor and has taught at Yale Divinity School and at the Lutheran seminary in São Leopoldo, Brazil. Recent publications in English include a commentary on Leviticus (Westminster, 1996) and a study of patriarchy in the Old Testament, Yahweh the Patriarch (Fortress, 1996).

Ancient notions of work and family, gender roles and sexuality significantly shaped our inherited images of God. A theology for today's church must reexamine those images in the light of present social realities.

ter, who is about to slay his own brother, corresponds exactly to his inner feelings. Other passages that deal with heavy emotions never claim that faces remained calm (e.g., 2 Sam 18:33; Jer 4:19; 15:15-18; Psalm 38). The Israelites of old were no stone-faced masters of their feelings. References to God's heart or mind (כֶּלֶב) or God's face (פָּנִים) never mean to establish a polarity, to pit one against the other. For example, when Yahweh announces, "My heart recoils within me; my compassion grows warm and tender" (Hos 11:8), the strong internal feelings are followed immediately by appropriate external action: Yahweh will not "execute" his "fierce anger" but contains his indignation, allowing mercy to prevail (Hos 11:9). Similarly, the divine threat "I will set my face against them and against their family, and will cut them off from among their people" (Lev 20:5; cf. v. 3; Lev 26:17) accords completely with the text's prevailing mood of punishment. While the Aaronic blessing speaks only of Yahweh's face, it clearly intends no cleavage between face and mind:

Yahweh make his face to shine upon you,
and be gracious to you;
Yahweh lift up his countenance upon you,
and give you peace. (Num 6:25-26)

Obviously, this good and life-preserving blessing flows from the heart; it is communicated or mediated through God's glorious face or countenance.

Conclusion 1: We must be careful not to read our own antagonisms into ancient writings, thereby ascribing to God some of our own schizophrenic mentality. Rather, acknowledging the relativity of human discourse about God, we are liberated (in Christ!) to look at diverse and even contradictory theological affirmations (coming perhaps from antagonistic groups) as nothing but individual stones that together comprise a fuller mosaic of the transcendent Divine.

II. GENDERING THE DIVINE

Nowhere do the Hebrew Scriptures (or, to my knowledge, any other ancient near eastern texts) make the maleness or femaleness of divine beings an explicit topic of debate or reflection. They speak thematically of God's power, mercy, or the propriety of God's actions, but never of God's gender per se. This fact leads me to the conclusion that everything in the ancient world related to sex roles and gender appearance in the divine realm was copied more or less unconsciously from human experience. Gender talk penetrated theological discourse with no particular agenda.

Still, we may ask about the implicit or underlying guidelines that informed ancient talk about the gods and their assumed gender roles or sexual nature. A broad examination of the biblical and ancient non-biblical records reveals that anthropomorphisms were applied to deities in a less rigid and literal way than is customary in human experience. The theological affirmations we know from ancient times seem to aim at qualities and capabilities *beyond* human experience when speaking of divine beings in human terms: Gods are humans plus *x*, we

might say. This is one basic way of doing theology. The unknown factor may approach the infinite and even contradict the finite; nevertheless, it remains a human estimation out of a human perspective. In relation to sex and gender this means that ancient deities were believed to exceed and transform the productive nature of human beings. Thus, in mythological imagery there seems to be little difficulty in attributing both female and male procreative capacities to individual gods.² Also, as Phyllis Tribble has pointed out, the ancient Israelites apparently did not hesitate to include female compassion, wisdom, and strength into the very person of a basically male deity.³ The beautiful assertion of Ps 103:13 resounds in Sunday school services: "As a father has compassion for his children, so Yahweh has compassion for those who fear him." In the light of what we said earlier about the inside and outside of God, we should not postulate in this verse a mere absorption of female values into the male deity. Rather, it shows a strange capacity to picture a male deity acting out a female nature.

If the sexual natures of the divine beings were easily interchangeable, so apparently were their gender roles. Just as daily choruses of human males and females were of little importance to superior beings,⁴ the boundaries established between the sexes on earth were not binding in the heavenly realm. Gods and goddesses quite often performed parallel feats of power and geniality. Baal and Anat, as known from the Ugaritic texts, are a case in question, or Marduk and Ishtar (Inanna). Both Inanna and Anat, the virgin consort of Baal herself, are able to fight battles with unmatched ferocity, wading in blood to their ankles.⁵ Neat delineations of gender roles, designed in the human world, are not necessarily effective among divine beings. In fact, ancient near eastern mythology does not pay particular attention to procreative powers and sexual desires among the gods in heaven, except for ritual purposes. The sacred marriage rite celebrated at the New Year's festivities was a very important piece of cosmic vivification. This event, however, served not the gods but the maintenance of nature and humanity. Sexuality was directed outward, not an act of self-preservation as among humans. Of course sexuality among the gods is a reflection of human experience; but most often it is construed differently from sexuality in human experience: it serves to benefit an outward clientele, namely, all living beings on earth.

The latter point applies, in a certain way, also to Yahweh. Insofar as he is viewed in the Hebrew Scriptures as a "sexual" being—bridegroom, husband, father, betrayed lover, etc. (cf. especially the relevant passages in Hosea, Jeremiah, Ezekiel, and Third Isaiah)—his metaphorical sexuality is outwardly directed. I

²Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington, IN: Indiana University, 1981).

³Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).

⁴This is true already in the royal household where menial work was done by slaves. According to *Enuma Elish*, a Mesopotamian epic of creation, such work was always to be relegated to a lower strata in the cosmic hierarchy, be it inferior gods or human beings.

⁵Helgard Balz-Cachois, *Inanna: Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992).

believe that ancient narrators, poets, and preachers liked to play with a possible sexual identity of their gods. They could identify better with them by imagining them in analogous roles. But they also felt, I am sure, the otherness of the divine being. This made them use sexual language with caution—in a non-direct and non-essential way.

On the whole, however, the Hebrew Scriptures heavily emphasize male characteristics, functions, and values when talking about Yahweh or other gods. Female “ingredients” are sparse and, at times, secondary, even though one passage does compare Yahweh with a mother (Isa 66:13: “As a mother comforts her child, so I will comfort you”) and another implicitly with a midwife (Ps 22:9: “It was you who took me from the womb”—surely a woman’s task). Overwhelmingly, though, God is portrayed as a He, with most titles, attributes, and performances gleaned from such male worlds as the military, law, politics, economics, architecture, and hunting. Metaphors from female occupations are fairly rare in Hebrew theological language. Household activities, child care, gardening, or weaving apparently did not greatly impress the male transmitters of the tradition. One beautiful counterexample, however, has been rediscovered by Helen Schüngel-Straumann—one that had been painted over by indignant male traditionalists. That Hos 11:1-4 is dealing with child care has always been conceded. Yahweh takes care of his little son, Ephraim:

When Israel was a child, I loved him
and out of Egypt I called my son....
[I]t was I who taught Ephraim to walk,
I took them up in my arms,
but they did not know that I healed them.
I led them with cords of human kindness,
with bands of love.
I was to them like those
who lift infants to their cheeks.
I bent down to them and fed them. (NRSV)

The NRSV translation is already pretty good, giving Yahweh the full role of a loving father who takes children up in his arms and feeds them. In ancient days this was probably female behavior, looked upon with disdain in male society. But there is one line, translated literally in the RSV (“who eases the yoke on their jaws,” instead of “who lift infants to their cheeks”; v. 4), which yields a surprising picture in Helen Schüngel-Straumann’s translation (after she has changed one single vowel—Hebrew עִיל, baby, for עֹל, yoke): “who puts the babe to her breasts.”⁶ This makes Yahweh a true motherly figure. Very probably, there was much more female talk about God in ancient Israel than we can now possibly deduce from the extant writings.

Conclusion 2: The evidence from the Hebrew Scriptures and, I assume, from much of ancient near eastern literature does not permit us to speak of a direct transfer of human

⁶Helen Schüngel-Straumann, “Gott als Mutter in Hosea 11,” *Theologische Quartalschrift* 166/2 (1986) 119-134.

sexuality and gender roles into theological discourse. Language of sex and gender, although clearly taken from human experience, was used metaphorically, allowing for deviating patterns on the divine side. Yahweh is portrayed in various gender roles, frequently as the male partner of Israel (e.g., Hos 2:2-15; Jer 2:2; 3:6-10; Ezekiel 16; 23; Isa 62:4-5), but there are also traditions depicting him as mother (Hos 11:1-4; Isa 66:13).

III. PATRIARCHAL STRUCTURES

We cannot leave the problem of gender at a conceptual or abstract level. We have to probe into its concrete social moorings and take into account the structures of ancient Hebrew society. We do so with the assumption that theological ideas are always based in or connected to human social and psychic experience. This is not to say that our thinking and talking about God is simply a projection into heaven of human ideas, as Ludwig Feuerbach has put it. Rather, our talk about God is genuine response to God—the transcendent One, the “Ground of Being” or “Being Itself” (Paul Tillich), or however we might name Him or Her or It. But in our response, whatever it is, we use the concepts available to us as human beings, because we simply do not have other ones. Our concepts, then, are and can be only metaphors, images, or likenesses of the Divine. We are able to picture the absolute only in terms of the finite, that is, in terms of our little, transitory human world. Most theologians are fully aware of this. John Calvin put it into the formula: *Finitum non capax infiniti* (the finite is not able to take in or express the infinite). Martin Luther wrestled with the disconcerting insight that the *deus absconditus* (hidden God) really was unfathomable and unaccountable. Pedro Casaldaliga in Brazil put it this way: “God’s universal word speaks only the vernacular.”

What this means is that everything we say about God is deeply tinged, to say the least, by our notions of the world, especially as they derive from social structures, cultural and religious conditionings, and personal status and experience. Obviously, Israel and her neighbors, the people of ancient times, were in the same predicament. What kind of society do we imagine prevailed in the region where the Hebrew Scriptures had their origin? For the purposes of this essay, we must ask that question particularly in regard to gender roles. In response, we must admit that, despite the changes that occurred over the millennia, societies all over the ancient near east remained fundamentally patriarchal. Moreover, in sharp contrast to our own times, which are hypnotized by the supreme value of the individual, the old patriarchal worldviews (prior to the exile in Israel) gave primary value to collective entities like family, clan, tribe, city, and nation. The family was led by the strongest (oldest?) male. Villages and towns were governed by councils of male elders. As a rule, national states had a king as their head, while nomadic people followed their sheikh. Temples and cultic institutions usually had a male administration. (There were, however, priestesses in Mesopotamia, Egypt, and probably in Syria.) Virtually all public life was under the control of males, prominently so the military, state bureaucracy, juridical affairs, and commerce. Women became active in public affairs, it seems, only in time of emergency (cf. Judges 4-5: Deborah; 1 Samuel 25: Abigail).

Women's place of prestige and authority (in preexilic times) was inside the house and garden. Procreation, housekeeping, child-rearing and educational activities, family organization and sustenance depended exclusively on women. And given the different structure of society at that time (family being the cornerstone of all human existence), women contributed indispensable services, maintaining the small social group. And, unlike the situation in industrial societies, the role of women was recognized and highly respected. We may assume, in fact, that in older Israelite society, women held a status almost equal to that of men.⁷ No one in Israel during that period could have imagined a family without the active role of women. And since families were absolutely essential to keep individuals alive (males included), female roles and female sentiments received considerable attention.

The roles of women and men within the tribal family seem to have balanced each other in a bipolar way. Working in different areas, divided according to gender lines and separated from one another by taboos (Indian tradition has it, for example, that men must not look into cooking pots, and women are not allowed to touch hunting equipment), the group as a whole still depended on the positive results of all gendered activities. Work in the garden and work with the herds, procreation of children and protection against enemies, construction of houses and manufacture of clothing—all these endeavors were required to make possible the survival of the group. Thus female and male undertakings, diverse as they were, together served the common good. Theologically, this meant that it was nearly impossible to describe God unilaterally from male experience, since that experience accounted for barely half of the life-sustaining reality of the ancient world. Even male theologians lived in a world sustained and ordered by women. We may assume that these men were not isolated singles, eremites, or lone wolves. They belonged to their families and worked with them as fully integrated members. In other words, collective experience, growing out of a group's struggle for survival—even in a sexually polarized environment and under male leadership—cannot produce an exclusively male-oriented theology.

There is one more weighty argument in favor of this kind of reconstruction of Israel's preexilic past. The Old Testament reveals surprising information about the vital importance of women in preexilic families. There are numerous indications that women played an active or dominant role in familial or domestic cults. The textual evidence (cf. the domestic idols or teraphim in Exod 21:6; Gen 31:30-35; 1 Sam 19:13-17; the service to the queen of heaven, directed by women, in Jer 44:15-19) is corroborated by archaeological evidence unearthed in Israelite living areas (figurines, small altars, incense stands, etc.) and by a few inscriptions, discovered as late as 1976, that mention "Yahweh and his Asherah" as two distinct deities (or at least Yahweh accompanied by a sacral symbol representing the female part of reality). Moreover, twice in the Hebrew Scriptures we find archaic reminis-

⁷See Carol Meyers, *Discovering Eve* (New York: Oxford University, 1988).

cences of a type of female priesthood, learning of women who “served [with mirrors] at the entrance to the tent of meeting” (Exod 38:8; 1 Sam 2:22).⁸

Conclusion 3: Early Israelite conceptions of Yahweh included a bold consciousness of God’s responsiveness to a dual human reality. Human beings were conditioned by their sexuality—this was a basic fact. But as females and males they formed a complex and interrelated unity. The God of Israel related to this unity through the priestly offices of both sexes.

IV. DEVALUATION OF FEMALE EXPERIENCE

The picture thus far looks bright and beautiful, at least for the preexilic period. But ancient reality was not as harmonious as it once seemed—a fact we have come to appreciate especially since modern women, with their experience of discrimination, began to reread and scrutinize the scriptures. Division of labor and authority into outward (public) and inward (familial) zones, with concomitant attributions of gender characteristics and mutual exclusions, has always tended to tilt the balance in favor of males. Male authority in the public sphere meant that women were more or less automatically excluded from law, politics, official religion, and much of the economy (though in Prov 31:14-18, 24, it is still the woman who does the trading). Public responsibilities confer power upon those who exercise them, and such power is derived from the conventions valid in the larger society. The increasing importance of the wider society and the general weakening of family autonomy in later Israelite history gave rise to the dominion of males over females. The brunt of this growing imbalance was already felt by the authors of Gen 3:16 who somewhat regretfully, I think, included this phrase in the curse over womankind: “He (your husband) shall rule over you”—using the strong authoritarian word *קָשַׁל* to denote this (deplorable?) fact. A closer look at diverse Hebrew texts reveals that females (daughters, wives, concubines, slaves, widows, prostitutes, aunts, etc.) were always in danger of being treated like minors or even like merchandise and sacrificial objects (the worst examples being the concubine of the Levite in Judges 19 and the daughter of Jephthah in Judg 11:29-40).⁹ The imagery employed in Ezekiel 16 and 23 is quite sobering at this point. Later developments (of the exilic and post-exilic periods) further aggravated the burden of women in Israel.

There were, then, real and not only apparent disadvantages in being born a woman in ancient times. These disadvantages tended to increase dramatically during the latter part of the Old Testament period. The loss of state institutions, the breakup of family estates, the heavy levies and taxes imposed upon the defeated Judahites by victorious Babylonians and Persians (cf. Nehemiah 5)—these and

⁸The material in this paragraph is elaborated at length in my book *Yahweh the Patriarch* (Minneapolis: Fortress, 1996).

⁹Phyllis Trible has dedicated a book to these *Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress, 1984); a recent dissertation investigates the use and abuse of daughters by fathers in biblical times: Elke Seifert, “Die Verfügungsgewalt der Väter über ihre Töchter im Alten Testament” (Dr. theol. diss., University of Marburg, 1996); forthcoming from Neukirchener Verlag.

other factors contributed considerably to the weakening of female status. Where the family unit lost its autonomy and life-preserving power, wives, mothers, and daughters were the ones who bore the heaviest burden. This social rule has remained mercilessly effective into our own day and our own societies (consider the state of families in the slum areas of our big cities).

As ancient Israel transformed itself into a free religious community without the support of state institutions, religious conceptions changed as well. Faith in Yahweh, designed and administered by male leadership, was narrowed to include only male dimensions and became strictly exclusive. There was no other name or power than that of the liberating God of old that could guarantee the survival, cohesion, and solidarity of the dispersed people. This concentration on the one saving deity, necessary and effective as it may have been for the preservation of the community, did at the same time ostracize formerly legitimate religious worship, blaming it for the downfall of Judah. (Interestingly, the women of Jer 44:18 invert the charge: "From the time we stopped making offerings to the queen of heaven and pouring out libations to her, we have lacked everything and have perished by the sword and by famine.") The leaders who organized the communities in the diaspora and those back in Palestine were male, almost "naturally" so, because general societal responsibilities were in the hands of males. One may suspect, however, that there remained a strong female opposition. This can still be seen in texts like Num 12:2 where Miriam (and Aaron) protest, "Has Yahweh spoken only through Moses? Has he not spoken through us also?" But the male leadership insisted on Moses alone and cut Miriam out of the sacred tradition (there is a very slim trace left in Mic 6:4; cf. Exod 15:20-21). As males brought up in the tradition of Yahweh as a warrior-god—possibly, in their understanding, a "loner," unattached to a female consort—these leaders flatly rejected all other cults practiced in Jerusalem or on "every hill" outside the capital. They particularly tried to wipe out once and for all female religious practices and goddesses of all sorts. Popular religion of the period persisted, however, and the polemics against female cults as well as archaeological evidence from Palestine and from the Jewish military establishments at Elephantine on the Nile River (fifth century B.C. papyri) prove beyond any doubt that Yahweh continued to be venerated in various forms, even in conjunction with a female consort. But the official leadership of the Jewish community in Jerusalem and in the diaspora kept agitating against female deviations from "pure" Yahwistic faith. Their suspicion that women were prone to lure men away from Yahweh towards other gods and goddesses (Deut 13:6; 17:2, 5; 1 Kings 11:2-8—Solomon's wives; 1 Kings 21—Jezebel; Ezra 9-10 and Nehemiah 13—foreign wives) led to allegations that women nourished the inclination to evil more than men, that they upset the (male) world-order, that they were sexually hyperactive and promiscuous, and that they brought endless suffering upon poor, innocent, and seduced males (Genesis 3; 1 Kings 21; Zech 5:5-11; Ezekiel 16; etc.). Israel pictured as a vile prostitute (Hosea 1-3; Jeremiah 2-3; Ezekiel 16; 23) reflects this male prejudice; it grew up under the rule of theologians propagating the one-sided male character of Yahweh. In post-canonical and Christian writings the tendency

to mistrust women and devalue their experience increased ever more, exacerbated by the influence of some Greek traditions.

Conclusion 4: Power, uncontrolled by the community as a whole—including women and marginalized groups—will, almost inevitably, corrupt those who wield it. Male dominance and the exclusion of women from church leadership and theology in Jewish and Christian tradition turned out to be one of the deadly sins committed by the followers of Yahweh and of Jesus Christ.

V. OVERCOMING SEXUAL DICHOTOMIES IN THEOLOGY

The history of the interpretation of the Hebrew Scriptures in regard to sexuality, gender roles, male dominance, and female submission or exclusion is a singular disaster. The female image only deteriorated through much of the apocryphal and early Christian writings.¹⁰ The words of 1 Tim 2:13-14, although still relatively mild, set the tone: "I permit no woman to teach or to have authority over man, she is to keep silent. For Adam was formed first, then Eve; and Adam was not deceived, but the woman was deceived and became a transgressor." This line of reasoning (man is first, i.e., superior, not deceived, no transgressor) misreads Genesis 3, derogates females by putting them on a sinful and inferior plane, and thus qualifies fully as sexual discrimination. It makes women totally dependent upon men, depriving them of their human value. This will lead eventually in the course of church history to the question of whether or not women possess human qualities at all, whether or not they have an immortal soul and are capable of being saved by Christ. With this attitude of suspicion, the mainstream churches of Christian tradition have pushed women to the margin of their hierarchic structures, admitting them only as a sort of slave population created for the sole benefit of the male elite: they did the menial work for the male constituency (as in the Babylonian *Enuma Elish*, referred to above). The parallel development of theological conceptions can easily be imagined. Ever more thoroughly, female characteristics and attributes were deleted from the concept of God, allowing only the confession of male attributes, titles, ways of action, or sentiments in regard to the Most High. While female theological discourse was kept alive in the side currents of mystical and heretical provenance, the powerful churches of mainline Christianity preached the male qualities of God, his authority, terrifying glory, almightiness, and, most of all, his punitive nature. Except for a very few designated "women teachers of the Church" (seven in the course of two millennia; e.g., Hildegard of Bingen and Theresa of Avila), the Roman Catholic Church has not officially accepted the contributions of female theologians. The cult of Mary was designed and controlled by men, and its central figure was cleansed of all sexuality. Protestant churches, for the most part, did even worse, at least up until the Second World War. They effectively reduced women to tools in the hands of male church leaders.

Centuries of tantalizing male influence on church and theology constitute a heavy burden for today's churches. Things must now be rethought and remod-

¹⁰Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang* (Freiburg: Herder, 1989).

eled. The years of abuse—by no means easily overcome—call for confessions of guilt on the part of males. The task is immense; the few decades since feminist interpretation opened our eyes to the gross distortions of male biblical interpretation have not been enough to resolve the problem. Alongside the many American women who pioneered a new reading of scripture stand many European women, their names less familiar in the United States, who have contributed substantial studies proving the ongoing male prejudice that has guided much of traditional exegesis.¹¹

The theological deficiencies arising from one-sided male interpretation and preaching are enormous. As we have seen, male concerns are concentrated in outward affairs like politics, law, economics, the military, heroism, and power. “Inward” human values like emotion, sensitivity, empathy, and love—all considered more or less “unmanly” and relegated to the female nature—have been largely neglected. This history has produced the present polarization of the sexes, unmitigated by an overarching sense of unity. The devaluation and contempt of the feminine in official theological discourse has given rise to a fundamental split in the image of God. The absence of female theological experience has left disastrous holes in male theologies. Creation stories in the Bible itself already suppressed female imagery. Mother Earth collaborates only marginally with Yahweh in creation: “the earth brought forth vegetation” (Gen 1:12); “let the earth bring forth living creatures of every kind” (Gen 1:24); “I (was) intricately woven in the depth of the earth” (Ps 139:15). All other affirmations about origins emphasize male (or is it female?) handicraft or fabrication by the spoken word alone. Creation theology is seriously impoverished by failing to employ the imagery that is, according to human experience, most directly related to new beginnings: pregnancy and birth.¹²

There may have been good reasons some time ago to limit theological notions of creation. It was perhaps essential that ancient Israelites draw boundaries over against foreign cults and mythologies. Indeed, we, too, must guard against the temptations and dangers of our own times and consequently redesign our understandings of God and creation on the basis of present circumstances. In that process, I see no present danger in using female metaphors for the events of creation. On the contrary, the prevalent use of male imagery is dangerous, because it suggests the disposableness and exploitability of our planet. Furthermore, present conditions demand the full participation of women in church and theology. Women and men must recover the fullness of theological insight. Female experi-

¹¹See, for example: Marie-Theres Wacker, ed., *Der Gott der Männer und die Frauen* (Düsseldorf, 1987); Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996); Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder* (Fribourg: Universitätsverlag, 1987); Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels: feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (Berlin: de Gruyter, 1994); I. Fischer, *Gottesstreiterinnen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995); Luise Schottroff and Marie-Theres Wacker, eds., *Von der Wurzel getragen: christlich-feministische Exegese im Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

¹²Cf. Sallie McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress, 1987).

ence (and that of marginalized groups all over the world) must now be included. Excising what women and other oppressed groups have to say about God from their own life experience is tantamount to curtailing the image of the One who created humans in his/her likeness. It means diminishing and betraying God by stealing, ignoring, or obscuring parts of the divine identity.

The consequences of all this are obvious: We Christians, women and men, need desperately to find a place for all fields of human life and experience. All sorts of people, regardless of their ethnic or racial backgrounds, all layers of society, all professions and walks of life, all age groups, and most of all both sexes need to contribute their own knowledge and feelings to our understanding of the everlasting, life-giving, and life-saving action of God—Father, Mother, Child; Wisdom, Power, Glory; Truth, Love, Peace. In bridging the gaps between once polarized groups we come to celebrate the unity and inclusivity of God and of the liberator Jesus Christ. Inclusivity and openness are signs of true theological insight, while exclusivity and defensiveness signal only fear, weakness, and self-centeredness.

Paternal face and maternal mind? There is no dichotomy here, no splitting of the Divine Being. Rather, we are challenged to address ourselves to God the Mother (and totally so) as well as to God the Father (and totally so). Also, we call upon God the Liberator of poor and rich, the Reconciler of races and nations, the Protector of this wondrous world. There are no divisions in God; indeed, in God all our divisions are healed. ⊕

Der befreiende Gott.

Zum Standort lateinamerikanischer Theologie

In: Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim, ed. by Henry T. C. Sun et. al. Grand Rapids, Mich., Cambridge, U.K.: Eerdmans 1997, 145-166

Der befreiende Gott: Zum Standort lateinamerikanischer Theologie

ERHARD S. GERSTENBERGER

1. Vom hermeneutischen Ansatz

1.1 Rolf Knierim hat sicherlich Recht, wenn er mit großer Beharrlichkeit nach einer theologischen Leitlinie fragt, welche die Pluralität theologischer Aussagen im Alten Testament (und in der ganzen Bibel) zu ordnen vermag. Er baut sein Interpretationsmodell auf der theologisch prallen Aussage von "Jahwes universaler Herrschaft in Gerechtigkeit und Recht"¹ auf. Damit ist Wesentliches über das Verständnis Gottes gesagt. Die fundamentale Gottesbestimmung wird aber nicht weiter hinterfragt, ebensowenig wie der Weg dorthin. Ihr "Sitz im Leben" steht nicht mehr zur Debatte. Beleuchtet man "Herrschaft in Gerechtigkeit und Recht" aus einer Dritt-Welt-Perspektive, dann kann sehr leicht der Verdacht aufkommen, daß die "Herrschaft Gottes" — dem jeweiligen Autor unbewußt — ein echtes Produkt der westlichen Industrielwelt darstellt. Denn die Lage der Dritten und Vierten Welt ist so katastrophal, daß keine auch noch so vorläufig konzipierte "Herrschaft" einen Ausweg verspricht, sondern nur noch die grundlegende und schnelle Veränderung aller Zustände. Darum muß die Befreiungstheologie (ähnlich verhält es sich aus analogen Gründen mit der feministischen Theologie) auf grundlegende Umwandlung der bestehenden Verhältnisse setzen. Sie darf sich nicht mit irgendetwas Etabliertem, Beherrschbaren, zufriedengeben. Das Chaos ist nicht regierbar, es sei denn, es werde zuvor revolutionär verwandelt. Natürlich erweist sich auch die Vorstellung eines befreienden Gottes als zeit- und ortsbedingt, genau wie das Konzept des gerechten Gottes. Es ist aber gerade die Aufgabe einer ökumenisch weiten Theologie, die Begrenztheiten der regionalen und schichtenspezifischen (auch der geschlechts-,

1. Rolf Knierim, "The Task of Old Testament Theology," *HBT* 6,1 (1984) 43.

ERHARD S. GERSTENBERGER

kultur- und rassegebundenen) Theologien zu erkennen und die partikularen Erkenntnisse und Bekenntnisse miteinander ins Gespräch zu bringen. Dazu soll auch der gegenwärtige Beitrag zur Ehrengabe für einen verdienten, geachteten und befreundeten Alttestamentler dienen.

1.2 Wie kommen die unterschiedlichen theologischen Konzepte der ersten und der dritten Welt zustande? Theologinnen und Theologen der Industrielwelt verstehen die theologische Arbeit als Reflexion über die biblische Botschaft, als geistige Auseinandersetzung mit Lehräußerungen, als notwendige Systematisierung widerstreitender Aussagen.² Angestrebt wird ein in sich stimmiges Gebäude von Lehrmeinungen über Gott, Mensch und Welt, das auch geeignet ist, die bestehenden Kirchen (und in weiterem Sinne die sie umgebenden, westlichen Gesellschaften) zu legitimieren und in ihrem Auftrag zu motivieren und zu tragen. Theologie ist eine kritische und konstruktive Wissenschaft, welche aber de facto bestehende Verhältnisse wenn nicht ausdrücklich heilig spricht, dann doch in den Grundzügen voll bejaht und weiterentwickeln will. Lateinamerikanische Theologie hingegen geht von dem Neuen und Umwälzenden, von der Praxis der Menschlichkeit, aus, die ständig unter uns passiert und leicht mit dem Wirken Gottes und dem gekommenen Gottesreich identifiziert werden kann. Da bewegen sich Christen gegen den Strom und gegen das bedrückende Establishment. Da wird lebensschaffende Liebe in einer Welt des Todes und des Elends wirksam. Da entsteht gegen jede Vernunft Gemeinschaft und Solidarität unter den Leidenden, d.h. Kirche Jesu Christi.³ Über diese Ereignisse und Taten beginnen Menschen zu staunen und nachzudenken. Das ist die Geburtsstunde von Theologie. Theologie ist nicht Reflexion über geistige Sachverhalte und Aporien, sondern Nachdenken über Taten Gottes, Ereignisse, die anders sind als die normale Alltagswirklichkeit. Theologie der Befreiung speist sich aus der Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit neuen Lebens in einer von Grund auf erneuerungsbedürftigen Welt.⁴

1.3 Die Theologien der industriellen Welt sind fest im Gehäuse von Uni-

2. Vgl. jedes beliebige, europäische Lehrbuch christlicher, systematischer Theologie. Es fällt auf, daß selbst so ökumenisch offene theologische Entwürfe wie die von Dietrich Bonhoeffer oder Jürgen Moltmann in Lateinamerika kritisch aus der nicht-industriellen Perspektive gelesen werden, vgl. Gustavo Gutiérrez, *A força histórica dos pobres* (unten Anm. 8), 314-28; José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (unten Anm. 6).

3. Zu den sogenannten "Basisgemeinschaften" in Lateinamerika gibt es eine unübersehbare Literatur, vgl. z.B. Faustino Luiz Couto Teixeira, *Cumunidades eclesiais de base* (Petrópolis: Vozes, 1988); Clodovis Boff, *Comunidade eclesial — comunidade política* (Petrópolis: Vozes, 1978).

4. Befreiungstheologen/Innen werden nicht müde, die "Ekklesiogenese" als den Ausgangspunkt für alle theologische Reflexion darzustellen, vgl. Leonardo Boff, *A fé na periferia do mundo* (Petrópolis: Vozes, 1983); Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972); Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la iglesia en America Latina* (Salamanca: Sígueme, 1974). Vgl. aber auch den weiteren, die wahre Menschlichkeit einschließenden Begriff von Befreiung bei Hugo Assmann (unten Anm. 17).

Der befreiende Gott

versitäten, Akademien und Predigerseminaren verankert. Sie haben ihre Referenzrahmen in der Welt der Gebildeten, und seien es auch die Gebildeten unter ihren Verächtern (Schleiermacher). Sozialgeschichtlich betrachtet ist die Theologie der sogenannten westlichen Welt in der Eliteschicht zu Hause. Sie teilt darum die Vorzüge und Mängel dieser Elite. Die Befreiungstheologie in Lateinamerika lebt — wenn sie denn echt ist — wie ein Fisch im Wasser des Volkes. Dort geschieht ja das Wunder des neuen Lebens, darum ist dort, in der großen Masse der Verlorenen und Verdammten, der eigentliche Haftpunkt für das Nachdenken über Gott.⁵ Die enge Bindung an die arme Volksmehrheit hat ihre Vorzüge und Nachteile, wie sollte das anders sein. Sie ist in jedem Fall eine andere Ausgangsposition für das theologische Nachdenken. Von dem anderen Ausgangspunkt her muß man in Lateinamerika auch zu anderen Sichtweisen und Ergebnissen kommen. Klar, daß im Vordergrund dieser Theologie aus dem Volk heraus die aktuellen und materiellen Probleme stehen, nicht die geschichtlichen, kulturellen, abstrakt theologischen und hochgeistigen Fragen. Theologie hat es mit diesem Leben hier und jetzt zu tun. Von da aus greift sie möglicherweise auch in die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit ein, nicht umgekehrt.

1.4 Westliche, den Industriemächten verbundene Theologinnen und Theologen lieben es, die historische Wahrheit in entfernten Weltgegenden aufzusuchen, kritisch zu analysieren und deskriptiv darzustellen. Dann wenden sie sich gerne den hermeneutischen Fragen zu, versuchen, ihren Standort oder ihr Vorverständnis zu bestimmen, um schließlich die Übertragungsarbeit von damals nach heute in Angriff zu nehmen. Die Dolmetscherarbeit ist schwer und entsagungsvoll und muß selbstverständlich von hochqualifizierten Fachkräften geleistet oder vorbereitet werden. Lateinamerikanische Theologinnen und Theologen beginnen ihre theologische Arbeit in der notvollen Gegenwart. Sie wissen, daß jede menschliche Aussage kontext- und interessen gebunden ist. Darum wollen sie zuerst die eigene Ausgangsposition — und die der theologischen Lehrer, Mahner und ex-cathedra-Redner — klären. Ein gesundes Mißtrauen gegen jede theologische Behauptung ist so lange nötig, bis die hermeneutische (einschließlich der sozialen und wirtschaftlichen) Plattform des Sprechers oder der Sprecherin ermittelt ist. Die eigene Verwurzelung in der Weltwirklichkeit muß natürlich ebenso kritisch betrachtet werden.⁶

1.5 Aus der hermeneutischen Standortbestimmung ergibt sich ein allgemein verbindlicher methodischer Ansatz. Theologie kann nie im luftleeren

5. Vgl. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: F. Maspero, 1961); José J. Queiroz (Hg.), *A igreja dos pobres na America Latina* (São Paulo: Brasiliense, 1980); Julio de Santa Ana, *A igreja e o desafio dos pobres* (Petrópolis: Vozes, 1980); Leonardo Boff, *Do lugar do pobre* (Petrópolis: Vozes, 1984).

6. Vgl. Juan Luis Segundo, *Libertação da teologia* (São Paulo: Loyola, 1978); José Míguez Bonino, *La fé en busca de eficacia* (Salamanca: Sigueme, 1977).

Raum betrieben werden. Sie ist ja nachlaufende Reflexion über das neue Leben in einer todessüchtigen Welt. Darum ist der erste Schritt jeder theologischen, auch jeder exegetischen!, Arbeit die Analyse der Wirklichkeiten, in denen Rede von Gott stattgefunden hat oder stattfinden soll. Aus der lateinamerikanischen Erfahrung heraus ist die alles überragende Dominante der heutigen Menschheitsexistenz das Unverhältnis der Lebenschancen in Nord und Süd. Die seit der Kolonialzeit gewachsenen Machtverhältnisse erlauben einer Minderheit der Weltbevölkerung (etwa 30%) den Verzehr von mehr als 2/3 aller Güter, die auf der Erde produziert werden.⁷ Außerdem beuten die Machthaber die Ressourcen der ganzen Erde rücksichtslos aus und zerstören bedenkenlos die Lebenssphäre. Dieser globale Hintergrund und die regional verschiedenen Folgen unterdrückterischer Wirtschaftspolitik müssen als Folie für alles theologische Reden bewußt werden.

1.6 Theologie geschieht zuerst und vor allem auf der Seite der Opfer, weil Gott sich nach Ausweis der biblischen Zeugnisse zuerst und vor allem um die Opfer kümmert. Die lateinamerikanischen Theologinnen und Theologen werden also konsequent in die Parteilichkeit mit den leidenden, unter unmenschlichen Bedingungen vegetierenden Massen hineingeführt (vorzugsweise Option für die Armen).⁸ Der Referenzrahmen ihres Denkens und Handelns ist ein menschlicher, politischer, leidenschaftlich parteilicher. "Befreiung" ist das einzig legitime Ziel einer Kirche und Theologie, die sich dem Handeln Gottes und Jesu Christi verpflichtet weiß. "Befreiung" signalisiert menschenwürdige Lebensverhältnisse für alle Menschen und Bewahrung der Schöpfung vor selbstmörderischer Zerstörung. Der erstrebte Zustand ist der des "Reiches Gottes", und jede bruchstückhafte Verwirklichung von Gerechtigkeit, Menschenwürde und Umweltschutz ist ein kleiner Schritt in Richtung auf dieses gottgewollte Reich.⁹

1.7 Trotz aller Parteinahme für die Opfer der Weltbeherrscher bleibt der Blick der Befreiungstheologen/Innen auf das Ganze gerichtet. Es geht um das universale Überleben, es geht um die gesamte Menschheit und die ganze Schöpfung. Die Erde ist nicht mehr teilbar. Aus der Perspektive eines versklavten Kontinents mit seiner gnadenlos ausgebeuteten Bevölkerungsmehrheit sieht der Globus natürlich anders aus als aus der Sicht der Industrienationen. Vielleicht muß man in einem "Entwicklungsland" (welcher Euphemismus!) gelebt haben, um die Positionen dort überhaupt verstehen zu können. Wenn Lateinamerikaner/Innen von den saturierten und an der "Überentwicklung" leidenden Minderheiten reden (und wir Mitarbeiter/Innen und Leser/Innen dieser Fest-

7. Vgl. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: DEI, 1981).

8. Jorge Pixley und Clodovis Boff, *Opção pelos pobres* (Petrópolis: Vozes, 1987); Gustavo Gutiérrez, *A força histórica dos pobres* (orig. Lima, 1979; Petrópolis: Vozes, 1981).

9. J. Severino Croatto, *Exodus, A Hermeneutics of Freedom* (Maryknoll: Orbis, 1981); E.L.C. Teixeira, a.a.O. (oben Anm. 3).

Der befreiende Gott

schrift gehören überwiegend in diese Gruppe), dann klassifizieren sie ihre Peiniger nicht als Feinde (vgl. Ps 109), sondern als Mitmenschen, die an ihrer Stelle vom Leid der Übersättigung befreit werden müssen.¹⁰

2. Gottesvorstellungen in Lateinamerika

Beim Aufbruch der christlichen Kirche und Theologie in Lateinamerika hat die Bibel eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Augenöffnende Bibellektüre und aktuelle Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft im Elend haben sich dabei wechselseitig befruchtet. Der die ungerechte Welt verändernde und die Menschen befreiende Gott wird zur zentralen theologischen Vorstellung.¹¹

2.1 Der Gott der Bibel erscheint in Lateinamerika nicht herrscherlich und dynastiebegünstigend, sondern menschnah, freundlich, zornig gegen die Mächtigen. Er ist ein Gott zum Anfassen, ein Gott der menschliches Leid sieht und dem Kleinsten hilft. Hat er nicht den Menschen nach seinem eigenen Bild geschaffen? Hat er sich nicht in Bundesschlüssen mit dem unbedeutenden Volk Israel verschwistet? Sind nicht seine Propheten gegen das Unrecht aufgestanden? Hat nicht sein Sohn das Schicksal eines Verachteten und Verurteilten auf sich genommen? Dieser Gott leidet nicht unter philosophischer Blässe. Er ist Teil des Alltags und der Menschenwelt. Die Vereinbarkeit der biblischen Gottesvorstellungen mit heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen ist kein Problem. Die Übertragbarkeit der Rede vom Gott Israels auf unsere von tödlichen Konflikten geplagte eine, nicht mehr spaltbare, universale Welt wird nicht diskutiert. Es zählt allein das befreiende Wissen um den Gott, der real in dieser Welt von Gewalttat und Hunger erfahrbar ist, der sich auch quälend entzieht, aber doch immer wieder präsent ist und die radikale Umwandlung der Welt in sein "Reich" vorantreiben will. Jeder Gottesdienst, jeder durchgestandene Streik oder Landkonflikt, jede kleine Errungenschaft der Gemeinschaft sind Beweis des Geistes und der Kraft Gottes, sie sind Zeugnis von seiner Menschlichkeit.¹²

2.2 Der universale Gott, der in den menschlichen und mitmenschlichen Beziehungen direkt erfahrbar wird, will die volle Mitwirkung des Menschen in seiner Schöpfung. Das mag protestantischen Ohren verdächtig katholisch klingen, ist sicherlich auch der katholischen Lehrtradition entnommen. Doch gewinnt die Lehre im Lebensvollzug einen neuen Sinn. Denn so ohnmächtig

10. Vgl. Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1971).

11. Vgl. Jon Sobrino, *Cristologia a partir da América Latina* (orig. Mexico, 1976; Petrópolis: Vozes 1983); analog geschieht der Perspektivenwechsel in der feministischen Theologie, vgl. Sally McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress, 1987).

12. Vgl. Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador* (Petrópolis: Vozes, 1972); Erhard S. Gerstenberger, "Deus libertador," in: derselbe (Hg.), *Deus no Antigo Testamento* (São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1981) 11-29.

die Entrechteten in Lateinamerika auch sind, werden sie einmal von dem befreienden Glauben angesteckt, dann wächst ihr Selbstvertrauen. Befreiende Verkündigung des Evangeliums bedeutet ja, den Opfern der Unterdrückung, denen Ichbewußtsein und Menschenwürde geraubt worden sind, einen aufrechten Gang zu ermöglichen. Aus dieser Wieder-Anerkennung der Verachteten als Menschen folgt unmittelbar ihre Beteiligung (*participação*) an den für sie wichtigen Entscheidungsprozessen. Und theologisch gesehen: Gott will, daß alle Menschen das Haupt frei erheben können. Er will ihre gleichberechtigte Zusammenarbeit in Basisgemeinschaften. Er erkennt und braucht sie als Mitarbeiter in seinem Welterhaltungs- und Friedensplan. Die lateinamerikanische Erfahrung der Kooperation mit Gott findet ihre Entsprechung in zahlreichen biblischen Zeugnissen von menschlich-göttlicher Zusammenarbeit und Auseinandersetzung.

2.3 Die alttestamentliche Rede von Gott besteht bei näherem Zusehen aus einer Kette von sich wandelnden, z.T. sehr unterschiedlichen Gottesvorstellungen. Befreiungstheologen/Innen stehen nicht unter dem Druck, alle Einzeltheologien harmonisieren zu müssen. Sie erkennen die verschiedenen Gesellschaftsformationen, denen spezifische Gottesbilder entsprechen, neben- und nacheinander an. Was Mühe bereitet, ist die Rede von Gott, die offensichtlich den Mächtigen um seiner selbst willen begünstigt. Deborahs Kriegergott ist in Lateinamerika völlig akzeptabel, denn er kämpft für die unterdrückten Bauern und gegen die ausbeuterischen, kanaanäischen Stadtkönige. Aber Davids und Salomos imperialer Gott, in dessen Namen auch Fronarbeit geschieht und das Bauernlegen sanktioniert wird, muß verdächtig erscheinen. Er gilt in Lateinamerikas Basisgemeinden als der von höfischen Cliquen (Beamten, Priestern, Großgrundbesitzern) instrumentalisierte Gott. Ihm muß man die Gefolgschaft verweigern. Der wahre Gott hält den Schwachen durch alle wechselnden Gesellschaftsformationen hindurch die Treue. Gott ist ein Gott der "kleinen Leute", nein, der Unterlegenen und Bedrohten, denen die Lebensmöglichkeiten geraubt werden. Mit ihnen baut er sein Reich. Von ihnen aus oder: über sie, durch ihre Vermittlung (das ist eine Umkehrung der sonst in der Geschichtsbetrachtung geltenden Maßstäbe) ist er sekundär auch der Gott der Reichen und Herrschenden. Über dieses Kriterium systematischer Theologie müßte man reden und gegebenenfalls im ökumenischen Rahmen streiten.

2.4 Auf der Linie der präferentiellen Option für die Armen liegt ein anderes theologisches Kriterium, welches in Lateinamerika als Scheidemaß zwischen richtigen und falschen Gottesaussagen gilt und das uns in den etablierten Industrieländern dubios vorkommt. Die Lateinamerikaner/Innen lassen es nicht bei der Solidarität und dem Leiden Gottes mit den Armen bewenden. Sie finden in der Bibel einen Gott der militanten Liebe, der für die Entrechteten das Schwert zieht und damit im Prinzip die revolutionäre Gewaltanwendung erlaubt. Der berühmte Gott des Exodus steht in Lateinamerika hoch im Kurs — in unseren Breiten fristet er ein Schattendasein. Er läßt die Verfolger ersaufen, er vernichtet,

Der befreiende Gott

wer sich seinem Volk in den Weg stellt. Gewalt, theologisch legitimiert? Wir wissen leidvoll, wie sich Tyrannen und Ausbeuter den Schein des Rechts verschaffen, um zu morden und zu unterdrücken. Auch an dieser Stelle ist die ökumenische Auseinandersetzung dringend erforderlich.¹³

2.5 Zunehmend kommen auch in Lateinamerika kritische Gedanken zum eigenen Gottesverständnis zur Sprache. Die grauenvolle Ausbeutung der Bevölkerungsmehrheiten durch (christliche!) Minderheiten und das entgegenwirkende Handeln Gottes ist der einzig mögliche Ausgangspunkt für die theologische Reflexion auf dem kolonialisierten Kontinent. Aber enthält nicht auch die Befreiungstheologie (noch) Elemente der Unterdrückung? Wenn Bevölkerungsteile weiter marginalisiert werden (Indianer), wenn Frauen immer noch als nachgeordnet behandelt werden, wenn neue Herrschaftsstrukturen in der Basisbewegung entstehen? In der Tat ist alles menschliche Streben anfällig für Überheblichkeit und Mißbrauch. Selbst die schönste Theologie ist nicht davor gefeit. Es macht die Befreiungstheologen/Innen so sympathisch, daß sie entschieden ihren Standpunkt vertreten, aber bereit sind, Schwächen zu erkennen und zu diskutieren.

3. Befreiende, theologische Praxis

Kirche entsteht in den Gemeinden, aus dem Volk. Da, wo sich Menschen um die Bibel versammeln, das Leben aus dem Evangelium von Jesus Christus gestalten wollen, da ist Kirche. In Lateinamerika spricht man häufig von der "Ekklesiogenese", der Geburt der Kirche im armen, benachteiligten Volk.¹⁴ Erst in zweiter Linie entsteht Theologie. Denn Theologie ist nach dem Verständnis der Mitglieder von Basisgemeinschaften das Nachdenken über Gottes Handeln in dieser Welt. Weil aber Gott erst handeln muß, bevor wir darüber nachdenken, kommt Theologie immer an zweiter Stelle. Und weil Gott in den Basisgemeinden handelt, entsteht aus der Basisbewegung in den christlichen Kirchen eine neue, sehr ökumenisch gestimmte Theologie.

3.1 Befreiungstheologie geschieht ganz bewußt auf dem Boden der Basisgemeinden und in kritischer Selbstbesinnung auf diesen Ursprungsort. Eine ganz wesentliche Entdeckung der Befreiungstheologen ist, wie gesagt: Es gibt gar keine abstrakte theologische Reflexion. Die traditionelle Theologie, besonders die europäische, hat immer behauptet, allgemeine, für alle Menschen gültige Wahrheiten zu sagen. Insgeheim waren es aber die Wahrheiten, die den europäischen Interessen nützten, die die Ungerechtigkeiten des Kolonialismus

13. Vgl. Walter Altmann, *In Christus Befreiung erfahren*, Vortrag 1987; derselbe, *Teologia da libertação, Estudos Teológicos* [São Leopoldo] 19,1 (1979) 27-35.

14. Vgl. oben Anm. 4.

ERHARD S. GERSTENBERGER

und Imperialismus, des Rassismus und der raffgierigen, westlichen Weltwirtschaft geflissentlich übersahen und verdrängten. Die Industrienationen predigten in aller Welt die Liebe Gottes für alle Menschen, aber nur abstrakt. Sie verschwiegen, daß Politik und Wirtschaft einseitig für das Wohl der Nordhalbkugel ausgenutzt werden, die Menschen der Südhalbkugel in tiefstes Elend stürzen und darum schlicht Sünde sind. Befreiungstheologie hält es vom Evangelium Jesu Christi her geboten, das Christentum von den Ärmsten dieser Welt her, oder doch zumindest unter Einschluß der "Verdammten dieser Erde" zu leben und zu planen. Darum begeben Befreiungstheologen sich gern in die ärmsten Basisgemeinden. Sie leben dort mindestens zeitweise, und sie scheuen sich nicht, das arme Volk als Gesprächspartner und Lehrmeister anzunehmen. (Carlos Mesters schrieb einen erschütternden, auch selbstkritischen Erlebnisbericht über seinen pastoralen Besuch in einem gottvergessenen Dorf.¹⁵) Wie könnte das anders sein, wo doch Gott selbst unter den Elenden wirkt, seine Gemeinde sammelt, seine Wunder der Liebe, Versöhnung, Auferbauung tut?

3.2 Die Bibel spielt nicht nur im praktischen Leben der Basisgemeinden eine große Rolle, sondern auch für die theologischen "Nachdenker". Was ist das für ein seltsames, wunderbares Buch, das über Jahrtausende hinweg Anregung, Hilfestellung, Inspiration gibt? Es enthält die gesammelten Zeugnisse der leidenden Gemeinde, des Volkes Gottes. Die Bibel ist nicht ein dogmatisches Werk einer Lehrkommission, noch das akademische Erzeugnis von Rabbis und Professoren. Ihre Erzählungen, Gebete, Lieder, Gebote, Reflexionen sind direkt aus dem Leben und Gottesdienst der früheren Gemeinden gegriffen. Sie sind uns Glaubensbeispiele einer vergangenen Zeit, die wir beherzt in unserer anderen Zeit bedenken sollten. Befreiungstheologen sind sich bewußt, daß die Verhältnisse heute andere sind als damals. Darum sind sie vorsichtiger als die Bibelleserinnen und Bibelleser in den Basisgruppen, wenn es darum geht, die biblischen Geschichten und Sachverhalte auf uns zu beziehen. Sie befürworten eine gründliche Analyse unserer eigenen Gegenwart im Licht und im Dialog mit der biblischen Botschaft.¹⁶ Einige sagen auch, daß die Bibel unmöglich auf unsere heutigen Probleme antworten kann.¹⁷ Kurz: Es hat sich in Lateinamerika eine neue Weise der Bibellektüre herausgebildet, die eng mit dem gelebten Evangelium in den Basisgruppen zusammenhängt.¹⁸

3.3 Bei allem Nachdenken über Gott und seine Gemeinde und in der

15. Carlos Mesters, *Seis dias nos porões da humanidade* (Petrópolis: Vozes, 1977).

16. Vgl. Carlos Mesters, *Por trás das palavras*, Bd. 1 (Petrópolis: Vozes, 1974); derselbe, *Flor sem defesa* (Petrópolis: Vozes, 1983); derselbe, *Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben*, 2 Bde. (Mainz und München: Grünewald u. Kaiser, 1983).

17. Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1976).

18. Vgl. Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, 2 Bd. (Wuppertal: Jugenddienst, 1976 u. 1980); Carlos Mesters, Pablo Richard u.a., *A Bíblia como memória dos pobres* (Estudios Bíblicos 1: Petrópolis: Vozes, 1984); Carlos Mesters, Milton Schwantes u.a., *Leitura popular da Bíblia* (RIBLA 1; São Paulo: Metodista et al., 1988).

Der befreiende Gott

befreienden Praxis geht es zentral um die Erlösung und Wiederherstellung des ganzen Menschen. Traditionelle Theologie verkündet oft eine Teilerlösung der Seele oder des wiedererstandenen Geistleibes im künftigen Reich Gottes. Befreiungstheologen behaupten, die biblische Botschaft wolle nicht auf das Jenseits vertrösten und den irdischen Leib, die gute Schöpfung Gottes einfach abtun. Sie meinen, die alttestamentliche Botschaft, die noch gar keine Auferstehung kennt und die sehr diesseitige Predigt Jesu selbst seien starke Beweise dafür, daß Gott nicht nur die geistige Existenz retten und heiligen will. Für sie sind Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung untrennbar und unaufgebbar in den Heilsplan Gottes mit dieser Erde hineingebunden. Bischof Pedro Casaldaliga dichtete ein sehr populäres Lied für die landlosen Arbeiter:

Wir sind Menschen, Gottes Volk sind wir,
wir brauchen Land auf der Erde,
im Himmel haben wir schon ein Feld.

Das ganze irdische Leben mit allen seinen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Verhältnissen ist Schauplatz des Wirkens Gottes. Darum muß es voll in die Überlegungen zur Befreiung und Erlösung der Menschen einbezogen werden. Befreiungstheologen nehmen darum zu den Vorgängen in Weltwirtschaft und Weltpolitik aus der Sicht der ausgebeuteten Drittweltklaven eindeutig Stellung. Sie plädieren, an die industrielle Welt gewandt, für eine Befreiung auch der Reichen dieser Erde. Die Befreiung der Armen kann ja gar nicht anders geschehen als durch eine Bekehrung der Reichen. Das ist nicht durch Spendenaktionen, sondern nur durch eine Umstrukturierung der gesamten Weltgesellschaft möglich.

3.4 Kirche und Ökumene gewinnen in der Befreiungstheologie ganz andere Konturen als in der herkömmlichen christlichen Lehre. Der Grund ist klar: Aus der Sicht jener Theologen, die von der untersten gesellschaftlichen Schicht her Gott und die Welt verstehen wollen, steht die traditionelle Kirche nicht gut da. Sie hat doch durch Jahrhunderte die Interessen der Eliten vertreten. Sie hat (immer natürlich mit Ausnahmen) Reichtum, Macht und Ehre der Gesellschaft mehr gesucht als die Armut Jesu und das Leiden der vielen Entrechteten dieser Erde. Auch die starke Bindung an die eigene Konfession wird hauptsächlich als Schutzmaßnahme zur Förderung der eigenen Sicherheit verstanden. Das traditionelle Christentum, gleich welcher Konfession, ist nach Meinung der Befreiungstheologen eher eine vielgestaltige Gesellschaft zur eigenen Selbsterhaltung und Glorifizierung, als ein Instrument Gottes zur Rettung der verlorenen Welt. Als solches Instrument wollen sie aber die echte Kirche, d.h. die Basisgemeinden, verstehen. Die Gemeinde sei eben nicht um ihrer selbst willen geschaffen, sondern um der leidenden Menschheit willen. Die Kirche habe sich ständig an die Welt hinzugeben, anstatt sie beherrschen zu wollen. Wenn die Rücksichten auf die eigene Existenz wegfallen, kann auch

ERHARD S. GERSTENBERGER

ökumenische Weite eintreten. Es ist erstaunlich, mit welcher Gelassenheit Christen und Christinnen in den Basisgemeinden und Theologen, die ihnen nahestehen, die konfessionelle Vielfalt und kirchliche Gegensätzlichkeit betrachten. Sie breiten die Arme aus für alle, die sich an Jesus Christus orientieren wollen, und sie sind darüberhinaus bereit, mit allen Menschen guten Willens zur Besserung der irdischen Verhältnisse zusammenzuarbeiten.

3.5 Klingt das nicht wiederum alles sehr katholisch? Wo bleiben die typisch evangelischen Lehrinhalte? Gelegentlich versuchen die wenigen Lutheraner des Kontinents, vom Kern des Luthertums her Stellung zu beziehen zu den Anliegen der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie. Ebenso gibt es methodistische, anglikanische, presbyterianische Stimmen in der theologischen Debatte.¹⁹ Bei der Lehre von der Schrift und den Sakramenten, von der Kirche und dem Reich Gottes und an vielen anderen Punkten besteht keine schwerwiegende Differenz zu dem, was in den Basisgemeinden geglaubt und gelebt wird. Aber in der Rechtfertigungslehre könnte sich ein konfliktträchtiger Punkt herauskristallisieren. Hatte nicht Luther immer wieder mit Nachdruck darauf gepocht, daß der Mensch "aus Gnade gerecht wird, durch den Glauben, und nicht durch Werke"? Und fordert die Befreiungstheologie nicht geradezu den aktiven Einsatz von Gemeinden und Einzelpersonen zur Rettung der Menschen, zur Herbeiführung einer heilsamen, gerechten Weltordnung nach dem Willen Gottes? Sicher, wer hier einen Gegensatz sehen will, kann das tun. Dennoch sagen protestantische Theologen, daß ein Scheinproblem vorliege. Auch Luther wollte durch die Verkündigung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben doch nicht verhindern, daß Menschen sich mit voller Kraft für die Welt und die anderen Menschen einsetzen. Im Gegenteil. Er wollte ihnen die volle Glaubenskraft für einen solchen Einsatz geben, indem er ihnen zusicherte, daß die Gnade Gottes schon vor der Hingabe wirksam ist, daß darum die selbstquälerische, lähmende Ungewißheit über das Einverständnis Gottes gegenstandslos ist und der Christ freudig und ungehemmt von Schuldcomplexen oder Minderwertigkeitsgefühlen sich in den Dienst Gottes stellen kann. Recht verstanden befreit die Rechtfertigungslehre zum unbekümmerten, den ganzen Menschen umfassenden und tragenden Mittun (ohne Lohnabhängigkeit!) im Erlösungswerk Jesu Christi.²⁰

3.6 Das Hauptanliegen der Befreiungstheologie, die sich von den wirklich existierenden Basisgemeinden herleitet, kann man auch mit der Bitte des Vaterunsers beschreiben: "Dein Reich komme". Befreiungstheologie ist eine hoffnungsvoll in die Zukunft blickende Theologie. Sie erkennt das Wirken

19. Vgl. José Míguez Bonino (oben Anm. 6); Rubem A. Alves, *Protestantismo e repressão* (São Paulo: Ática, 1979); derselbe, *Dogmatismo e tolerância* (São Paulo: Paulinas, 1982).

20. Vgl. das Sonderheft der Zeitschrift *Estudos Teológicos* [São Leopoldo], 1990: *Releitura da teologia de Lutero em contexto do Terceiro Mundo*, mit Beiträgen von Albérico Baeske, Naozumi Eto, Ricardo Pietrantonio, Prasanna K. Samuel, Devasahayam W. Jesudoss, Philip Moila, Walter Altmann.

Der befreiende Gott

Gottes in der gegenwärtigen Geschichte, sie sieht sein gütiges, mitleidvolles Gesicht überall in unserer Welt. Sie entdeckt in den Basisbewegungen die Zeichen der nahenden Gottesherrschaft und der Veränderung aller bestehenden Verhältnisse. Das ist kein Fortschrittsglaube, wie wir ihn seit dem 19. Jahrhundert pflegen: "Es wird schon irgendwie besser werden!" Es ist die von einem tiefen Glauben gegen jeden Augenschein getragene Gewißheit, daß die total korrupte, von Machtbegier und Gewinnsucht beherrschte, verkehrte Welt doch Gottes Schöpfung bleibt und durch Liebe repariert werden kann. Statt vieler textlicher Belege nur zwei kleine Meditationen von Dom Helder Camara:

Dieses verschwollene Gesicht,
 schmutzig
 schweißbedeckt
 gezeichnet von Stürzen oder Schlägen —
 ist es das Gesicht
 eines Trinkers, eines Bettlers,
 oder stehen wir gar auf dem
 Kalvarienberg
 und blicken dem Gottessohn
 ins heilige Antlitz?²¹

Und der andere Text, gleichfalls aus dem kleinen Bändchen entnommen, dessen Titel Bände spricht: "Mach aus mir einen Regenbogen":

Hefte dein Ohr an den Boden
 und merk auf die Geräusche ringsum.
 Es überwiegt das Scharren
 unruhiger, erregter Schritte,
 furchtsamer Schritte im Dunkeln,
 von bitteren, zornigen Schritten.
 Noch kein Hall
 von ersten Schritten der Hoffnung.
 Presse dein Ohr noch fester an den Boden.
 Halte den Atem an.
 Streck deine Fühler aus:
 der Meister naht.
 Es kann sein, daß Er nicht
 zur glücklichen Stunde kommt,
 sondern zur harten Stunde
 zweifelnder und schwieriger Schritte.²²

21. Helder Camara, *Mach aus mir einen Regenbogen* (orig. Zürich, 1980; Graz: Styria, 1981) 83.

22. Helder Camara, a.a.O. 67.

ERHARD S. GERSTENBERGER

4. Befreiung im Alten Testament

Wenn wir ein Gespräch über die Kontinente hinweg beginnen wollen, dann müssen wir auch die biblische Tradition hören, welche die christliche Rede von Gott angestoßen hat und die auch in den unterschiedlichen Situationen der heutigen christlichen Lebenspraxis als Triebkraft und Korrektiv bereitsteht. Die Grundzüge der lateinamerikanischen und der westlich-industriellen Theologien müßten anhand der alten Zeugnisse überprüft werden. Wir können uns jetzt nur auf einen schmalen Ausschnitt der relevanten Zeugnisse einlassen.

4.1 Jede Interpretation von Texten, besonders von antiken Texten, geht von Grundannahmen aus, die wir hier nicht entfalten können aber wenigstens andeuten müssen. Die uns im hebräischen Kanon vorliegenden Textzeugnisse stammen aus einer sehr fernen Zeit und Kultur. Sie spiegeln die geschichtlichen und gesellschaftlichen Ereignisse und Strukturen, welche das Volk Israel und die frühjüdische Gemeinde gestaltet, erlebt und erlitten hat, und zwar im Verlauf mehrerer Jahrhunderte (die äußersten zeitlichen Grenzen der in den Texten bezeugten Glaubensgeschichte liegen bei 1200 und 200 v.Chr.). Wir müssen uns bewußt sein, daß die Zeitumstände und Gesellschaftsstrukturen damals nicht die unseren waren. Andererseits sind in den so verschiedenen Gegebenheiten allgemein-menschliche Glaubenserfahrungen gemacht worden, die weiterwirkten und für uns heute nicht nur dialogfähig, sondern notwendig zu berücksichtigende Positionen sind. Denn wir haben unsere geschichtlichen und theologischen Wurzeln in jenen fernen Zeiten. Doch dürfen wir unter keinen Umständen die Zeugnisse der Alten einfach als Normen für uns verstehen. Dringend erforderlich ist das Gespräch mit den damaligen Zeugen. Jedes Kopieren ihrer Glaubenserkenntnisse oder Normsetzungen würde unsere eigene Zeit und Gesellschaft vergewaltigen.

4.2 Das uns interessierende und von uns aus der heutigen Weltlage heraus konzipierte Thema "Befreiung" kommt im Alten Testament in mindestens drei Überlieferungskreisen zum Ausdruck. Klassisch geworden und an vorderster Stelle heute im Blickfeld ist das alttestamentliche Thema "Herausführung aus Ägypten", wie es in Ex 1-15 dargestellt ist. Diesem Grundtext sind natürlich die entsprechenden Parallelstellen aus dem Deuteronomium, den Psalmen und Prophetenbüchern, aber auch die Wiederaufnahme der Herausführungsthematik im Buch Deuterojesaja (Jes 40-55) an die Seite zu stellen. Die Rettung aus Ägypten und die Heimführung aus der babylonischen Gefangenschaft gehören für manche alttestamentlichen Zeitgenossen eng zusammen. Aber die geschichtlichen Rettungstaten Jahwes für Israel (wir müssen in diesem Zusammenhang auch an die Richterzeit erinnern!) sind durchaus nicht die einzigen Zeugnisse für "Befreiungserfahrungen" in Israel. Hinzu kommt das weite Gebiet der israelitischen Sozialgesetzgebung. Die ethischen Normen, welche uns im hebräischen Kanon erhalten sind — bruch-

Der befreiende Gott

stückhaft, wie ich meine — zeigen nicht nur eine außerordentlich starke Sensibilität für gesellschaftliche Randgruppen, z.B. Witwen, Waisen, Ausländer, sondern enthalten geradezu Befreiungsgesetze: Die hebräischen Schuldklaven, die bei den Gläubigern oder für sie ihre Schulden abarbeiten mußten, sollten periodisch alle sieben Jahre in die Freiheit entlassen und ihre Schulden getilgt werden (Ex 21,1-11; Lev 25,39-41; Dt 15,12-17; Jer 34,8-16). Und da ist ein dritter Komplex von Textzeugnissen verstreut hauptsächlich über die prophetischen Schriften: Israel und besonders die Stadt Jerusalem mit Zionsberg und Tempel wird in der Zukunft eine wunderbare Befreiung von Krieg und Gewalt, Krankheit und Schuld, Hunger und Elend erleben (vgl. Jes 60–62; Sach 8–9; 14; Ps 46; 48; 76). Ich zitiere nur einen Text dieser letzten Gruppe, weil er auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine große Rolle spielt:

Der Geist des Herrn Jahwe ist auf mir, denn Jahwe hat mich gesalbt.
 Er hat mich gesandt, den Elenden gute Botschaft zu bringen, die
 zerbrochenen Herzen zu verbinden,
 zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit, den Gebundenen, daß sie
 frei und ledig sein sollen;
 zu verkündigen ein gnädiges Jahr von Jahwe und einen Tag der Vergeltung
 unseres Gottes,
 zu trösten alle Trauernden. (Jes 61,1-2)

Wir werden uns ein wenig auf die Herausführung aus Ägypten konzentrieren, aber die beiden anderen Themenkomplexe im Auge behalten.

4.3 Die Herausbildung und Darstellung der drei alttestamentlichen Befreiungstraditionen sind zeitbedingt und spezifisch für das Volk, das seine Glaubenserfahrungen mit Jahwe gemacht hat. Wir bemerken es sofort, wenn wir zum Vergleich die Befreiungsbereiche danebenhalten, welche uns in unserer Situation am meisten interessieren müssen: Politisch und wirtschaftlich Abhängige, Frauen, rassische und religiöse Minderheiten, homophile Menschen, Alte, Behinderte usw. suchen in der heutigen Welt und unter den gegenwärtigen Bedingungen Anerkennung, Gleichberechtigung, Freiheit. Schon diese sehr unterschiedlichen Gruppen decken sich nicht oder nur sehr mittelbar mit der Volk der Israeliten, das aus der Herrschaft des Pharaonenreiches ausbrach, mit den Schuldklaven oder den Einwohnern des zukünftigen Jerusalems. Es sind heute anders strukturierte Gruppen, die aufgrund anderer Normvorstellungen und völlig verschiedener Freiheitserwartungen handeln.

4.4 Welche Vorstellungen von Rettung vermitteln uns die Erzählungen von der Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten? Historisch-kritisch gesehen ist die Exoduserzählung ein späteres Volksepos, das die Ursprünge Israels erklären soll. Wir wissen, daß in der geschichtlichen Wirklichkeit höchstens ein kleiner Trupp von "Prä"-Israeliten, oft die Mose-Schar genannt, der Fronarbeit

ERHARD S. GERSTENBERGER

der Pharaonen am unteren Nil entkommen ist.²³ Dieses historische Ereignis, das ins 12. Jahrhundert v. Chr. fallen mag, wurde nach langer, kreativer Überlieferung in viel späterer Zeit zu der heute vorhandenen, wunderbaren Geschichte von Moses Kindheit, seiner Berufung, den zehn Plagen, welche die Ägypter zermürbten, dem Auszugspassa und dem siegreichen Durchzug durch das Schilfmeer ausgestaltet. Aber in dieser Endform und als Glaubenszeugnis der späteren Gemeinde betrachtet: Was haben die Exoduszeugnisse des Alten Testaments zu sagen? Ich greife ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige wichtige Punkte heraus.²⁴

4.4.1 Die Handlungen der Exoduserzählungen verlaufen in einem Dreieck, das aus Jahwe, Mose und dem Volk Israel besteht. Der Pharao mit seinen Beamten, Zaubernern und Militärs ist der Gegenspieler der drei erstgenannten Aktanten. Er bleibt außen vor: Das wesentliche Geschehen wird zwischen den drei Hauptakteuren ausgemacht, die — ganz im Gegensatz zu jeder geschichtlichen Erfahrung — politisch und wirtschaftlich völlig unterlegen sind, aber trotzdem die entscheidende Macht in der Hand haben. Sie zwingen den Tyrannen in die Knie.

4.4.2 Die Freiheit, die Israel gegeben und von Mose und seiner Schar auch erkämpft wird, besteht in erster Linie in der Selbstbestimmung einer Gruppe, die Sklavenarbeit tut. Die Fronarbeit hört auf. Die Hebräer entkommen der Peitsche der Aufseher, dem Hunger und den unmenschlichen Lebens- und Arbeitsverhältnissen im Tyrannenland. Die Freiheit der Prä-Israeliten und die von der späteren Gemeinde ersehnte Freiheit hat also ganz deutlich soziale und wirtschaftliche Züge.

4.4.3 Die Freiheit ist aber auch Freiheit der Kultausübung. Jedenfalls spielt das Motiv des "Opfer für Jahwe in der Wüste" bei den Auszugsverhandlungen eine große Rolle (vgl. Ex 3,18; 5,1-4). Dieses Motiv ist deutlich aus späterer Sicht gestaltet: Israel muß erst konstituiert sein, bevor es Jahwe anbeten kann. Und Israel wird nach der Exodusgeschichte erst am Sinai konstituiert, nach unserer geschichtlichen Kenntnis erst im Lande Kanaan. Weiter ist die Zuständigkeit Jahwes für die Wüstenregionen südlich des Landes Kanaan vorausgesetzt. Um diesem Gott Opfer zu bringen, muß das Volk an seinen Wohnsitz wandern (vgl. noch 1 Kön 19: Elia zieht zum Gottesberg). Freie Kultausübung schließt also die Bewegungsfreiheit im Lande Kanaan mit ein.

4.4.4 Eigentümlicherweise ist die Freiheit nicht nur durch den bösen Gegenspieler, den Weltherrscher Ägyptens, bedroht, sondern auch durch das Volk Israel selbst. Der Bericht sieht von Anfang an Unglauben und Widerspenstigkeit der zu Rettenden voraus (Ex 4,1-17). Im Verlauf der Exodusgeschichte

23. Vgl. z.B. Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck, 1984) 84-107; Jorge Pixley, *A história de Israel a partir dos pobres* (Petrópolis: Vozes, 1989).

24. Vgl. Jorge Pixley, *Êxodo* (São Paulo: Paulinas, 1987).

Der befreiende Gott

entladen sich mancherlei Widerstände in Rebellionen gegen Mose und dessen Befreiergott Jahwe (vgl. Ex 16f u.ö.). Freiheit ist also auch — und nicht zuletzt! — von innen bedroht.

4.4.5 Die theologische Aussage ruht, wie schon durch das Dreieck der Akteure angedeutet, auf der Gewißheit, daß Jahwe sein Volk Israel vor anderen Völkern, Reichen und Gruppen auserwählt hat. In Ex 19,4-6:

Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht. Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.

Diese programmatische Erklärung ist der geheime Hintergrund auch schon der Auszugserzählungen Ex 1–15. Um sie dreht sich das ganze Buch Exodus, ohne sie konnte die Sammlung von Geschichten und Gesetzen gar nicht zustandekommen. Dieses Erwählungsbewußtsein ist wahrscheinlich eine späte Frucht in der altisraelitischen Tradition, also eher exilisch-nachexilisch als vor dem Exil entstanden. Ein solches Selbstbewußtsein muß geschichtlich verstanden und kann nicht absolut gesetzt werden. Befreiung des Volkes Israel bedeutet also: In der Rückschau erkennt Israel die Flucht einer kleinen Gruppe von Prä-Israeliten aus Ägypten als die konstitutive Befreiungstat des Berggottes Jahwe und gestaltet dieses Ereignis zu einem konfessionellen Epos der frühen jüdischen Gemeinde aus. Viele andere Völker haben vergleichbare Anfangsmythen, welche die Existenz der Gemeinschaft erklären und ihr Identitätsgefühl artikulieren und stärken. Die Navajos z.B. erzählen, ihr Volk sei in der Urzeit aus der Unterwelt heraufgeführt und in das heilige Land der vier Götterberge (heute nur noch annähernd mit dem Navajo-Reservat in Arizona/Neu Mexiko deckungsgleich) gebracht worden.²⁵

4.4.6 Die Befreiungsgeschichte Israels ist also aus unserer heutigen Sicht ein wichtiges Zeugnis für das Selbstverständnis der frühen jüdischen Bekenntnisgemeinschaft. Aber es ist nicht das normative, ein für allemal gültige Modell der Befreiung. Dazu ist es viel zu partikular, geschichtlich bedingt, kurz: zeitlich und menschlich. Wir haben keine ewiggültigen Denk- oder Glaubensmuster in der Bibel, nur jeweils geschichts- und gesellschaftsbezogene Aussagen, die in ihrer Bedingtheit erkannt und ernstgenommen werden müssen. Als solche aber haben sie in der jüdisch-christlichen Tradition eine ungeheure Wirkungsgeschichte entfaltet. Viele Völker und Gruppen haben sich als das Volk des

25. Vgl. Paul G. Zolbrod, *Diné bahané. The Navajo Creation Story* (Albuquerque: University of New Mexico, 1984). Den geschichtlich-anthropologischen Hintergrund vermitteln Clyde Kluckhohn und Dorothea Leighton, *The Navaho* (orig. 1946; Garden City: Doubleday, 1962) und Ruth M. Underhill, *Red Man's Religion* (Chicago: University of Chicago, 1965).

ERHARD S. GERSTENBERGER

Exodus verstanden, z.T. die Auswanderer nach Nordamerika, die Buren in Südafrika, die Nachkommen der Sklaven in den USA. Der Negro-spiritual "Let my people go" ist ein eindrucksvoller Beweis für die Identifizierung mit der Mose-schar in Ägypten. Auch diese Identifizierungen müssen kritisch analysiert werden, weil heutzutage eine universale Befreiungstheologie nötig ist, die niemanden prinzipiell ausschließt.

4.5 Wir haben zu fragen, was die beiden anderen Überlieferungskomplexe von "Befreiung", die wir im Alten Testament finden, über die Befreiungszählungen hinaus für unser Thema beisteuern.

4.5.1 Die Freilassung von Schuldklaven und die allgemeine Solidarität mit den Randgruppen der Gesellschaft (Witwen, Waisen, Fremde, Behinderte) in den Gesetzestexten gehören als Traditionsmotiv nicht zu den eine Gemeinschaft konstituierenden Überlieferungen. Vielmehr setzen Rechtsvorschriften immer eine bestehende Gemeinschaft voraus. Sie versuchen, das Leben in der Gemeinschaft nach den Grundwerten von Gerechtigkeit und Billigkeit zu organisieren. Die alttestamentliche Gesetzgebung besonders der Spätzeit geht dabei von einer grundsätzlichen Gleichheit aller Israeliten vor Jahwe aus. Das Bild des Vaters Jahwe, der für seine Söhne (manchmal: Söhne und Töchter! Vgl. Hos 11,1-7; Jes 63,7-64,11; Joel 3,1-2) sorgt, impliziert zumindest eine familiäre — wenn auch nicht eine in unserem Sinne demokratische — Gleichbehandlung. Befreiung ist in den Gesetzestexten des Alten Testaments also nicht als die Konstituierung einer neuen, freien Gemeinschaft zu verstehen, sondern als die je und dann Unrecht korrigierenden Handlungen von gesetzgeberischen Körperschaften und Regierungen (vgl. Jer 34). Solche befreienden Urteile und Handlungen sind begründet im Gemeinschaftsethos, das wir auch als religiöse, konfessionelle und ethnische Solidarität miteinander beschreiben können.

4.5.2 Die "prophetischen" Zukunftsansagen eines befreiten Jerusalems, in dem kein Unheil mehr existiert, gehören wiederum zu einer anderen Zeit und einem anderen Erwartungshorizont. Sie sind offensichtlich vor dem Hintergrund schlimmer Erfahrungen mit den erhofften Befreiungen gesellschaftlich-politischer Art zu verstehen. Wo die Hoffnung auf mehr Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Liebe immer wieder frustriert wird, da baut sich ein Hoffnungspotential auf, das über die aktuell erfahrene Geschichte hinausreicht. Nicht, daß alttestamentliche Theologen sich schnell und vorbehaltlos auf ein himmlisches Jenseits geworfen hätten, in dem die irdischen Fehler aufgehoben wären. Nein, alttestamentliche Zukunftshoffnung ist in der Regel sehr irdisch und realistisch. Aber sie bleibt in den prophetischen Ansagen der Jerusalemer Freiheit doch ein utopischer Zukunftsverweis.

So spricht Jahwe Zebaoth: Es sollen hinfort wieder sitzen auf den Plätzen Jerusalems alte Männer und Frauen, jeder mit seinem Stock in der Hand vor hohem Alter, und die Plätze der Stadt sollen voll sein von Knaben und Mädchen, die dort spielen. (Sach 8,4f)

Der befreiende Gott

Siehe, ich will Jerusalem zur Wonne machen und sein Volk zur Freude, und ich will fröhlich sein über Jerusalem und mich freuen über mein Volk. Man soll in ihm nicht mehr hören die Stimme des Weinens noch die Stimme des Klagens. Es sollen keine Kinder mehr da sein, die nur einige Tage leben, oder Alte, die ihre Jahre nicht erfüllen, sondern als Knabe gilt, wer hundert Jahre alt stirbt, und wer die hundert Jahre nicht erreicht, gilt als verflucht. (Jes 65,18-20; des weiteren: Die Arbeit bringt Frucht und die Gesamtsituation ist paradiesisch: bis hin zum Stroh fressenden Löwen)

Es gibt Stellen im Alten Testament, in denen nicht nur der befriedete Endzustand, die heilvolle Gottesstadt, thematisiert wird, sondern auch der Befreiungskampf selbst. Die Völker stürmen gegen die Wohnung Gottes an, sie werden zuschanden. Sie rennen sich mit aller ihrer überlegenen Bewaffnung die Köpfe ein (vg. 2 Kön 18; Ps 48; Sach 14). Je später diese Visionen verfaßt sind, desto mehr nehmen sie den Charakter von endzeitlichen Schlachten an. Wichtig erscheint mir, daß die Zukunftsschau der Befreiung aufgeladen ist mit Sehnsüchten, welche die Erfahrungswirklichkeit weit übersteigen. Befreiung wird in den absoluten Kategorien des Reiches Gottes gedacht, ausgemalt, vielleicht auch im Gottesdienst und in der Gemeinschaft vorweggenommen.

4.6 Wenigstens am Rande erwähnen muß ich noch die Befreiung, die im Neuen Testament um und durch Christus bezeugt wird, und die im Alten Testament eine merkwürdige Vorabbildung im leidenden Gottesknecht hat (Jes 40–53: die dort enthaltenen Gottesknechtslieder).²⁶ Befreiung ist hier personalisiert. Nicht in der Gestalt eines mächtigen Befreiers, wie sie noch in den Retterfiguren des Richterbuches oder dem Eroberer Cyrus (Jes 45; 48) auftritt, sondern eben in dem mißhandelten, ohnmächtigen Knecht, der die Schuld der Zeitgenossen trägt:

Er war verachtet, von allen verlassen,
ein Mensch voller Schmerzen und Krankheit.
Man sah ihn nicht mehr an,
so verachtet war er. Auch wir haben ihn nicht gemocht.
Doch er nahm auf sich unsere Krankheit;
er litt unsere Schmerzen.
Wir dachten, er sei von Gott geschlagen,
von ihm bestraft und erniedrigt.
Nein, wegen unserer Schuld ist er verwundet,
wegen unserer Sünden ganz zerschlagen.
Er bekam die Schläge, damit wir frei ausgingen;
er wurde verwundet, damit wir gesund werden konnten. (Jes 53,3-5)

26. In der lateinamerikanischen Exegese wird die Verbindung des Gottesknechtes mit der Gestalt Jesu Christi stark betont, vgl. Carlos Mesters, *Missão do povo que sofre* (Petrópolis: Vozes, 1981).

ERHARD S. GERSTENBERGER

Das Geheimnis dieser Befreiung liegt in der Stellvertretung. Doch sollten wir uns hüten, aus den Gottesknechtsliedern die Distanziertheit des nicht betroffenen Beobachters herauslesen zu wollen. Vielmehr scheint gerade in der Identifikation mit dem Opfer und mitten im Leiden die Befreiung des Volkes oder der Gemeinde vonstatten zu gehen.

4.7 Wir sehen: Im Alten Testament gibt es mindestens drei oder vier Modelle der Befreiung, die je ihre eigenen Charakteristiken haben, weil sie aus verschiedenen Überlieferungsströmen und geschichtlichen wie gesellschaftlichen Situationen stammen. Es geht nicht an, "das Thema Befreiung" abstrakt und pauschal abzuhandeln. Wir müssen genauer hinsehen, um welche Befreiung zu welcher Zeit, an welchem Ort und für welche Gruppen oder Gemeinschaften es sich handelt. Alle vier kurz aufgezeigten Befreiungskonzepte mögen sich ursprünglich auf Israel, spezieller, auf die frühjüdische, d.h. nachexilische Gemeinde beziehen. Das könnte der gemeinsame Nenner sein, der für uns den geschichtlichen Abstand deutlich macht. Wir sind nicht Israel. Wir sind nicht frühjüdische Gemeinde. Aber wir sind durch die lückenlose Traditionsgeschichte mit den Befreiungsmodellen der Bibel verbunden. Darum dürfen und müssen wir uns mit ihnen auseinandersetzen. Und es ist heilsam, erst gar nicht das uniforme Bild einer einzigen biblischen "Befreiung" zu entwerfen, sondern von Anfang an auf die unterschiedlichen Dimensionen und Strukturen der Befreiung hinzuweisen.

5. Das ökumenische Gespräch

Sind die Kontinente und Lebensumstände zu weit voneinander entfernt, als daß Biblexegeten/Innen noch miteinander reden könnten? Manchmal scheint es so. Begegnungen finden selten statt und sind durch Sprachbarrieren erschwert.²⁷ Das eine und gemeinsame Schicksal der Welt zwingt aber dazu, auf allen Ebenen das nichtdiskriminierende Gespräch zu suchen. Die vielfachen Ansätze im Gedenkjahr der "Entdeckung" und Eroberung müßten massiv weiterentwickelt werden. In der Bibelinterpretation, die eine außerordentlich wichtige Rolle auch im Zeitalter der Entdeckungen gespielt hat,²⁸ wird es heute darum gehen, die eigenen Ausgangspunkte und das gemeinsame Ziel des Weges klar zu erkennen und im Wissen um die Relativität der Sichtweisen und im Hören aufeinander zu definieren. Dann kann es wirklich zu Begegnungen, fruchtbaren Auseinandersetzungen und zum Fortschreiten in der richtigen Richtung kommen.

27. Rolf Knierim hat selbst eine Reise nach Brasilien unternommen (1989) und pflegt ständigen Kontakt mit lateinamerikanischen Fachleuten.

28. Vgl. Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, 2. Aufl. (São Paulo: Univ. de São Paulo, 1969); Vitorino Magalhaes Godinho, *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar* (Lissabon/Rio de Janeiro: DIFEL, 1990).

Der befreiende Gott

5.1 In der Tat ist die Bestimmung des jeweils eigenen Ausgangspunktes eine elementare, die Möglichkeit des Dialogs vorentscheidende Aufgabe. Wer meint, es gebe nur eine, absolute Perspektive und einen, ausschließlichen Weg zur Wahrheit, der setzt sich und seine gesellschaftliche Ordnung zum Maßstab aller Dinge. Wir kommen von verschiedenen Seiten der geschichtlichen Entwicklung, wir sind Täter und Opfer, die sich bei der Lektüre der Bibel treffen. Lateinamerikaner/Innen (unter ihnen durchaus nicht nur Opfer!) sind in der Regel den Europäern und Amerikanern durch ihre Leidenserfahrungen oder Leidensanschauungen weit voraus. Sie sehen grundsätzlich die Notwendigkeit einer hermeneutischen Ortsbeschreibung ein. Die nüchterne Selbsteinschätzung im Rahmen der universalen Welt fällt ihnen relativ leichter als den durch Wohlstand und altes, koloniales Herrschaftsdenken verblendeten Erstweltlern. Aufgrund der imperialen Geschichte, die in Europa ihren Ausgang nahm, halten Exegeten/Innen der sogenannten Ersten Welt unbewußt ihren partikularen, interessen gebundenen Standort für den archimedischen Punkt, von dem aus Bibel und Welt verstanden werden müßten.²⁹ Viel, vielleicht alles, wäre gewonnen, wenn wir, die Bibelleser/Innen und -forscher/Innen aus der industriellen und der agrarischen Welt unsere Konzepte von "Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" relativieren und vergleichen könnten.³⁰ Die einzig wahren Ausgangspositionen, die in kolonialen und imperialen Kirchen zu den bekannten alten Missionsstrategien³¹ geführt hatten, sind immer Herrschaftsbastionen gewesen. In der heutigen, ökumenischen Bibelexegese brauchen wir zuerst das Eingeständnis, daß unser eigener, axiomatischer Grundansatz — ganz gleich, wie er inhaltlich oder methodisch definiert sei — relativ, weil geschichtlich und gesellschaftlich konditioniert ist. Wir haben unseren Standort nicht als "Ist-Aussage", sondern als "Ich/wir sehe(n) das so" — Aussage zu formulieren und von vornherein alle Dominanzansprüche aufzugeben.

5.2 Die Relativität und Interessenverflochtenheit der eigenen Erkenntnis ist theologisch gut sichtbar zu machen durch den Hinweis auf den einen, universalen, absoluten Gott und die jeweils geschichtliche Konkretheit, Vorläufigkeit und Weltlichkeit seiner Offenbarung. Der Monotheismus und die

29. Vgl. Erhard S. Gerstenberger, "Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese," *Congress Volume, Salamanca*, 1983 (VTSup 36: Leiden: Brill, 1985) 132-44.

30. Die Verhandlungen und Konferenzen, die unter diesem wahrhaft konziliaren Welt — Thema abgehalten wurden, haben die enormen Schwierigkeiten des Nord — Süddialogs offenbart. Ermutigend ist allein die Erkenntnis, daß der Zwang zum weltweiten Grundsatzgespräch weithin eingesehen wird. Vgl. auch die Auseinandersetzungen vor und auf dem Umweltgipfel in Rio de Janeiro, Juni 1992!

31. Vgl. die in Lateinamerika, hauptsächlich durch den katholischen Indianer-Missionsrat (CIMI) erarbeitete neue Praxis der Mission: Carlos Brandão u.a., *Inculturação e libertação*, 2. Aufl. (São Paulo: Paulinas, 1986). Sehr aufschlußreich sind auch die Berichte des Ehepaares Lori Altmann und Roberto Zwetsch, die sieben Jahre beim Volk der Kulina in Acre lebten.

ERHARD S. GERSTENBERGER

christliche Offenbarungslehre sind ja fürchterlich mißbraucht worden, solange Kirchen und Christen daraus für sich selbst einen Besitz- und Alleinvertretungsanspruch auf die göttliche Wahrheit ableiteten. Aus der Einheit und Ausschließlichkeit Gottes wie aus der Tatsache seiner Selbstmitteilung durch menschliche Vermittlung kann nie die Einzigkeit und das Privileg der Gottesdiener, sondern höchstens die Konkretheit und Beschränktheit ihrer Erkenntnis, die gleichen Rechte aller anderen Menschen und die Dienstbereitschaft der Glaubenden geschlossen werden. Wer das Umfassende und Absolute erahnt, der kann doch nicht überheblich werden, sondern wird sich seiner Erbärmlichkeit bewußt. Das ist in manchen biblischen Texten der Fall, in anderen nicht. Aber die Einsicht gilt auch für die biblischen Zeugen: Wo immer sie Herrschaftsansprüche über die "Ungläubigen", "Heiden", "Gegner" anmelden, sind sie theologisch auf dem Holzweg. Der eine Gott — wenn er denn der eine und einzige ist — hat viele gleichberechtigte Kinder. Sie alle sind in ihrer Unvollkommenheit gottunmittelbar und haben auf ihre Weise teil an der Liebe und am Leben, die von Gott kommen. Bei der Bibelinterpretation ist jedes Kind mitspracheberechtigt, und jedes wird aus seiner Erfahrung Wesentliches zum Verständnis der Botschaft von "Gerechtigkeit und Frieden" beisteuern können.³²

5.3 In der Praxis läßt sich die Relativität der Positionen am besten dadurch erkennen, daß Positionswechsel versucht werden. Befreiungstheologen halten es für unerlässlich, das Leben der Armen und Ärmsten aus der unmittelbaren Nähe und in Solidarität mit ihnen kennenzulernen. Darum verbinden sie oft ihre akademische Lehrtätigkeit mit der pastoralen Praxis. Sie suchen die favelas auf und leben mit den Verelendeten. Aber auch der gedankliche Versuch eines Rollenwechsels ist nicht zu unterschätzen. Was sagt ein gegebener Bibeltext unter der Voraussetzung, daß ich chronisch Hunger leiden müßte? Wie sieht ein Lateinamerikaner den Europäer, dessen gesicherter Lohn bei gleicher Tätigkeit mindestens die zehnfache Kaufkraft hat? Der soziale Status und das Einkommen beeinflussen unsere Bibellektüre. Ein physischer Wechsel in eine Drittweltssituation (oder ins Obdachlosen-, Asylanten-, Arbeitslosenmilieu hierzulande) läßt es wie Schuppen von unseren Augen fallen. Der krasse Perspektivunterschied zwischen Besitzenden (und deswegen vielleicht psychisch stark Belasteten und Gestreßten) und den Elenden dieser Welt (die möglicherweise viel gelassener und hoffnungsvoller sind) macht auch die Relativität der Bibelauslegung verständlich.

5.4 Mit der partikularen Standortbestimmung ergibt sich ein konditioniertes Bild von der Welt und ihrem Zustand im ganzen und im einzelnen. Auch

32. Eindrucksvoll ist, mit welcher Geduld Befreiungstheologen/Innen auf die Stimme des Volkes hören können. Es gibt eine ausgeprägte Literaturgattung in den Basisgemeinden, die der Stimme der untersten sozialen Schichten bei der Bibelauslegung Raum gibt. Vgl. *Os estudos bíblicos de um lavrador* (Tempo e Presença Suppl. 25; Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1979).

Der befreiende Gott

Gott und Mensch werden durch die kulturelle, soziale, wirtschaftliche Brille gesehen. Bewohner der Industrieländer finden die herrschenden Zustände — was das eigene Leben angeht — durchweg erträglich und sicherungswert. Alle reden von schlimmen Dingen und Gefahren, dort, bei den „anderen“, aber alle möchten ihren Wohlstand behalten und vermehren. In Lateinamerika liegt die Tatsache auf der Hand: So darf es nicht weitergehen! Während die Erste Welt den Frieden und die Gerechtigkeit beschwört, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind, wissen die hungernden Massen, daß die Menschheit schon in den Abgrund gestürzt ist. Die Industriegesellschaft meint, durch leichte Reformen, die ihr selbst nichts abverlangen, alle Gefahren wenden zu können. Lateinamerikas Theologen/Innen können nur in apokalyptischen Paradigmen denken. Gibt es Berührungspunkte? Der sogenannte Westen ist nach dem Untergang des realen Sozialismus in der äußersten Gefahr, sich selbst zu betrügen. Das eigene System hat sich als überlegen und darum scheinbar als gut und gerecht erwiesen.³³ Die Einsicht, daß das westliche, marktwirtschaftliche System nur einer sehr begrenzten Minderheit gute Lebensqualität verschafft, und das auf Kosten der darbenenden Mehrheit, müßte eigentlich den Siegerstolz dämpfen und zu einer realistischeren Einschätzung der Weltlage führen. Weil wir die Bibelauslegung in unsere Welt hinein vollziehen, ist der konzeptionelle Hintergrund außerordentlich wichtig. Die Beurteilung der Welt kann dann gelingen, wenn wir die Erfahrungen aus allen Kontinenten, Volksgruppen und sozialen Schichten zusammenschauen und kritisch aneinander messen. (Die ökologische Katastrophe und die Bevölkerungsexplosion sind besonders in den Industrieländern gefürchtete Entwicklungen; doch auch hier sind die Ursachen nicht einseitig bei einer Partei zu suchen).

5.5 Das „Mißtrauen“ (*suspeita*) gegen interessengebundene Axiome ist ein grundlegendes hermeneutisches Prinzip.³⁴ Es soll dazu anleiten, die unreflektierten Grundprinzipien der eigenen (und aller anderen) Interpretationsansätze offenzulegen. Nur wenn dies geschieht, kann ein echtes, weiterführendes Gespräch zustandekommen. Das Anfangsmißtrauen gilt aber auch gegenüber den biblischen Zeugen. Sie waren selbst interessegebundene Menschen, die von partikularen Positionen aus dachten und argumentierten. Also müssen auch ihre Grundanschauungen und Sichtweisen der Kritik unterzogen werden. Es geht nicht an, biblische Aussagen zu enthistorisieren und als solche zu glorifizieren. Wir müssen z.B. Positionen der Schwäche und des Hasses (vgl. Ps 137,8f), des militärischen Zynismus (vgl. 2 Sam 8,2; Jes 63,1-6) oder von Allmachtsphantasien (vgl. Ps 2,9-12)³⁵ beim Namen nennen. Biblische Zeugnisse sind

33. Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte* (Stuttgart: Klett, 1992).

34. Vgl. Juan Luis Segundo, *Libertação da teologia* (oben Anm. 6); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread, not Stone* (Boston: Beacon, 1984).

35. Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms: Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL 14,1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 44-49 (zu Psalm 2).

 ERHARD S. GERSTENBERGER

zeit-, orts- und interessegebunden, darum sind sie bis in die wichtigsten theologischen Vorstellungen hinein unterschiedlich, ja, widersprüchlich. Das Problem der richtigen Auslegungskriterien stellt sich aber für die lateinamerikanische Exegese anders als für uns. Wir suchen den gemeinsamen begrifflichen Nenner in den biblischen Zeugnissen.³⁶ In Lateinamerika geht man auf die analogen sozialen Situationen zu. Wo die Bibel von Unterdrückung und aus der Sicht der Elenden von der bevorstehenden Befreiung redet — und das geschieht dank der Leidensgeschichte Israels in den allermeisten Texten —, da ist das wahre Wort Gottes für uns. Der Auslegungsmaßstab ist mithin der gegenwärtigen Weltsituation entnommen.³⁷ Aber das gilt genauso für die begrifflichen Harmonisierungen der alttestamentlichen Aussagen. Einwenden kann man gegen die lateinamerikanische Befreiungshermeneutik, daß Unterdrückung und Befreiung in der Antike ganz andere Dimensionen hatten als in der industriellen und postmodernen Welt. Dazu ist das ökumenische Gespräch zwischen den Kontinenten und mit den Bibeltexten wichtig.

5.6 Es kann nach allem Gesagten nicht darum gehen, irgendeinen hermeneutischen Ansatz als den allein wahren auszugeben. Die Pluralität der Erfahrungen, Situationen und Interessen bedingt in der Gegenwart (das gilt mutatis mutandis auch für die Antike) unterschiedliche und konfliktgeladene Auslegungsansätze und -modelle. Interessengruppierungen mannigfacher Art stehen dahinter. Das ökumenische Gespräch aller, die sich auf die Bibel als eines Urdokuments des Glaubens beziehen, darf und muß geführt werden, weil Gott diese Welt noch nicht ganz dem Untergang übergeben hat. Daß es hier und da geführt wird, nicht zuletzt in Claremont unter aktiver Beteiligung Rolf Knierims, ist ein Zeichen der Hoffnung.

36. Vgl. Gerhard S. Hasel, *Old Testament Theology*, 2. Aufl. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Manfred Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, 2. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 1987).

37. Vgl. das sehr eindrucksvolle Plädoyer J. Severino Croattos für die notwendige "Eisegese": *Exodus, A Hermeneutics of Freedom* (o. Anm. 9), 2: "When a word expresses the meaning of an event, it is giving meaning to the event. There is nothing paradoxical in this; it is rather the very essence of every moment of interpretation. Exegesis is eisegesis, and anybody who claims to be doing only the former is, wittingly or unwittingly, engaged in ideological subterfuge. Not even the physical sciences are exempt from this principle."

Conflicting Theologies in the Old Testament

In: *Horizons in Biblical Theology*, 22, 2000, 120-134

CONFLICTING THEOLOGIES IN THE OLD TESTAMENT¹

ERHARD S. GERSTENBERGER

gersterh@mail.uni-marburg.de

Fasanenweg 29, D-35394 Giessen, Germany

There always has been—and presumably there always will be—a certain necessity, on the part of exegetes and interpreters of the Scriptures, to come up with coherent, plausible answers to theological and ethical questions. The questions are contemporary with the interpreter, and the answers have to satisfy them. That means the Scriptures have to be consistent and reliable for the exegete and his or her audience and situation. They must not be ambiguous, because the reader, crediting them with the highest authority, expects clear guidance in matters of faith and practice. At this crucial point the whole Bible, ideally, has to be regarded as speaking with one harmonious voice. Otherwise exegesis, the interrogatory process, could not possibly yield uniform answers to our vexing questions. The exigency to give a clear testimony, then, comes from the interpreter's side, not from the vast and heterogeneous collection of canonical (and deuterocanonical) writings.

All along through the history of interpretation (which began very early within the formative processes of biblical literature itself) there has been a tantalizing resistance on the part of traditional witnesses to be fitted in neatly with any uniform theology or ethos that we, the interpreters ancient

¹This is a revised and annotated version of a paper first read at the 1999 Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, at Boston, in the Theology of the Hebrew Scripture Section. The paper goes back to a lecture course held in the summer of 1997, a book version of which is to be published by Kohlhammer Verlag, Stuttgart, under the title: *Theologien im Alten Testament*.

and modern, wanted and want to extract from them. The great collection of biblical writings coming from centuries of communal spiritual life, always being in flux and always featuring a multitude of layers and voices, proved to be too diversified, too rich, too vivacious, even too rebellious to lend itself easily to any kind of theological systematization, which the many interpreters wanted and needed so badly in their respective environments. Old Testament scholarship in the last decades has partially uncovered the reasons for this diversified picture of theological statements and competing expressions of faith within the Scriptures. Israel's faith and witness have been shaped not only by the meandering courses of history and countless influences from surrounding cultures and religions, but also to a large degree by its own internal social structure, which, of course, in itself suffered time-bound changes and modifications. I want to direct our attention to this latter aspect.

I

For a long time already it has been recognized in Old Testament scholarship—for example, the Pentateuchal traditions directly testify to that effect—that Israel's faith, with respect to its historical and sociological foundations, is deeply rooted in family religion. Albrecht Alt called the pre-Mosaic stage the "religion of the fathers." Most exegetes in one way or another followed suit, acknowledging a clan-related religion that bore some structural similarities to the later Yahweh faith communicated to Israel through Moses by Midianites or Kenites in the southern steppes.² Irmtraud Fischer corrected the patriarchal designations after a thorough feminist examination of the Genesis texts to really mean "religion of the parents" of Israel. I myself have tried to describe the phenomenon of

² Cf. Bernd Diebner, "Die Götter des Vaters," *DBAT* 9 (1975): 21-51; John van Seters, "The Religion of the Patriarchs," *Bib* 61 (1980): 220-33; Matthias Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen: eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 142; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

"family religion" in line with Hermann Vorländer, Rainer Albertz, et al.,³ not only as a precursor of Yahweh faith, but also as an autonomous type of religion known through the ages, and well alive into our own days. Empirical investigations about the specific features of small-group faith in our anonymous, industrial mass society support this view.⁴ The testimony of the Hebrew Scriptures is impressively clear. Faith in the "household" god has been expressed within the horizon of family values, hopes, and fears; it has been geared to the survival of the intimate group which worked and lived in a tightly knit union of mutual solidarity. Outside the biblical narrational tradition of family religion the language of individual psalms betrays its deep rootage in small group structures and experiences.⁵ Concepts like the personal deity ("my God!"), solidarity and love between supplicant and God, mercy and forgiveness, redemption and salvation have their antecedents in the realm of intimate, personal relationships which are feasible only in small-scale groups. Some narrative and legal traditions directly bear witness to holy places inside the house, with a divine figurine (cf. Exod 21:6), house chapels (Judg 17:4-5), and sacred household objects called "teraphim" being handled—even abused—with ease by women (Gen 31:19, 34; 1 Sam 19:13). The last fact suggests that women probably participated in or were in charge of the holy rites within the house.⁶ Archaeological findings in Israelite settlements of the monarchic period, finally, have amply corroborated the existence of house

³ Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996); trans. of *Jahwe — ein patriarchaler Gott?* (Stuttgart: Kohlhammer, 1988). The latest and most comprehensive monograph on the subject is the volume by Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHANE 7; Leiden: E. J. Brill, 1996).

⁴ Cf. the doctoral thesis of a Marburg colleague: Ulrich Schwab, *Familienreligiosität* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).

⁵ Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms* (2 vols.; FOTL 14; Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

⁶ Gerstenberger, *Yahweh*, 55-66.

cults. Hundreds of figurines (mostly of the type "naked goddess"), little incense stands, and house altars have been unearthed in many a site.⁷ And the unobtrusive but very powerful testimony of thousands of private seals dating from the same period is an additional proof of widespread adoration of personal deities within family groups.⁸

Family religion, we may say, is the basic form of faith in the ancient Near East. It represents throughout the millennia the longings and insights of human beings in their efforts to live in accordance and harmony with divine powers. Family faith has persisted through all sociological and religious changes and can be observed through the periods of biblical history, both Jewish and Christian, as well as even today under quite adverse conditions of industrial societies. They, in fact, demonstrate a marked tendency to dissolve family units, promoting extremely individualistic social habits. Still, whenever families in modern times function as interests groups, and whenever they exercise some religious activity, they surely will construct their specific theological outlooks and concepts in accordance with social stratum and personal experiences. Every pastor should be aware of this "family religion" today, which normally does not coincide with congregational or church expectations and teachings.

⁷ Cf., e.g., Urs Winter, *Frau und Göttin: exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983); Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder* (OBO 74; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987). The debate about the importance of these archaeological discoveries has been going on for some time now; cf. Helga Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, vol. 1; München: Becksche Verlagsbuchhandlung, 1988, passim).

⁸ Cf. the momentous work of Othmar Keel and his staff to publish and interpret all known seals from the area of today's Israel, Lebanon and Syria: Othmar Keel et al., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel* (4 vols.; OBO 67, 88, 100, 135 [and 125, *Inscribed Northwest Semitic Seals*]; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985-94); idem, et al., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel* (Introduction and vol. 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 1997). See also the condensed treatise of the matter by Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Minnesota: Fortress, 1998); trans. of *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (3d ed.; Freiburg: Herder, 1995).

II

If we accept a basic autonomy of small-scale group religion, what has been the relationship of the various cultic and religious beliefs extant in other social strata of ancient Israelite societies to that primordial form of faith?⁹ Village, town, urban center, tribe, monarchic state, and finally the exilic and postexilic communities in their Palestinian and diaspora configurations come to mind, when thinking of larger social structures.

Israel's beginnings are hidden in the general history of the ancient Near East towards the end of the second and the beginning of the first millennium C.E. If we do not cling too much to the theories of wandering groups ("A wandering Aramean was my ancestor," Deut 26:5) and loosely or well organized tribal associations (cf. Gen 29:31-30:24; 46:8-25; 49:3-28; Num 2; 1 Kgs 4:7-19; etc.) the first social structures we can verify archaeologically are villages and small towns in the highlands.¹⁰ Social structures probably were based on clan ties and a growing part of civil and religious organization. From what we can deduce in biblical texts we notice that each settlement had its local shrine¹¹ where families would celebrate their joint feasts including sacrifices and extensive meals.

First Samuel 1-2 and 9:15-26 give a vivid picture of this type of religious activity, oriented towards uniting the habitational or regional groups and also offering them opportunities for family sacrifices. The

⁹ In general, we have to visualize human development as a progressive conglomeration of small social entities; cf. Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório* (5th ed.; Petrópolis: Vozes, 1979). The Old Testament really portrays a particular unfolding of social structures corresponding more or less to that of humanity at large. Cf. Roland de Vaux, *Ancient Israel, its Life and Institutions* (2 vols.; New York: McGraw Hill, 1961); trans. of *Les institutions de l'Ancien Testament* (2 vols.; Paris: Cerf, 1960); Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* (Maryknoll: Orbis Books, 1979); idem, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985).

¹⁰ Cf. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 352-54; David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (SWBA 3; Sheffield: Almond Press, 1985); Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988).

¹¹ In most cases these local sanctuaries were open air installations. Cf. Matthias Gleis, *Die Bamah* (BZAW 251; Berlin: de Gruyter, 1997).

sanctuary, with or without temple building, became the spiritual focal point of the groups concerned, without extinguishing domestic cult practices strictly geared toward family affairs. Needless to say, a religion of the small settlement will retain strong interpersonal traits of family religion but transcend the limited interests of individual groups, taking care of common concerns for fertility of the fields and flocks, security over against hostile neighbors, and peace and well-being within the habitational group. We may surmise that the deities invoked at local shrines were not identical with family or personal gods, unless one leading clan offered religious leadership to the whole settlement group (cf. Judg 6:25; 17:5, 10-13; 18:14-19). In consequence of common life and interests, joint cultic celebrations, and a shared divine being and theological concepts, there also came about a new, amplified solidarity among the village people. Typical for that stratum of organization were apparently the civil laws of the Covenant Code (Exod 21:1-22:16) and the most ancient rulings of the Book of Deuteronomy (contained in Deut 22-26) with their concerns for closely related settlement groups, family property, neighborhood responsibilities, conflicts among and damages inflicted by neighbors, marriage customs, and sexual offenses in medium-sized social groups. Exilic polemics of the Deuteronomic writers against local and regional cults (cf. Deut 12-14) are a fairly sure sign that the decentralized way of venerating gods did persist in Israel and Judah at least until the end of the monarchy.

III

A third level of religious organization can be found in Israel's tribal structure, however uncertain the information we have may be. Judges 4-5, principally, indicates that tribes played some role in the early history of the people. Constructions of a tribal system around the sacred number of twelve units, bound together by a common cult, very probably have been made up post factum, either in the wake of Solomon's alleged administrative division of his territory or in a growing, exilic interest in genealogical lists. Be that as it may, the extant news about tribes existing in pre-monarchic Israel may imply some historical truth. In this case, as

in other related societies, tribes have been composed of consanguinely-related families and clans. They most of all served common interests in terms of trade, inter-marriage, and—most importantly—self-defense.

Small wonder, then, that the deity worshipped by tribal people in the ancient Near East quite often was a warrior-type of god or goddess. Yahweh himself, from all we know, at the beginning was a mountain deity famous for his superior force in battle.¹² The earliest texts of the Old Testament speak to that effect. "Sing to Yahweh, for he has triumphed gloriously; horse and rider he has thrown into the sea," sings Miriam in Exod 15:21. "So perish all your enemies, O Yahweh! But may your friends be like the sun as it rises in its might." This is the concluding line of the Song of Deborah, an old victory hymn, in which even the stars fight on behalf of Israel, apparently at Yahweh's command (v. 20). And the ancient "incantation" of Yahweh, who is considered to be standing on the ark, is a battle cry: "Arise, O Yahweh, let your enemies be scattered, and your foes flee before you" (Num 10:35). Theophanic texts in prophetic and psalmic literature undergird the martial character of Yahweh (cf. Hab 3; Pss 18:8-16 [RSV 7-15]; 77:12-21 [RSV 11-20], etc.). Tribal religion in its authentic form, it seems, did not endure too long in Israel, but the monarchies took over the ideology of Yahweh, the warrior God, making him the supreme national deity.

To venture a brief resume: Obviously, different levels of social organization are functioning in rather diverse ways. While family members in antiquity pursued their daily duties in a densely knit group, bound by personal liabilities and dependencies—a kind of "natural" alliance among consanguineous people (augmented by in-laws, servants, guests) —a village or town society already lives by a more artificial set of rules inspired by concepts like impartial justice, balanced influences, right of the stronger one, due process of law, etc. Both groupings, therefore, are not automatically synchronized in regard to their interests and theological concepts. For example, what in family units is self-evident care for the weaker member (provisions of attention, food, shelter, help) in a community becomes neighborly assistance, expecting repayment, or some

¹² Cf. Patrick D. Miller, *The Divine Warrior in Ancient Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

form of reflected charity. Tribal cooperation, on the other hand, does function on a higher level of abstraction. The theory of common descent from an ancient eponym helps to heighten the sense of mutual responsibility. But individual interests are not always congruent with the aspirations of a tribal association and its leaders. Conflicts are likely to occur, and some biblical texts in fact point to such disagreements (cf. Judg 5:13-18; 10:1-6).

Moving from these sociological evaluations towards theological beliefs (assuming a deeply contextual fabric for any given theology), we may postulate rather different outlooks on every given level of organization. The name of the divinity venerated in each context is not all-decisive. Theoretically it may be the same. But the identity of each relevant god we may expect to be rather different. The personal god will guarantee his or her adherents the basic necessities of life. At the town sanctuary the deity will be responsible for fertility, law in the gates, and protection of the community. And the tribal god is eager to smash outward enemies and bestow victory and honors on the leading ranks of the organization. Partially at least, colliding interests are at stake and have been undergirded theologically by different "ecclesiastic" bodies and concomitant rituals. In the event that the warrior god of the tribe demanded strict loyalty in fighting such and such enemies, the domestic deity, perhaps under the care of the chief woman, would not necessarily consent and eagerly dispatch the male members of the group for battle. After all, who would know the deliberations of the tribal council and the war leaders? Leadership in war and peace has been an issue, as we glean from Judg 11:1-11. Cultic implications of this problem come to the fore in Judg 6:25-32, although the passage most likely is a late, Deuteronomistic composition. Gideon is described as demolishing a family- and local shrine to implant the cult of Yahweh, the warrior God.

IV

The distance from everyday life increased with the emergence of a national state. The fully developed bureaucratic monarchy had its own new structure and its peculiar religious quality. Autocratic states tend to

use very consciously the services of religious bodies, temple administrations, and clergy. They love to glorify the ruling dynasty (cf. 2 Sam 7; Pss 2; 110; 132) and identify it with the state (the claim being that there is no other mediation between God and people possible than that through the royal head of state). They centralize government and cultic affairs as much as possible. They persecute relentlessly everyone who dares to oppose the god-given king, who chooses to resist or to rebel against him (cf. Solomon's political cleansings, 1 Kgs 2:13-46). All these religious measures go hand in hand with a centralization of power in the civil and political realms. In short, over against family, village, or tribal religion the national faith seeks—sometimes militantly—to secure its monopolistic position, at least as far as royal and state interests are involved. Installation of state sanctuaries in Bethel and Dan would be an example of this policy (1 Kgs 12:26-29; cf. Amos 7:10-13). The futile battle of the reformer-kings against local shrines (cf., e.g., 2 Kgs 18:3-7), however, is a posterior Deuteronomistic scheme which may or more likely may not reflect historical events.¹³ Typical clashes of authoritarian state-reason with popular ethos are reported frequently, even if in legendary form (cf. 2 Sam 11:1-12:12; 1 Kgs 5:27-32; 21:1-16; an experience given synthetic form in 1 Sam 8:11-17: the king "will take" the best of his subjects for himself). Such examples of conflict betray fundamental differences of moral concepts, and underneath them we may suspect legitimizing theological rationales and distinct concepts of God.

In spite of all we have said to this point, we have good reasons to believe that for the most part religious practices on all four levels of social organization went on more or less peacefully until the end of the monarchies. This is to say: the later (Deuteronomic, Deuteronomistic, prophetic, and chronicles') visions of a unified Israel with a homogeneous faith throughout are a gross simplification, as far as pre-exilic social strata and historical periods are concerned. From what we recognize in the Hebrew Scripture, and may learn from archaeological and

¹³ *Hans-Detlef Hoffmann, Reform und Reformen: Untersuchung zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATANT 66; Zürich: Theologischer Verlag, 1980).*

other extra-biblical evidence, the worship of diverse deities, according to their distinct functions in different contexts, had been going on without much discussion¹⁴—rivalries between sanctuaries and occasional clashes between multi-layered theological insights notwithstanding.

Interestingly, since the beginning of the monarchic state in Israel, personal names with Yahweh-elements had been increasingly used.¹⁵ To conclude from this fact, however, that Israel was unanimous on all its social and religious levels in adoring one and the same deity is haphazard. Worship within the different groupings of society has to be distinguished in regard to its functions, goals, expectations, and consequent theological rationalizations. Rainer Albertz once splendidly separated—also on the basis of biblical personal names and using, for example, the concept of "salvation" as a criterion—personal (better: familial) and official faith.¹⁶ The point of difference pertains to the distinct theological structures corresponding to the organization, needs, and aspirations of the relevant spiritual groups. If Yahweh is venerated in family worship he is not the same Yahweh we find in national liturgies. The same is true, as every pastor will confirm, in regard to present-day theological conceptualizations. From ancient times we get additional support in those Israelite inscriptions which differentiate one "Yahweh from Samaria" from another "Yahweh from Teman,"¹⁷ and supposedly from "Yahweh from Jerusalem."

So if we trust biblical testimony, archaeological evidence, and general insights of religious sciences, we have to acknowledge that people in pre-exilic Israel recognized the existence of personal deities: Baal, Anat, Yahweh, Asherah, and various others. Actual worship probably was quite monolatric in each social layer, nevertheless. In addition, some would

¹⁴Cf. Gerstenberger, *Yahweh*.

¹⁵Jeffrey H. Tigay, *You Shall have no Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31, Atlanta: Scholars Press 1986); idem, "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence," in *Ancient Israelite Religion* (eds. P. D. Miller, et al., Philadelphia: Fortress, 1987), 157-94.

¹⁶Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (CTM 9; Stuttgart: Calwer, 1978).

¹⁷Cf. the Kuntilet Ajrud inscriptions published first by Zeev Meshel, Jerusalem: Spertus Hall 1978.

address Yahweh in different contexts as a personal, local, tribal, and state God.¹⁸

V

The last level of social and religious organization in Israel, very potently visible in the Hebrew Scriptures, is that of the exilic and post-exilic communities. Their importance for the formation of theological concepts cannot be underestimated. This final period of bringing together the so-called Old Testament is the decisive one, because it was then and there—among the Judahites who stayed in the homeland and the exiled ones in Babylonia and Egypt—that most articulations of faith, which in part have stayed influential or dominant to this very day, have been found, formed, and lived by. Belief in the one and exclusive God of Israel, Yahweh, the creator of heaven and earth and the savior and judge of his people and the universe, is the most obtrusive theological insight of that period, and, to wit, of that particular non-state but religiously organized body of people. Our modes of believing and thinking have been shaped to a large extent by those theological concepts. The quest for oneness and exclusiveness present in Christian faith derives from the early Jewish congregations. Basic ethical values come from there as well. In this way we are still very much dependent on the ancient Hebrew writings. They mean to us inspiration and liberation but also, in some respects, limitation and bondage. Thus, we have to become conscious of the Deuteronomic/Deuteronomistic, prophetic, sapiential, and "priestly" heritage of the Hebrew Scriptures, as well of the later Jewish, apocalyptic, and Hellenistic strands of tradition and to struggle for our own concepts and visions of God.

¹⁸There is already abundant literature available on the pluriformity of the divine in ancient Israelite times. Cf., e.g., Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34; Atlanta: Scholars Press, 1988); Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco: Harper, 1990); Walter Dietrich and Martin A. Klopfenstein, eds., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

Main characteristics of the theologies of exilic/post-exilic times, as mentioned above, were the exclusiveness and holiness of Yahweh. How do these divine qualities tie in with the social structure adopted by early Jewish communities? The loss of statehood after the defeat of 587 B.C.E. left the Judeans, especially those who were deported to Babylonia, with the option only to organize themselves on a low societal level, in terms of family- and clan relationships or in the form of villages and townships (the Assyrians, some 140 years earlier, had not given this chance to the deportees of the state of Israel). In consequence, defeated Judeans grasped the opportunity to constitute Yahweh-communities wherever possible. They used ancient low-societal experiences to construct their new social setup, remembering, as it were, most of all the pre-state and family traditions. Some elements of the monarchic period lingered on in their thinking, in particular the hopes connected with the Davidic dynasty and the Zion tradition. But the main emphasis, apparently, was on small-scale associations of the past and their encounters with the divinity.

The god whom they remembered best, however, was Yahweh, the forceful one, of tribal and state periods. He alone could guarantee internal unity and protection against the oppressive forces (political and religious) from without. Aggressive politics from the side of the Babylonians and imperial claims of world dominion seem to have been the main motivations for choosing Yahweh and no one else from the whole known pantheon that included minor personal deities. This god Yahweh was able to assume the protective and redemptive functions the new community of believers needed in a pluriform and partly hostile world. His exclusiveness mirrored the necessary alienation from Babylonian society. His holiness partly had the same effect. But, additionally, holiness stands for internal cohesion among the "holy people," for impeccability, equity, and the future consummation of his reign. In this fashion, Yahweh ever more turned—in the theology of a defeated minority group! —into the almighty God of all the extant universe, the creator, sustainer, and consummator of this world. Geared to this majestic official picture of Yahweh, celebrated in new feasts and ceremonies (cf., e.g., the Yahweh kingship hymns in Pss 93; 95-100),¹⁹ was the inside story of Yahweh.

¹⁹Cf. Gerstenberger, *Psalms*.

This Yahweh had elected his people and liberated them from Egypt. This Yahweh had provided a land for them to live in and who will again liberate Israel to occupy this land. And this Yahweh also had given the written Torah to Moses and the congregation of Israel in order to clarify their way of life and make them a unified community of faithful followers.

VI

What are we to make of the diversity of biblical theologies (which could and should be augmented by the multiform witness of the New Testament), existing side by side within society at large or following one upon another, as forms of social life build up and disintegrate? One point should be clear. The long spiritual history of Israel, enriched by some Jewish and early Christian relicts, which found a very scarce sedimentation in the canonized writings, cannot be coerced into one homogeneous theological system. The many faces of God, we may say, are not to be synthesized into one unambiguous and unchangeable portrait. Discovering the discrepancies and the unbelievable richness of socially-anchored theological concepts in the Bible, we become aware that we ourselves are not living (or no longer live) in a homogeneous world. Instead, we recognize pluralities of cultures and religions within our own environment. More than that: Our own roles, expectancies, and obligations are dreadfully divided among ego, family, friends, job and career, hobbies, citizenship, nationality, etc., and, finally, the new ecumenical challenges of a worldwide community encompassing all humankind and God's creation in general.

Facing a fragmented world and a fragmented self like this, we may feel hopelessly overburdened. How should we be able to handle the different roles resting on our shoulders? Can we possibly come to grips with the deeply entrenched interests of our neighborhoods, countries, churches, and pressure groups? What may be the will of the one and unique God, whom we cannot hope to describe correctly, for the different associations of people and for whole humankind? It is comforting to know from the study of biblical texts that the one Deity, whom we have

been seeking since the days of Second Isaiah and before, is being perceived and responded to on all levels of human social organization, within our spiritual tradition and in other religious communities as well. The many images of God resulting from these responses are necessarily overlapping and in part contradictory. They will help us, nevertheless, to take seriously our own experiences with God and the world, to work within our spiritual groups for an authentic concept of who God is to us right now, and to enter into serious discussion with other groups for further theological insights, at home and abroad. In an open-ended ecumenical dialogue between all humans concerned about truth and survival we should be able to approach millimeter after millimeter the final image of God, the one and exclusive truth for his or her whole creation.

Besides the great challenge of standing up on our own feet when talking about God and world (instead of copying formulas of old), we may experience the liberation from age-old pressures to think in terms of oneness and timelessness when reflecting about God. Exegetes and theologians have tended to assume transcendent postures, presupposing that the exclusive Deity was readily recognizable as soon as someone had devised the notion of Oneness and Absoluteness. Discovery of biblical diversities in theology should free us from such preposterous, hideous axioms. Hermeneutically spoken, we simply cannot leave the cage of our temporality and contextuality. All of our affirmations about God, the One and Everlasting, are necessarily bound to our own standpoints and concomitant restricted horizons. Social roots and all that pertains to them are very important matrices of our thinking.

Therefore, we should not burden ourselves with futile efforts to express the absolute and unchanging truth or paint the theological image of an everlasting God. It should be our limited responsibility to articulate the partial and temporary messages of God, to give orientation to the disoriented. Insistence on speaking the full and unrestricted truth normally implies a claim to be the sole proprietor of the said integral vision. To own the right doctrinal affirmation makes me powerful, even almighty, reducing all the rest of human beings to my vassals. This kind of hybris very often is guiding Christian interpreters of the Bible. It should be relinquished under the firm conviction that any biblical testimony is

multilayered,²⁰ decentralized, and bound to the conditions of its authors and users, just like our own testimony. The logical consequence is not an arbitrary validation of all theological witnesses, or just one, but the responsible search for the right theology at this moment, under given conditions, and the serious endeavor to correlate it to other contemporary theologies.

Our theological zeal, limited in time and space as it really is, should go into the following direction:

- to recognize the relative justification of particular theologies voiced in the Bible, and take them as valuable, inspiring examples of ancient experiences with God
- to strive for more clarity in regard to the God who acts in history, that is, also in our own history
- to discuss with others—being conscious of own social and cultural positions—the priorities of faith and life today and within our own realms of responsibility
- to work patiently and calmly for more justice, more humane development, better preservation of creation, for human understanding and reconciliation, for taming the wealthy and powerful and rescuing that starving one third of the world's population.

²⁰Some Old Testament theologians have gone in this direction, admitting variations and possibly contradictions in the stream of theological testimony. Cf. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (2 vols; New York: Harper & Row, 1962, 1965); trans. of *Theologie des Alten Testaments* (2 vols.; München: Chr. Kaiser, 1957, 1960); also, Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

Contextual Theologies in the Old Testament?

In: "A Wise and Discerning Heart". Essays in Honor of Burke O. Long, ed. by Saul M. Olyan et al. Providence, Rhode Island: Brown 2000, 125-137 (BJS 325)

Chapter 9

Contextual Theologies in the Old Testament?

Erhard S. Gerstenberger
Philipps-Universität, Marburg

One Fixed Point in Exegesis

It is a commonplace in historical-critical research: Texts are rooted in specific situations, they are conditioned by contemporary values and outlooks, and every possible sort of interpretation likewise bears the stamp of the interpreter's context. Lip-service to historical change and conditioning, however, in much of Western theology seems to be paired with unflinching convictions to be able, in biblical studies, to catch glimpses of the unchangeability of God. The warnings of Exod 19:21–25; 33:18–20; Deuteronomy 4 and other passages, which imply the incompatibility of Holy and Profane, are little heeded. In effect, most historical-critical scholars to this day neatly split their attention into opposing directions. They admit outward or formal historical changes of texts, ideas, and institutions which, however, leave intact or do not impair an eternal nucleus of substance and meaning. Or, more directly, for example: Concepts of God in the Scriptures may vary, but the very core of all theological discourse, the "One God" remains "the Same" forever and ever. Israel, the people of one, exclusive God, and her institutions are unique and incomparable to any other human group. The land of God and the place of his dwelling are sacrosanct, escaping historical relativity. Some such Archimedean point seems to loom large behind much of alleged Old Testament historical criticism. Burke Long, friend from olden days at Yale Divinity School, has brought among other items these facts to our attention, principally in his sensitive scrutiny of William Albright's work and in his own exegetical research as well.¹

¹ Burke O. Long, *Planting and Reaping Albright* (University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 1997): The underlying rationale of bringing together Old Testament scholars in an influential, normative "Biblical Colloquium" under Al-

126 Erhard S. Gerstenberger

It is my intention here to reflect briefly on some aspects and scholars of the German scene, supposedly, at least in the eyes of W. F. Albright and his pupils, so critical in regard to historical facts and so negligent of the "eternal" values of the Bible. Looking at Albrecht Alt, Martin Noth and others, or, for that matter, at some more recent scholars like Werner H. Schmidt, Frank Crüsemann, and Rainer Albertz, one has to ask whether they really mean it when they speak of historical changes and contextuality, social-historical criticism and gender-specific visions of the biblical world. Careful reading of modern OT-exegetical or theological works reveals an astounding degree of very traditional, almost dogmatic lines of thinking when it comes down to some incomparable "essentials" of faith. Contextuality, with all its relativity, quickly vanishes. Almost every one of the large group of historical critics in Europe (including some of the most radical disbelievers?) professes deep allegiance to some underlying, basic, and unchangeable truth to be heeded rather than to be questioned. The oneness and exclusiveness of God is only one example. Concomitantly, the claim is made that fundamental insights into the nature of God, world, and mankind can in fact be copied directly from the Bible, without needing transformatory reflection and re-adaptation because of changing times and circumstances. Basic biblical affirmations are declared or assumed to be exempt from otherwise all-encompassing laws of time and space, cultural diversity and historical change. They simply must not wither or yield to any modifications. If these positions really are behind most of German and European criticism since the eighteenth century, then perhaps the fear of Albright and his pupils with respect to the supposed destructive historians on the continent was entirely unfounded. After this review I want to reflect a little bit on the dimensions and implications of contextuality in biblical studies.

Fathers and Sons in German Old Testament Research

To exemplify my point I offer a few concrete considerations on particular works and ideas of prominent OT historians and theologians.

Albrecht Alt (1883–1956) and one of his most famous pupils, Martin Noth (1902–1968), were both first-class historians, brought up in the true tradition of historical criticism. They certainly knew how to read ancient

bright's leadership certainly included the search for and the defense of a uniform Biblical Truth; cf. 78–98 and *passim*. Cf. also B. O. Long, "Ambitions of Dissent: Biblical Theology in a Postmodern Future," *JR* 76 (1996) 276–289: "For theologians, this meant that despite disclaimers and qualifications, precise descriptions of biblical concepts pointed to essential verities of God visible in and through, but different from, the historical circumstances of biblical writers and even postbiblical scholar-theologians themselves" (276). See also especially his studies in anthropological topics and situations as manifest in Old Testament literature.

documents in their contexts. They proposed new, inspiring hypotheses about the early history of Israel, the formation of the tribes, and the emergence of statehood, on the basis of or in closest contact with ancient Near Eastern and Egyptian history as well as within the horizons of intercultural comparison. Indeed, their historical research opened up new horizons for Old Testament research and related fields of study. Notions of historical change and historical development, of documentary facticity or authenticity, and legendary tradition history were deeply ingrained in these scholars and informed their work, and no small merit is due them for having forged and sharpened the historical and linguistic tools of biblical research. How is it possible that these great scholars, seemingly against their better knowledge, tried to pinpoint areas or aspects of Israelite faith and life that were purportedly exempt from the rules of transitoriness in thinking and theology?

Albrecht Alt, in his famous study *Der Gott der Väter* (1929), presupposed that Israel became a political unit only because of her faith in Yahweh, and tried to look beyond that crucial event of covenant-making into the pre-history of Yahwism.² What he discovered has stimulated the discussion of Israel's religious history ever since. There is, he claimed, a clearly visible pre-stage of that normative faith in Israel's God, namely the religion of the Fathers(!),³ that pertained to the wandering clan-groups of pre-Israelites. Interestingly, Alt's main concern was not with the *different* type of religion he had elaborated, but primarily with the compatibility of clan and tribal religion with subsequent national faith. The God who appeared to Abraham, Isaac, and Jacob, in his opinion, by his activity in the realm of personality and history (in contrast to nature-oriented divinities of Canaan) mustered a great affinity in regard to Yahweh, thus preparing the way for the superior and unique God of the Covenant.⁴ Consequently, historians of

² Albrecht Alt, *Der Gott der Väter; ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3/12; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1929). Reprinted in idem, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* (München: C. H. Beck, 1953) 1.1–78.

³ Feminist exegetes point with good reason to the patriarchal attitude of modern OT scholars who tend to ignore the fact that the Genesis stories of the "fathers" in reality talk about couples who master their lives in unknown and hostile territories, cf. Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels: feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36* (BZAW 222, Berlin/New York: de Gruyter, 1994).

⁴ Cf. Albrecht Alt, *Kleine Schriften*, 1.62–63: "If the religion of the Fathers, as we suppose, has been an ancient heritage of Israel's tribes, then we may take it as that sought-for historical model [of Yahwism—Translator] . . . in the sense that it demonstrates in action the same fundamental relationship between God and humans which afterwards—when Yahwism subjugated to itself the whole nation—became dominant. . . . The Gods of the Fathers were the 'educators' [orig. παιδαγωγοί—Translator] preparing the way for the greater God, who later on completely took their place" (63; my translation).

128 Erhard S. Gerstenberger

religion recognize developments in time (they cannot help it, since biblical texts give the story), but they are eager to arrive at a definitive stage, when faith-history ceases, giving way to permanent concepts of the one, exclusive deity for all days to come.

This same theological perspective is behind Alt's effort to secure a bit more of the unchanging world. In 1934 he published his essay, still debated today, on "Die Ursprünge des israelitischen Rechts." The main point for our purposes is this: Alt maintains a double rootage of social and ethical norms in the Old Testament, and one would have to dig up the roots of this dichotomy more carefully than has been done in scholarship.⁵ One part of Israel's behavioral orientation simply comes from "Canaanite," i.e. environmental, sources. The so-called "casuistic law" is secular in character and reveals a deep concern for settling social problems by judicial processes in a case-oriented, democratic way. Quite different is what Alt called the "apodictic" law. This "law" is formulated in various ways, predominantly in absolute interdictions: "Thou shalt not . . ." He considered this type of law to be totally unconditioned by any historical factors (that is, immune to and incompatible with its social and cultural context), divine, everlasting, universal (but not according to human determinants).⁶ The well-known quotation is: The apodictic series of norms "do not show the minimum trace of Canaanite origin. . . . Everything in them, on the contrary, is tied to the Israelite people and to their faith in Yahweh."⁷ Considering the work of Albrecht Alt, it is here that his deepest ambition to break away from historical analysis and changing affirmations about God comes to the fore.

In the same vein Martin Noth, author of the epochal *Geschichte Israels* and many other historical and exegetical works, takes into account the

⁵ Is it Luther's doctrine of the Two Kingdoms which inspires the exegete? Notably, there are other theories of origins in regard to biblical law, e.g., Alfred Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (BWANT 3/41; Stuttgart: Kohlhammer, 1927); Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch: (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188; Berlin/New York: de Gruyter, 1990).

⁶ The very term "apodictic" is alien to legal thinking; it does have its setting in philosophical discourse, denoting an *a priori* state of affairs which may not be questioned; cf. Erhard S. Gerstenberger, "'Apodiktisches' Recht? 'Todes' Recht?" in *Gottes Recht als Lebensraum: Festschrift für Hans Jochen Boecker* (ed. Peter Mommer et al.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993) 7–20; idem, "Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law," *Ex Auditu* 11 (1995) 43–61.

⁷ Albrecht Alt, *Kleine Schriften*, 1.323. Unfortunately, the ideas of propinquity to the people and of relentless, unmitigated criminal law were rampant at the time of growing Nazism in Germany. There was a hot debate going on over judicial law reforms in regard to greater or lesser stringency and individual evaluation of criminal cases, denounced as un-German leniency by right-wing lawyers. Albrecht Alt's designation of "apodictic" law must be seen against this background; cf. Erhard S. Gerstenberger, "'Todes' Recht."

whole breadth of ancient Near Eastern history. He is a great critic of the historical trustworthiness of biblical records. Much-debated was his thesis that, historically speaking, the man Moses could hardly be recovered from texts, molded by tradition, that hand down fanciful tales about their hero and contain very little authentic information. The history of Israel, according to Noth, was a normal history like that of any other people, ancient or modern. Only at certain points does the student of Israelite history encounter phenomena “which are simply incomparable, not because materials for comparative purposes have been lacking so far, but because—according to all we know—such things do not happen at all in the normal history of nations.”⁸ Specifically, Noth discovered that the absolute uniqueness of Israel was embedded in her tribal alliance (which still had some remote affinity to Greek city leagues, the so-called “amphictyonies”), the office of a covenant-speaker, the ritual patterns of yearly covenant festivals, and, of course, in the quality of Israelite law, which in itself represented and promoted Yahweh’s and Israel’s complete and radical exclusiveness.⁹

The younger generation of Old Testament scholars in Germany by and large follows the patterns laid out by the post-war “Fathers” in the field. Werner H. Schmidt in his influential textbook *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* adduces overwhelming evidence for historical, so-to-speak “syncretistic”¹⁰ developments in Israelite conceptions of Yahweh. The God of Israel, through the various phases of social and faith history, integrated within himself characteristics of ancient Near Eastern deities, e.g. El, Baal, Hadad, Mot, and who knows, even Ishtar and Asherah. Schmidt does rely on an almost infinite, absorbent capacity of Israelite theological reflection. But there is a quasi-miraculous dimension to this process of theological development: Deep inside, God stays the same. Accretions and modifications of theological concepts do not touch the very essence of Yahweh and the truth of fundamental formulations of faith, such as “I am Yahweh, and there is no other; besides me there is no god” (Isa 45:5). The

⁸ Martin Noth, *Geschichte Israels* (2d ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954) 11; my translation.

⁹ Cf. Martin Noth, “Die Gesetze im Pentateuch” (1940), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (3rd ed.; München: Chr. Kaiser, 1966), esp. 70–81: “The particularity [of Israelite law—Translator] may be subsumed under one heading: that of an exclusive relationship between God and people . . .” (70). All the more astonishing is the fact that Noth supervised and accepted this author’s doctoral dissertation, though it was very critical of him (*Wesen und Herkunft des ‘apodiktischen’ Rechts* [WMANT 20; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965]).

¹⁰ “Syncretism” is still a very bad word in German biblical studies. To hear it being used positively almost made some German theologians leave the lecture hall; this still happened within the last decade of the twentieth century, as I am able to testify.

130 Erhard S. Gerstenberger

oneness, sameness, uniqueness, exclusiveness of Israel's God makes him superior to all powers there are and exempt from all historical changes, in spite of seeming incursions or shaping by alien concepts of the divine.¹¹ He argues that the first and second commandments of the Decalogue cannot be derived from Israel's cultural environment. "Exclusiveness of confession to one God does pertain to Israel alone." He further argues that "perhaps faith in a God of the Fathers, who revealed himself alone . . . already constituted a certain model for a unique and aniconic veneration of a deity . . . In any case, the faith of the fathers . . . does full justice to the first commandment. This commandment in essence already determined the relation to God in a period, when it had not yet been known verbatim."¹²

Similarly, Frank Crüsemann pursues the idea of oneness and exclusiveness. He exhaustively unfolds the history of Israelite law, giving due consideration to changing social and historical conditions. The Covenant Code (Exod 20:22–23:33) reflects the conditions of late eighth-century BC Judah after the disappearance of the northern kingdom. Deuteronomy is an offspring of all-too-late efforts on the part of Yahweh-oriented rural nobility (עַם הָאֲרֶזֶץ) to steer away from national apostasy (cf. the revolt against Amon, 2 Kgs 21:23), and the Priestly writings clearly go to the emerging communities during and after the exile. A host of valuable details is piled up in the discussion of these law-collections. Crüsemann, a qualified social-historian among biblical exegetes, has his eyes on social and political structures and movements. The wealth of his observations must not obscure, however, that he is seeking the one and unchangeable theological grounds from the beginning of his study. Instead of choosing a diachronic method, advancing from more indefinite beginnings to the final form of Israelite law, the Torah, he inverts historical research, postulating Torah as the ultimate goal, recognizable already at each preliminary stage of law-promulgation. He argues that "the question is Israel's pilgrimage towards Torah."¹³ He adds that "the real issue of Torah is how the exclusive God and Creator of all humankind communicates his singular intentions to one particular people, namely his people of Israel" (10). He starts from the unity of an unchangeable will of that unmistakable "One and the Same God," everlasting, as if the concepts of oneness, sameness, everlastingness

¹¹ Cf. Werner H. Schmidt, "The Characteristics of Faith in Yahweh," §6 in *Alltestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (1st ed. 1968; 6th ed.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987) 63–114; Engl. trans. *The Faith of the Old Testament: A History* (trans. John Sturdy; Philadelphia: Westminster, 1983).

¹² Werner H. Schmidt, *Glaube*, 84.

¹³ Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Chr. Kaiser, 1992) 7; my translation. For the volume in English, see *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. Allan W. Mahnke; Minneapolis: Fortress, 1996).

were not part and parcel of our own transitory existence but fragments of eternity itself.

Rainer Albertz, for his part, follows suite, in line with those who strongly profess to adhere to historical-critical and social-historical orientations. On the surface, in one of his earlier works he even ventured a step further, speaking of different religions within Israel as conditioned by social structures.¹⁴ These different types of faith, oriented, as it were, to the necessities of those social groups (family; village; tribe; nation; diaspora-communities, etc.) do not easily harmonize, but are in tension among themselves. They simply obey different interests, and, by necessity, collide in certain situations, e.g. whenever state and family loyalties are heading in opposing directions. So far, Albertz takes full account of contextuality of theological concepts. All of a sudden, however, Yahweh, the absolute God, appears in his *Religionsgeschichte*. At one time a Southern or Midianite mountain-deity, Yahweh liberates the captive Israelites in Egypt and becomes the exclusive God of the "liberated larger social unit."¹⁵ From this point forward, faith in the exclusive, unique God of Israel becomes the hidden center of all religious history, down to our own days, submerging and surfacing again in the course of events. No longer do we find neutral descriptions of faith, cult, ethics, but only partisan judgments about those who adhere to or reject that God of Liberation. To be sure, according to biblical witnesses Albertz's diagnosis of Israelite/Judean history is quite often negative. State syncretism supersedes true Yahwism, family paganism turns into staunch orthodoxy, capable of saving Yahweh-faith through the bad years of monarchic apostasies. The exilic community is plagued by religious tensions and rifts, and the righteous are often the victims of the godless. In all these tumultuous developments the confession of Yahweh, the sole God and Liberator, remains the absolutely dependable red thread. Unity and oneness, exclusiveness and distinctions are placed against historical diversity and uncertainty.

Dimensions of Contextuality

What are we to learn from such an urgent search for a normative unity in the Scriptures? Obviously, the exegetical maxim "texts should be allowed to speak for themselves," often quoted of the Canon, can hardly make

¹⁴ Cf. Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart: Calwer, 1979). The term he uses is "religionsinterner Pluralismus" (religious plurality within a given society; see also his *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* [2 vols. in one; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992] 1.43; for the volume in English, see *A History of Israelite Religion in the Old Testament* [trans. John Bowden; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1994]).

¹⁵ Idem, *Religionsgeschichte*, 1.68–104.

132 Erhard S. Gerstenberger

these texts responsible to offer, all by themselves, unified concepts or a red thread of meaning, unchangeable and steadfastly immutable through the ups and downs of history. The voices identifiable in the Scriptures are very diverse indeed. They interact with, modify and contradict each other, or they simply stand side by side with quite different outlooks on matters divine and mundane. The Canon as a whole simply does not offer itself as a systematic handbook of theology, much to the distress of modern theologians. On the contrary, as Ernst Käsemann put it many years ago: "The canon cannot be the basis for one unified church but for a plurality of confessions."¹⁶ That means that we should first of all recognize the enormous theological diversity of this marvelous collection of testimonies to our God-talk instead of leveling out these invaluable distinctions (e.g. the many names and functions of God).¹⁷ Unbiased readers of the Bible will quickly recognize the pluriform theological stratification of the Scriptures, while theologians and preachers, concerned—very legitimately so—with the present-day significance of the texts, will tend to condense all that diversity into one absolute affirmation, such as "there is only one God," or "the Supreme Being is eternally the same," or "God is pure Spirit, Love, Peace," etc. Theologically minded readers apparently are not discouraged by the fact that myriads of such statements are being considered the absolute cornerstones of all types of faith. They are not alerted to the problem by all the recognizable failures in the history of dogma to pinpoint absolute truth in very transient wording. They do not feel hampered or ashamed by their own limitations. They really and seriously believe in the unlikely possibility of expressing in limited human words what the unchanging reality could be like (oneness; sameness; eternity, etc.), disregarding the plain fact that we, as beings subject to time and space, do not have adequate means of knowing the absolute.¹⁸ More precisely, they actually hold that such oneness and sameness is scientifically demonstrable within texts, historical events, and formulated ideas.

¹⁶ Freely adapted from Ernst Käsemann's essay, "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" in *Exegetische Versuche und Besinnungen* (3rd ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 214–223, esp. 221: "The New Testament canon [because of its variable kerygmas, differing theological positions transcending the boundaries of the New Testament, and their at least partial incompatibility—Translator's addition from the preceding phrases] as it presents itself to the historian is the foundation for the plurality of confessional churches."

¹⁷ Walter Brueggemann is, to my knowledge, the first to really acknowledge the diversity of witnesses in the Hebrew Canon; see his *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

¹⁸ There are a good number of Old Testament scholars who seem to pursue a more "neutral" and "objective" scientific path, looking soberly at the panoply of biblical theologies; cf. e.g. Niels Peter Lemche, "Kann von einer 'israelitischen Reli-

But, on the other hand, we have excellent reasons, even obligations, for trying to find firm orientations in this transient world. Everyone of us badly wants to stand on reliable ground when making decisions as to how to arrange our lives. There are too many opinions, creeds, and claims in the world; they all cannot possibly be correct and legitimate. Do we need, however, comprehensive, absolute bases, verifiable in a past which we are unable to reconstruct, anyway? Are universal affirmations about God the only legitimate answer to our need for certitude? Or is our desire for an ultimate anchorage of our selves in the one and everlasting God evidence of human insanity, preposterous self-delusion and exaggeration? The underlying motives for aspiring to the absolute may come out, unwillingly, whenever we formulate "absolute" truths about God in an exclusive way. Some people in ancient Israel appear to have fallen into this theological trap already, when describing the supreme, universal deity as being dedicated exclusively to one particular group, namely one's own. Christians all through their history have eagerly adopted this kind of thinking, refusing, as it were, access to God to everybody outside their own little sphere of interest. Naturally, this kind of insistence on having special and unique claims to be close to the Absolute, denouncing all other aspirants as non-elect and traitors, does produce strife and, in the long run, intransigence, hatred, and fanaticism, starting in Genesis 4 (Cain and Abel) and continuing through all so-called "holy" wars into the fanatic conflicts of our present days.

Still, we should ask what the legitimate shape of our search for certainty could be like. Acknowledging our own existence and thinking to be conditioned by time, space, history, culture, and all the opportunities and limitations established within this temporality, we should simply refrain from seeking ultimate, unchanging theological affirmations outside of our own time, society, and global conditioning. Inside our own times and experiences, however, and in dialogue with witnesses from the past, we need to look for the elusive presence of God. Our "Archimedean" point is hidden in present-day challenges and truths, and we can approach it only by intensive, ecumenical discussion. We can no longer afford "eternal" truisms, neither in politics nor in theology, because all alleged absolute truths have proven to be contextually conditioned and far from eternal. Within our own limited sphere of experience we should enter into debate for the right answers to burning questions, admitting different solutions by contempo-

gion' noch weiterhin die Rede sein?" in *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (ed. Walter Dietrich and Martin A. Klopfenstein; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) 59–75.

134 Erhard S. Gerstenberger

rary people, groups, and religions. Plurality is the issue of our time, pluralism which has to procure survival of humankind. Absolutisms of any sort are detrimental for our present-day situation. The quest for the right definition of the one and exclusive God has to be abandoned, for the sake of the survival of this planet. But, within the limits of our time and space and within the limits of our small, globalized world, we must nevertheless look for valid orientation. This orientation cannot be expected to come from absolutist systems, be they political and economic, or spiritual and religious. Most urgent, for the occidental, Christian world, is recognition of its own limitations, precluding all kinds of hegemonies in this world. To construe a "One God-One World" pattern in pursuance of one's own desire for world domination is, frankly, anachronistic. All these constructions of past history, outmoded as they are, cannot be supported by historical facts. History as such is always pluriform and ambivalent, a *post-festum* construction, never a factual datum. It never simply is "there," but has to be imagined and built up from the viewer's vantage point. We should frankly admit, therefore, the hypothetical nature also of our affirmations about God. By necessity they are relative to absolute truth. And they remain relative, no matter how much eternal silicon we may pump into them.

Plural Theologies

What, then, really are "contextual theologies" in the Scriptures and in our times? We noted already, that the large collection of biblical texts does not lend itself to doctrinal systematization. Redactional processes in all parts of the canon, harmonizing as they were, never did smooth out the discrepancies of group-oriented and history-bound theological thinking. From our present vantage point of an occidental, pluralistic society we realize that biblical witnesses were indeed tied up in quite different modes of existence and thinking. Socially, we can easily determine ancient family and clan structures, village, town, and tribal organizations, parochial and diaspora setups, and all of these social groupings may have subdivisions and special modifications of standard models. The customs and norms reigning in each of these associations visibly influenced theological conceptualizations on their respective levels.¹⁹ Thus, family and clan concerns and face-to-face life in more or less stable interrelationships is reflected in intimate, personal experiences with a family deity.²⁰ Clan, village, and city ex-

¹⁹ Cf. Erhard S. Gerstenberger, "Gott in unserer Zeit," *Die Zeichen der Zeit* 52 (1998) 2–8.

²⁰ Cf. idem, *Yahweh, the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (trans. Frederick J. Gaiser; Minneapolis: Fortress, 1996); Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life* (Leiden/New York: Brill, 1996).

periences are characterized by lessening solidarity bonds and growing communal challenges. Therefore, the God of these widening, social organizations takes on qualities of common welfare and rule of law and order, and is seen as a provider of a more general welfare and protection. State religion, at least in monarchic times, becomes more authoritarian, centering on dynasty, royal administration, and firmly institutionalized temple service (controlled by the king), and fostering nationalistic overtones in theology. After the breakdown of the Judean monarchy in 597 BC, a full reconstruction of social and religious identity took place among the Israelites residing in Palestine or in the lands of their sojourn. The new and unheard-of situation challenged the community of Yahweh to rally around religious rites, traditions and values, to adopt a new identity as a purely religious congregation (as far as we know, a first confessional entity), and—in order to secure survival as an ethnic or semi-ethnic group—to practice seclusion from the surrounding nations. The uniqueness and exclusiveness of Yahweh was a necessary corollary to living conditions in an alien empire. To attribute to Israel's God supreme authority over all the rest of divine beings, to make him the sole Creator of heaven and earth and the only one to be able to right that confused and power-stricken world, was the astonishing reaction of Judeans to defeat, humiliation, deportation, and that arrogance of power so well attested in many national configurations. Yahweh became—he had not always been that way—the only and exclusive God for Israel under the pressures of foreign domination.

It would be too tiring and time-consuming to go into the details of Israel's pluralistic society that endured for more than six centuries in her ancient homeland. Suffice it to say that the theological study of social and cultural layers in the biblical period has barely begun. The influence of those times and cultures on images of Yahweh has certainly been underestimated so far. When interpreting the texts of the Bible we have to be aware of the specific contextual conditions under which they took shape and have been transmitted. No absolute affirmations about God or world are to be expected. Each single passage, beautiful and convincing as it may seem, has to be evaluated on the basis of its social and historical horizon. This is one distinct step of exegesis (Latin American interpreters teach us that it is not necessarily the first one), and must be complemented by a thorough analysis of our own time, social structures, prejudices and expectations. Knowing full well that neither ancient nor modern contexts may stand for the eternal, absolute state of affairs, a dialogue between witnesses of old and preachers of today, looking for reliable orientation within a turbulent world, must begin. Our goal must be to achieve truth and justice, as they are imperative now, in responsibility to God, in our restricted spheres of

136 *Erhard S. Gerstenberger*

experience, i.e. in those contemporary networks of human existence in which we participate.

Such spheres of life and responsibility did vary over time, although some anthropological constants are readily discernible in the history of humankind. Changing social structures over the centuries include, most of all, the shape, size, and function of families in the larger societal organizations; the legitimations of statehood (change from monarchic to democratic constitutions); the rise of individualistic ideologies unheard of in antiquity; and the globalization of economies around the world on the basis of modern technical revolutions. Our world has grown immensely in comparison to biblical conceptions, and at the same time it has shrunk to atomistic individual existences and incredibly reduced geographic dimensions. In no way can we claim to speak for the whole universe, because our infinitely tiny planet may be just one among hundreds of millions of like celestial bodies carrying life or semblances of life. Do we really need to make cosmic affirmations about God in order to achieve certainty in our lives? Can we afford to do so? We cannot, I am sure. Our spatial limitations are obvious, and universal theological discourse can be speculative at best.

What might our theology be like, after all? It has to move to find answers for our lives and our survival, ranging from the individual and his or her rather autistic world to that global conglomeration of billions of people today constituting one coherent and conflicting mass of beings under a common destiny. The globalized economy and society requires solutions for survival perhaps more urgently than the many forlorn individuals searching for subsistence and happiness. An ecumenical theology is universal in its limitations to the present, limited world. Individual theology has to take account of all the individuals in existence. This, too, is a universal aspect, limited by present-day circumstances and outlooks. Theology in either realm occurs in that transitory space available to us. It ventures affirmations in regard to God, the ground of being, and the final destination, seeking to relate to the whole and unknown in which we find ourselves embedded. But theology, while being done in our time and space, cannot yet move out of the boundaries, and cannot march into transcendence to put up habitation there. Quite often it is exactly this that theologians pretend to do, however. Both Plato and Kant, and many other wise people, warned against human presumption in claiming to know ultimate reality.

Contextual theologies in the Bible and today, in consequence, refrain from making absolute statements on the basis of historical events, transmitted ideas, canonized texts. They take fully into account the "absolute" limitation of all human discourse, and the "absolute" certainty that everything on earth is subject to change, even concepts of the divine. Within

Contextual Theologies in the Old Testament? 137

their temporal and spatial restriction, however, contextual theologians seek truth and orientation for their respective environment and—together with an ecumenical fellowship—global ways of cooperation and survival. Justice, peace, and the preservation of creation are paramount objectives in this contextual strategy under the eyes of an “eternal” God, who, according to biblical witnesses, ever so often battled for the sake of oppressed, discriminated-against, and forlorn people.

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

In: Wege des Verstehens. Hg. von Ulrich Schoenborn.
Hermannsburg: Verl. der Missionsbuchhandlung 2000, 89-101
(Vision Mission, Beiheft 3)

KANN / DARF MAN DIE BIBEL FEMINISTISCH LESEN?

Erhard S. Gerstenberger

Auf die Themenfrage möchte ich kurz und schmerzlich eine erste Antwort geben, ohne schon auf Definitions- und Positionsfragen eingegangen zu sein: Ja, es ist lange schon überfällig und bitter notwendig, daß in unseren Kirchen, an unseren Hochschulen und Seminaren, in den Gemeinden die Bibel auch feministisch gelesen wird. Nicht um ein Können und Dürfen geht es also, sondern um das absolut verbindliche Muß einer solchen Bibellektüre, die aus einer befreienden und das Selbstbewußtsein von Frauen spiegelnden Perspektive hervorgeht. Theologisch gesprochen heißt das nichts anderes als: Es ist in unserer heutigen Situation Gottes Gebot an uns alle, die die Bibel in die Hand nehmen, feministische Lektüre, Deutung, Praxisorientierung der Bibel zu akzeptieren, mit ihr in den Dialog zu treten, und sie als Teilwahrheit des gesamten, ökumenischen Prozesses einer biblischen Glaubensfindung ernst zu nehmen. Dasselbe gilt übrigens ebenso für Bibelinterpretationen, die aus anderen benachteiligten und zum Schweigen verurteilten Gruppen innerhalb der Kirchen kommen, z.B. für die Bibellektüre von Industriearbeiterinnen und -arbeitern, Obdachlosen, Homophilen, und natürlich der ganzen, weltweiten Geschwisterschaft aller Christinnen und Christen rund um diesen Erdball. Sie ahnen schon: Ich möchte gegen das Monopol der berufsmäßigen Ausleger in Theologie und Kirche (in der Regel: Weiße Männer im Alter zwischen 30 und 65 Jahren, auf Lebenszeit verbeamtet) zu Felde ziehen. Und weil ich hier noch nicht aufhören darf, möchte ich einige Begründungen anfügen, die sich speziell auf das Recht der Frauen, das überwiegende Kirchenvolk also, in der Auslegungsarbeit den Ton anzugeben, beziehen.

1. Die ein oder zwei letzten Jahrzehnte, in denen in verschiedenen Ländern eine feministische Bibelauslegung entstanden ist, sind außerordentlich wichtig für

Erhard S. Gerstenberger

unsere gegenwärtige Bibellektüre und unser ökumenisches Glaubensleben, aber sie zählen noch sehr wenig im Vergleich zu den fast drei Jahrtausenden der Entstehung und Interpretation biblischer Schriften im jüdisch-christlichen Traditionsstrom. Bis auf winzige Ausnahmen waren Frauen an der kirchlich und kulturell so ungemein wichtigen Verstehens- und Gestaltungsarbeit hinsichtlich der biblischen Wahrheit unbeteiligt. Den Ton gaben in Exegese und Theologie ausschließlich die leitenden Männer an; Frauen hatten deren Definitionen und Erlassen Glauben zu schenken und sie zu befolgen. Weibliche Stimmen, Erfahrungen, theologische Konzeptionen, obwohl jeweils privat und mündlich vorhanden wie Sand am Meer, fehlen also weitgehend der gesamten biblischen Überlieferung in den jüdisch-christlichen Gemeinschaften aller Zeiten, sehr zum Schaden aller Beteiligten, nämlich von Männern, Frauen und Kindern. Ich bin mir bewußt, daß ich damit ein weiträumiges und pauschales Urteil abgebe, und daß aus der langen Geschichte der biblischen Theologie einige Ausnahmen zu nennen wären, etwa das Hohelied Salomos, das Buch Rut, Hildegard von Bingen, Theresa von Avila, Edith Stein. Mir ist auch bewußt, daß Frauen im tatsächlichen Gemeindeleben hervorragende Rollen gespielt und in der religiösen Kindererziehung viel von ihren Glaubenserfahrungen weitergegeben haben. Dennoch bleibt es bei der traurigen Feststellung: In den offiziellen Lehren der Kirchen und in der gängigen Praxis von Bibelauslegung sind Frauenstimmen bis heute erschreckend unterrepräsentiert. Falls überhaupt vorhanden, werden sie wenig beachtet, oftmals diskreditiert, wohl aufgrund des unbewußten Vorurteils, daß Frauen in Theologie und Bibelinterpretation eigentlich nichts zu suchen hätten.

Wie ist es zu dieser tragischen Ausblendung des weiblichen Geschlechts in der theologischen Theoriebildung und den großen Orientierungsdebatten der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte gekommen? Ein wesentlicher Grund liegt in der Herausbildung fester Geschlechterrollen im Verlauf der Jahrtausende andauernden Menschheitsgeschichte, besonders der vom Alten Vorderen Orient her geprägten menschlichen Sozialgeschichte. Französische Feministinnen wie Simone de Beauvoir und Elisabeth Badinter haben m.E. am besten erkannt, daß geschlechtsspezifische Arbeitsteilungen wesentlich für das Machtgefälle zwischen Mann und Frau in unseren Gesellschaften verantwortlich sind. Den Männern kommen seit Wildbeutertagen vor allem die Außenarbeiten und der Schutz seiner Familiengruppe zu, während den Frauen der Innenbereich mit Kinderaufzucht

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

und Hausversorgung übertragen blieb. Die Aufteilung der Verantwortungsbereiche, die geschlechtspolare Teamarbeit verschaffte den Menschengruppen große Vorteile im Überlebenskampf. Arbeitsteilung mit dem Ziel des Zusammenwirkens aller potenzierte die eigene Kraft. Mit der unterschiedlichen Bewertung von Außendienst aber, der Kontakte mit anderen Gruppen, also „Politik“, „Rechtspraxis“ und „offizielle Religionsausübung“ einschloß, und Haus- und Kinderfürsorge entstand die Ungleichheit der Geschlechter. In der Bibel begegnen wir zwiespältigen Zeugnissen, einerseits von der Gleichwertigkeit von Frau und Mann (z.B. „er schuf sie als Mann und als Frau“, 1. Mose 1,27; „ehre Vater und Mutter“, 2. Mose 20,12; „eure Söhne und Töchter sollen weissagen, Joel 3,1 usw.), andererseits beginnt eine aus männlichem Unverständnis geborene Diskriminierung des Weiblichen, die sich über die Jahrhunderte hin zu steigern scheint (z.B. Frau als anfällig für Ungehorsam, 1. Mose 3; Symbol des Unreinen, Sach 5,7-8; Objekt männlicher Manipulation und Gewaltanwendung, Ri 19,22-30; Hes 16; schuld an Ursünde und Gottferne, darum unfähig zu Theologie und Gemeindeführung 2 Tim 2,11-15). Weil der letztgenannte Abschnitt so unheimlich in der Kirchengeschichte nachgewirkt hat, sei er zitiert:

„Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie sich über den Mann erhebe, sondern sie sei stille. Denn Adam ist am ersten gemacht, danach Eva. Und Adam ward nicht verführt; das Weib aber ward verführt und ist der Übertretung verfallen. Sie wird aber selig werden dadurch, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht.“

Männer nahmen also seit jeher die öffentlichen Funktionen einschließlich der Religionspraxis (Opferdarbringung an Heiligtümern! Vgl. Elkana und Hanna in 1 Sam 1 - 2) wahr. Die Familienfrauen hatten m.E. einmal den Hauskult versorgt, man beachte, wie Rahel (1. Mose 31,19.34-35) und Michal (1 Sam 19,13) die kleinen Figuren der „Hausgötter“ (Teraphim), die bei archäologischen Ausgrabungen zu hunderten in antiken israelitischen Wohnhäusern gefunden worden sind, behandeln. Mit der Kultzentralisation aber und der immer schärfer ausgeprägten Alleinverehrung Jahwes verloren die Frauen ihre religiöse Mündigkeit und durften nur mehr als Gäste an den Kultveranstaltungen der Männer teilneh-

Erhard S. Gerstenberger

men (Sitzordnung in Synagogen und Kirchen!). Diese wiederum wurden die Alleinverantwortlichen für das Gottesdienstgeschehen der jüdischen Gemeinde. Und wie sollte es anders sein: Wenn eine Gruppe der Gemeinde vom Kult- und Theologiebetrieb ausgeschlossen wird, können die Übrigen ihre Aufgabe, von Gott zu reden und ihm zu dienen nur in ihrer eigenen Weise, aus ihrer eigenen Erfahrungs-, und Gedankenwelt erfüllen. Es ist eine demokratische Grundeinsicht: Keine Gruppe kann eine andere vollgültig vertreten. Man war sich zum Teil schon in jener Zeit der Gefahr bewußt, in eine einseitige, rein männlich geprägte Theologie zu verfallen. 5. Mose 4,16 verbietet ausdrücklich, sich von Gott „irgendein Bildnis“ zu machen, „das gleich sei einem Mann oder einer Frau“ oder irgendeiner anderen Kreatur. Aber was helfen derartig gutgemeinte Warnungen, wenn der männliche Theologe in seiner männlichen Definiertheit nur als Mann denken und reden kann, die weibliche Theologin nur als Frau? Ich meine nicht nur die biologischen Unterschiede, sondern vor allem auch die verschiedenen Rollenmuster, in denen Männer und Frauen in einer geschlechtsspezifischen Welt seit Urzeiten lebten. Männer redeten damals wie heute von Gott ganz selbstverständlich als von einem männlichen Wesen. Sie benutzten das maskuline grammatische Geschlecht und es beschleicht sie ein seltsames Gefühl, wenn sie Gott als „Freundin“, „Geistin“ oder „Brotbäckerin“ tituliert hören. Für Männer war es von ihren Funktionen als Beschützer der Familie und Kämpfer ums Recht und Überleben selbstverständlich, die Welt in einem Freund-Feind-Verhältnis zu erleben. Mit dieser Schablone gestalteten sie das Leben, während Frauen von ihren sozialen Rollen her eher auf Mitteilung, Ausgleich, Partizipation bedacht sein mußten, wenn sie mit Kindern und Gesinde fertigwerden wollten.

Manche Forscher vermuten, daß die „Vermännlichung“ des Gottesbildes erst mit dem Exil eingetreten ist. Vor dieser Zeit hatte es in Israel auch mindestens eine weibliche Gottheit oder ein weibliches Gottessymbol gegeben, Aschera, Partnerin oder Attribut Jahwes, wie Inschriftenfunde aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. belegen (vgl. Gerstenberger, Jahwe; Schroer; Keel und Uehlinger). Aber seit dem Exil konzentriert sich das ganze Glaubensleben der entstehenden jüdischen Gemeinde auf den einzigen, ausschließlichen Gott der urzeitlichen Väter und Mütter. Fremdkulte jeder Art, auch Haus- und Frauenkulte werden strikt verboten (5. Mose 5,-10; 13,7-11; 18,9-13 usw). Es bleibt die Jahweverehrung als einzig möglicher Gottesdienst, und der wird ausschließlich von den für den öffentlichen

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

Raum zuständigen Männern gestaltet, von Priestern, Leviten, Schreibern, Torakundigen, Gemeindeleitern. Wie kann es da verwundern, daß die Gottesvorstellungen und Gottesaussagen überwiegend den männlichen Lebensbereichen entstammen. Jahwe erscheint als König, Hirte, Richter, Krieger, Löser, Löwe, Schreckensglanz, Weiser, Vater, Jäger, Schriftgelehrter, Prediger, Handwerker, Erzeuger, Ehemann, Bräutigam, vor allem als weisungsberechtigter „Herr“ und „Eigentümer“ usw. und, wie schon bemerkt, ganz selten in weiblichen Funktionen. Wahr ist dennoch, daß einige weibliche Anteile in den dominant männlichen Gottesvorstellungen erhalten geblieben sind. Der Gott Israels „tröstet, wie einen seine Mutter tröstet“ (Jes 66,13). Er hat die - weibliche - Weisheitsgestalt zur Partnerin und Gespielin (Spr 8,22-31; weitere Beispiele unten), eine Stellung, die auch das Volk oder die Gemeinde Israels einnehmen kann (Jes 62,4f; Jer 2,2). Vielleicht steht hinter dieser Aufnahme des Weiblichen in die göttliche Sphäre (vergleichbar ist die Stellung Marias in der katholischen Kirche) das unterbewußte Verlangen, die einseitige Vermännlichung zu überwinden und ein ganzheitliches Bild Gottes zu gewinnen. Wie dem auch sei, weibliche Züge im Gottesbild Israels haben auf lange Sicht die Entmündigung der Frau in Bezug auf die öffentliche Religionsausübung nicht verhindern können. Ihre Stellung im häuslichen Bereich, z.B. bei den Erziehungsaufgaben an den Kindern, wurde davon nicht direkt berührt. Die Kommunikation zwischen Gott und Gemeinde geschieht in den biblischen Überlieferungen normalerweise durch männliche Mittler (Älteste; Priester; Propheten); d.h. durch die Männerhierarchie, in Ausnahmesituationen auch durch Frauen (Debora, Ri 4 - 5; Hulda, 2 Kön 22,14-20; Maria, Luk 1,26-56).

Die einseitig männlichen Weisen, die Bibel zu schreiben, zu lesen, zu interpretieren und theologische Leitbilder zu entwerfen, hatten schlimme Folgen für die ganze Folgegeschichte. Ich will nicht sagen, daß weibliche Anteile aus der biblischen Tradition vollständig verschwunden wären (s. oben). Nein, da gibt es noch viel Verborgenes zu entdecken. Ich will auch nicht behaupten, die damaligen männlichen Gemeindeleiter hätten besser feministisch denken und ihre Theologie inklusiv formulieren sollen. Das konnten sie gar nicht. Die männliche Bibelinterpretation ergibt sich notwendig und folgerichtig aus der Rollenverteilung in der Gesellschaft, nach der eben ausschließlich Männer für Gottesdienst und Lehre

Erhard S. Gerstenberger

von Gott zuständig waren. Aber der bewußte Ausschluß von Frauen aus den theologisch relevanten Bereichen des Gemeindelebens war ein schwerer Fehler. Er beschränkte z.B. das Gottesbild und die sozialetischen Grundentscheidungen im wesentlichen auf die von Männerhirnen erfäßbare Welt. Gott wurde fast ausschließlich nach maskulinen Schablonen stilisiert, und nur ganz ausnahmsweise zur Hebamme, Mutter, Gebärerin erklärt. Als Entschuldigung sagt man heute oft, die Nachbarreligionen der antiken Israeliten hätten der Sexualität und den Göttinnen so viel Raum gegeben, daß es Israel um der Abgrenzung nach außen willen gar nicht möglich war, weibliches Wesen offiziell in sein theologisches Denken aufzunehmen. Ich halte das für ein Scheinargument. Die alttestamentlichen Zeugnisse enthalten so viel religiöses Übernahmegut aus der Umwelt, daß die Ausgrenzung des Weiblichen und der Sexualität in Theologie und Ethik nur durch die Eigeninteressen der religiös dominanten Männerwelt erklärt werden kann. Und warum hätten Anspielungen auf das männliche Geschlecht Gottes weniger anstößig sein sollen?

Die patriarchale Theologie der biblischen Überlieferungen ist natürlich nicht immer in gleicher Intensität gepredigt worden. Es hat Phasen in der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte gegeben, in denen Frauen sich besser artikulieren konnten als in anderen, denken wir an die Mystikerinnen des Mittelalters und die europäische literarische Welt in der romantischen Periode. Und die praktische Verantwortung für die religiöse Kindererziehung verschaffte den Frauen einen gewissen Einfluß im mündlichen, familiären Überlieferungsbereich. Insgesamt läßt sich aber sagen, daß sich die Ausgrenzung von Sexualität und Weiblichkeit in der Theologie seit Beginn des Industriezeitalters in Europa, besonders in Deutschland, gegenüber antiken Patriarchatsmodellen noch erheblich verschärft hat. Während in herkömmlichen Bauernwirtschaften die Frau ganz natürlich ihren eigenen Verantwortungsbereich behielt, wurde die Frau in der Welt der Industriearbeit zur billigen Arbeitskraft und zur unmündigen Gehilfin des Mannes, sowie zu seinem Sexualobjekt degradiert. Ich bin noch in einer Zeit aufgewachsen, in der der Mann vor dem Gesetz Haushaltsvorstand war und die die Familien betreffenden Dinge autoritär entscheiden konnte. In einer Zeit auch, als die ersten Theologiestudentinnen noch keine Gemeindepfarrämter übernehmen durften, sondern als ewige „Vikarinnen“ - wenn überhaupt - in Sonderstellen unterkamen. Und bis heute kenne ich auch bei scharfem Nachdenken höchstens ein theologi-

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

ches Lehrbuch, das von einer Frau verfaßt ist und Anerkennung als theologische Grundlagenliteratur gefunden hat. Positiv, als ein ermutigendes Zeichen langsamen Wandels, ist nur zu vermerken, daß es in fast allen Landeskirchen einen gewissen Prozentsatz an amtierenden Pfarrerinnen gibt, daß in vielen Kirchenleitungen Pröpstinnen und Oberkirchenrätinnen sitzen, und daß immerhin jetzt schon in Deutschland zwei Bischöfinnen im Amt sind.

2. Zum Glück für uns alle entwickelte die Emanzipationsbewegung der Frauen auch einen theologisch-biblischen Zweig. Es kam nur in geringem Maß zu radikalen Ausstiegsbewegungen von enttäuschten Frauen aus den Kirchen. In den USA, den Niederlanden und auch in Deutschland entdeckten einige Bibelleserinnen, daß die traditionelle Lektüre der Heiligen Schrift durch Männeraugen nicht die volle Wirklichkeit des Lebens und Gottes ausdrücken könne. Wie schon öfter betont: Diese Entdeckung ist überhaupt nicht prinzipiell ehrenrührig für Männer. Sie können ja nicht anders als die Schrift aus ihrem eigenen, durch traditionelle Rollenvorgaben beschränkten Gesichtswinkel lesen. Auch Frauen können nicht aus den ihnen seit Jahrtausenden zugewiesenen Aufgabenfeldern, Vorstellungs- und Wertmustern und Denknischen heraus. Aber die Entdeckung dieser jeweiligen kulturell-kontextualen Begrenztheit ist so schwierig. Jeder, der die Bibel liest oder einen Gedanken über Gott und die Welt denkt, nimmt eigentümlicherweise an, dieser sein Erkenntnishorizont sei der einzig richtige und allgemein verbindliche. In kindlicher Einfalt bewegen wir uns ständig auf der Schiene der ausschließenden Wahrheiten: Was ich sehe, erkenne, denke, glaube, das müssen selbstverständlich die anderen um mich herum auch so sehen, erkennen, denken und glauben. Die männliche Bibelinterpretation wurde seit einigen tausend Jahren darum als die einzig richtige ausgegeben (genau wie in anderen Zusammenhängen die jeweils europäische, deutsche, weiße, amerikanische, bürgerliche, obrigkeitshörige Auslegung). Richtig soll sie sein, weil sie von der angemäßen Autorität der Cheftheologen her sanktioniert wird. Auf der anderen Seite haben Frauen immer schon ihre eigenen theologischen Erkenntnisse gewonnen, doch wurden sie nie oder äußerst selten „kanonisiert“, d.h. als wertvolles Glaubensgut weitergegeben. Katechismen, Lehrmeinungen, dogmatische Handbücher wurden von den leitenden Männern verfaßt. Und nun kommen seit einigen Jahrzehnten

Erhard S. Gerstenberger

Bibelleserinnen und sagen: „Mit Verlaub, wir lesen den Text, den ihr uns erklären wollt, mit anderen Augen und mit einem anderen Resultat.“ Kann denn das angehen? Männliches Selbstverständnis und männliche Weltdeutung geraten ins Wanken.

Ich gebe ein paar kleine Beispiele für augenöffnende Abweichungen von männlicher Bibellektüre und komme dann mehr zum Grundsätzlichen. - Der große Alttestamentler Gerhard von Rad hat in seinem Genesiskommentar bemerkt, was schon Generationen von männlichen Interpreten vor ihm als eiserne Tatsache angesehen hatten, daß nämlich in den „Erzvätergeschichten“ die Verheißungen von Land und Nachkommenschaft meistens an den Familienchef gerichtet sind, und daß darum die Frauen dieser Patriarchen eigentlich nur Statistenrollen inne hätten, folglich in unserer Exegese ignoriert werden könnten. Aus Frauensicht sehen die Dinge wesentlich anders aus. Die Gemahlinnen der Erzpatriarchen Abraham, Isaak und Jakob sind den Erzählungen des 1. Mosebuches zufolge in der Regel sehr eigenständige Figuren, die oft genug das Verheißungsgeschehen aktiv mit bestimmen und ihren Eheherren gegenüber wichtige Positionen einnehmen. Irmtraud Fischer kommt zu dem Schluß, daß schon für die alten Erzähler, und natürlich für heutige selbstbewußte Leserinnen die Erzmütter ganz entscheidend zur Heilsgeschichte beigetragen haben. Die Verheißungen Gottes stehen immer auf beiden Elternteilen. Jahwe agiert mit Frauen und Männern gleichermaßen. Darum ist schon die moderne Benennung „Erzvätergeschichten“ schief, sie zeigt das heute noch andauernde, männliche Vorurteil, Frauen seien im öffentlichen, kirchlichen Leben unbedeutend. Also schlägt sie vor, künftig von Erzelternsgeschichten zu sprechen und die Frauensicht zu respektieren. Offensichtlich entsteht schon aus einer derart simplen, doppelten Wahrnehmung der biblischen Texte die Herausforderung, in unserer Theologie eine integrierende Schau der Dinge zu versuchen.

Weiter: In Hos 11,3-4 war immer schon aufgefallen, daß Jahwe an seinem Sohn Ephraim bildhaft gesprochen Aufgaben übernimmt, wie es sonst eine Mutter tut: „Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme; aber sie merkten's nicht wie ich ihnen half. Ich ließ sie ein menschliches Joch ziehen und in Seilen der Liebe gehen und half ihnen das Joch auf ihrem Nacken tragen und gab ihnen Nahrung.“ So die revidierte Lutherübersetzung von 1964. Frau Schüngel-Straumann, die Kasseler Alttestamentlerin, hat von dem Gedanken her, daß es für

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

einen altorientalischen Ehemann recht ungewöhnlich gewesen sein muß, ein Kleinkind, das noch nicht gehen konnte, zu versorgen - das war offenbar strikte Aufgabe der Frau -, den hebräischen Text genauer angesehen. Indem sie zwei Wörter (*rgl*, v. 3 = „säugen“, anstatt „gehen lehren“ und *ul*, v. 4 = „Säugling“, anstatt „Joch“) anders versteht bekommt sie in den beiden Versen ein einheitliches Gottesbild, nämlich das der stillenden Mutter (keinem männlichen Exegeten ist diese Deutungsmöglichkeit m.W. in mehr als 2000 Jahren Interpretationsgeschichte auch nur von ferne eingefallen): „Dabei war ich es doch, der Efraim gestillt hat, indem ich ihn auf meine Arme nahm. Sie jedoch begriffen nicht, daß ich sie pflegte. Mit menschlichen Seilen zog ich sie, mit Stricken der Liebe. Und ich war für sie wie solche, die einen Säugling an ihren Busen heben, und ich neigte mich zu ihm, um ihm zu essen zu geben.“ (H. Schüngel-Straumann, Gott als Mutter, S. 120). Es erscheint plötzlich eine metaphorische Rede von Gott, die schon im hebräischen Text halb unter männlichen Textverbesserungen verschüttet war, die aber einmal in Israel möglich gewesen sein muß.

Kurz angedeutet sei ein letztes Einzelbeispiel: Die Vorstellungen von Schöpfung aus männlicher und weiblicher Sicht. Um die zutiefst unvorstellbare Weltentstehung annähernd zu begreifen, stehen Männern aus ihrer Lebenserfahrung hauptsächlich handwerkliche Modelle (das Töpfern; Zimmern; Mauern etc), Befruchtung durch Wasser oder Samenflüssigkeit (vgl. Ps 65,10-14) und ein Befehlsszenario („er sprach und es geschah“, vgl. Ps 33,9) zur Verfügung. Alle Möglichkeiten setzen den Menschen als (männlichen) Gestalter der Welt voraus, ein intelligentes, starkes Subjekt, das sich einer andersartigen, fremden Materie bemächtigt und sie formt. Frauen haben ein geschlechtsspezifisches Verständnismodell, zu dem Männer einfach keinen Zugang haben, so sehr sie auch manchmal mit ihren Partnerinnen leiden und sich freuen: die Erfahrung von Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt. Sollte in der Bibel dieser weibliche Zugang zum Schöpfungsglauben überhaupt nie vorhanden gewesen sein? Ps 90,2 jedenfalls benutzt ganz eindeutig die Gebärt-Terminologie für die Schöpfung, nur wird sie in unseren Übersetzungen meist sorgfältig neutralisiert: Die Revidierte Lutherübersetzung verwendet das unanstößige Standardvokabular: „Ehe denn die Berge wurden, und die Erde und die Welt geschaffen wurden ...“. Im Hebräischen aber heißt es: „Bevor die Berge *geboren* (*y/d*, Pual) wurden, und die Erde und der

Erhard S. Gerstenberger

Weltkreis in *Wehen kamen*“ (*xil*, Pilel; vgl. 5. Mose 32,18: von der Zeugung Israels durch Jahwe; Hiob 38,8ff: von der Geburt des Meeres aus dem Erdenstoß; Ps 139,15: von der Erschaffung des Menschen in der Tiefe der Erde; 1. Mose 1,11f.24: die Erde „bringt hervor“ Pflanzen und Tiere usw.). Feministische Exegetinnen weisen mit Recht darauf hin, daß die Gebärvorstellungen im Zusammenhang des Schöpfungsglaubens legitim sind - warum sollten sie auch ausgeschlossen sein? -, daß sie weiblicher Erfahrung entsprechen und nicht einfach zugunsten männlicher Erkenntnisweisen zurückgestellt werden dürfen - wie im Laufe der christlichen Traditionen immer wieder hartnäckig und mit fadenscheinigen Begründungen geschehen.

Wenn also feststeht, daß Frauen, die in einer von der Würde und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen überzeugten Welt ihren gleichberechtigten Platz in der Gesellschaft einnehmen, auch typisch weibliche Gottes- und Welterfahrungen entdecken, dann muß die bisher ausschließlich von Männern vertretene offizielle Theologie von ihrem hohen Roß des Alleinvertretungsanspruches herunter und sich auf weibliche Bibelauslegung und theologische Visionen einlassen - ich denke, zu ihrem eigenen Besten. Denn auch wenn in der feministischen Theologie längst nicht alles überzeugen kann, wenn auch manche ihrer Einsichten sich nicht mit den herrschenden Ansichten vereinbaren lassen, insgesamt ist sie doch eine wunderbare Bereicherung des theologischen Denkens überhaupt. Sie befreit von der traditionellen theologischen Erstarrung, macht neue Sichtweisen möglich. Von den feministisch-theologischen Entwürfen, die ich näher kenne, beeindruckt mich am meisten das, was Sally McFague von der Vanderbilt University in bisher zwei Büchern veröffentlicht hat: „Models of God“ und „The Body of God“. Von der weiblichen Erfahrung von Mutterschaft her denkt sie sich das Verhältnis Gottes zur Welt als ein „organisches“. Gott und Mensch und die Schöpfung und die Menschheit sind nicht einfach dialektisch einander entgegengesetzte Größen, sondern Gott setzt die Welt aus sich heraus, aus seinem eigenen Sein, so wie die Mutter ihr Kind aus sich herauspreßt. Die Welt als integrales Gebilde gewinnt dann ein eigenes Profil, so wie ja auch das Kind zu einer autonomen Person wird. Aber trotz aller Emanzipationen bleibt die Welt sozusagen „Fleisch von Seinem Fleisch“. „Kann auch eine Frau ihr Kind vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen.“ (Jes 49,15). Von dieser

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

die weibliche Körpererfahrung metaphorisch nutzenden Gottes- und Weltvorstellung gewinnen das Drama von Sünde und Erlösung und die notwendige Weltverantwortung (ökologische Theologie!) ganz andere Konturen und Inhalte als das z.B. in der männlich inspirierten Wort-Theologie möglich ist.

3. Wir müssen uns natürlich fragen, was denn das Ergebnis unserer kurzen Erkundung feministischer Bibelinterpretation sein kann. Ich nenne einige Hauptpunkte, die der Diskussion dienen sollen:

3.1 Feministische Theologien (aber auch die Theologien anderer Menschen, besonders von ausgegrenzten Randgruppen und unterdrückten Völkern) machen uns darauf aufmerksam, daß die Zeit der männlichen, bürgerlichen, weißen, westlichen usw. Richtlinienkompetenzen in Sachen Bibellektüre und theologischer Systembildung endgültig vorbei sind. Wir haben uns daran zu gewöhnen, daß Christinnen und Christen nicht unisono ein herrschendes, orthodoxes Bekenntnis hersagen wollen und können, sondern daß sie vielstimmig, je von ihrem eigenen Standort und Erkenntnisstand die großen Taten Gottes rühmen. Theologische Erkenntnisse müssen verschieden sein, die Kriterien für Echtheit und Wahrheit christlicher Glaubensaussagen müssen immer wieder neu gefunden werden. Gott kann „aus diesen Steinen da“ sich Kinder erwecken (Matt 3,9).

3.2 Alle partikularen Theologien dieser Welt tragen etwas an sich vom Glanz der Ewigkeit und der Transzendenz Gottes, die uns an sich in unseren kontextuell begrenzten Verhältnissen unrealisierbar sind. Die geschichtliche und soziale Bedingtheit alles unseres Denkens, Handelns und Redens zwingt uns, aufeinander zu hören und in einem ständigen ökumenischen Gespräch nach den für uns selbst und für die Menschheit richtigen Vorstellungen von Gott und der Welt zu suchen. Keine christliche Gruppierung, und keine Religion überhaupt, darf einen Alleinanspruch auf die Wahrheit behaupten. Auch feministische Bibelinterpretation kann nicht einfach die herkömmlichen Sichtweisen ersetzen. Vielmehr müssen alle verantwortlichen Bibelleserinnen und Bibelleser in einmütiger Unterschiedlichkeit einander die eigene Erkenntnis belassen und nach gemeinsamen Handlungsgrundlagen suchen.

3.3 Die heute geforderte ökumenische Befreiungstheologie wird andererseits nicht alles und jedes, was als christliche Erkenntnis vertreten wird, so stehenlas-

Erhard S. Gerstenberger

sen wie es daherkommt. Vielmehr ist das ökumenische Gespräch auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung und geschwisterlicher Wertschätzung auch ein kontinuierliches Ringen um die bessere oder angemessenere Theologie und Ethik für unsere heutige, dem Untergang nahe Welt. Nichts wäre schlimmer, als die Ausrufung einer allgemeinen Unverbindlichkeit aller Lehren und Anschauungen. Die für uns heute verbindliche Wahrheit kann aber nur in einem ökumenischen Gespräch, das auf die gemeinsame Gegenwart bezogen ist, gefunden werden. Wir bauen alle gemeinsam an einem weltweiten Mosaik, das uns einmal die Konturen des Angesichts Gottes zeigen soll. In unserer kontextuellen Beschränktheit haben wir ganz unvollkommene Ahnungen, wie dieses Bildnis aussehen soll. Dennoch bauen wir an diesem Mosaik, immer im Rundblick auf die anderen, die ihre eigene, ebenfalls undeutliche Vision darstellen wollen. So wächst gemeinsam in der Zeit das Bewußtsein für den Einen, die Eine, das Eine, welche uns in Christus miteinander verbinden.

3.4 Die feministische Bibelinterpretation und die daraus resultierende biblische Theologie ist ein ganz wesentlicher Beitrag zu dem ökumenischen Gottesbild, an dem wir gemeinsam arbeiten. Traditionell männliche Theologie ist hoffnungslos überholt, weil sie von der Vorrangstellung des Mannes aus entwickelt worden ist. Daß der größere Teil der christlichen Gemeinden in aller Welt, nämlich die Frauen, bis vor wenigen Jahren einfach von der theologischen Theoriebildung ausgeschlossen war, bleibt ein Schandfleck auf der männlich dominierten Kirchengemeinschaft. Die Verarmung und Erstarrung der christlichen Kirchentümer ist bis heute mit Händen zu greifen. Wir wünschen uns hoffentlich alle, daß die bisher Ausgeschlossenen, vor allem die schweigende Mehrheit der Frauen, immer kräftiger und nachhaltiger in den traditionellen Gemeinden, Seminaren, Fakultäten und wo immer sonst Theologie getrieben wird, zu Wort kommen.

Kann / darf man die Bibel feministisch lesen?

BIBLIOGRAPHIE

Elisabeth Badinter, Ich bin Du, München: Becksche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 1988; - **Angela Bauer**, Gender in the Book of Jeremiah, Frankfurt: Peter Lang, 1999; - **Simone de Beauvoir**, Das andere Geschlecht, Hamburg: Rowohlt, 1951; - **Athalya Brenner, Carole Fontaine**, Wisdom and Psalms, Sheffield: Academic Press, 1998; - **Irmtraud Fischer**, Die Erzeltern Israels, BZAW 222, Berlin: de Gruyter Verlag, 1994; - **dieselbe**, Gottestreiterinnen, Stuttgart: Kohlhammer, 1995; - **Erhard S. Gerstenberger**, Jahwe - ein patriarchaler Gott? Stuttgart: Kohlhammer, 1988; **derselbe**, Das dritte Buch Mose, Leviticus, ATD 6, Göttingen: Vandenhoeck 1993; - **Hedwig Jahnou** u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart: Kohlhammer 1994; - **Othmar Keel** und **Christoph Uehlinger**, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Freiburg: Herder, 3. Aufl. 1995; - **Sallie McFague**, Models of God, Philadelphia: Fortress Press, 1987; - **dieselbe**, The Body of God, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993; - **Carol Meyers**, Discovering Eve, Oxford: University Press, 1988; **Heidi Rosenstock** und **Hanne Köhler** (Hg.innen), Du Gott, Freundin der Menschen, Stuttgart: Kreuz Verlag 1991; - **Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker**, Feministische Exegese, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; - **Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker**, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 2. Aufl. 1999; **Silvia Schroer**, In Israel gab es Bilder, OBO 74, Fribourg und Göttingen: Universitätsverlag und Vandenhoeck, 1987; - **Helen Schüngel-Straumann**, Die Frau am Anfang, Münster: LIT-Verlag, 2. Aufl. 1997. - **dieselbe**, Gott als Mutter in Hosea 11, Theologische Quartalsschrift 166, 1986, 119 - 134.

Pluralism in Theology? An Old Testament Inquiry
Part I - Sojourners We Are: Social Rootings of Biblical
Witnesses

In: *Scriptura*, 88, 2005, 64-72

Scriptura 88 (2005), pp. 64-72

**PLURALISM IN THEOLOGY?
AN OLD TESTAMENT INQUIRY¹
PART I**

***SOJOURNERS WE ARE:*
SOCIAL ROOTINGS OF BIBLICAL WITNESSES**

Erhard S Gerstenberger

Department of Old and New Testament

Stellenbosch University

Abstract

One of the most serious errors theologians make, at least in the Western hemisphere, has been to see themselves as having the absolute truth, so that all other theological positions become error. This arrogant certitude has a long history. It can be found in some biblical writings, and even in some ancient Near Eastern documents written long before Israel came into being. Circumstances and realities, however, do not support those lofty claims. We live in a transient world: Our bodies, minds and capacities are not of the eternal fibre we wish they were. Even if divine actions and words descended into our time and space they would become stale and decay, like the manna of Ex 16, as we attempted to conserve, formalize, and manipulate them. Theology is essentially a thoroughly transient science; God-talk is a precarious affair: The words cannot be fixed but must constantly be renewed. To ears attuned to Western theological attitudes, Biblical witnesses do not point to enduring stability and unchangeable validity: They teach the transience, contextuality, and pluralism of human theological insights.

This article (together with Part II that will follow later) presents a brief survey of concurrent as well as successive models of faith in the Hebrew Scriptures. These paradigms are tied to clearly recognizable social organizations.

Key Concepts: Old Testament theology, Israelite society, models of faith

Introduction

One of the most serious errors theologians make, at least in the Western hemisphere, is to see themselves as having the absolute truth, so that all other theological positions become error. This arrogant certitude has a long history. It can be found in some biblical writings,² and even in some ancient Near Eastern documents written long before Israel came into being.³ It seems to correspond to an indomitable desire of the human mind to be perfect, to

¹ The following article was first delivered as a paper in November 2003 as the Henry Gustafson Lectures at United Seminary of the Twin Cities, New Brighton, MN; in Aug. 2004 the substance of the matter was treated in a postgraduate course of the Theological Faculty of Stellenbosch University, South Africa; cf. also my book on "Theologies in the Old Testament", cited below in note 4.

² Cf. John J Collins, "The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", JBL 122 (2003) 3-21.

³ Mesopotamian rulers of the 3rd millenniums already legitimate their claims for overlordship by denouncing their opponents as unrighteous and treachery potentates, cf. ES Gerstenberger, "World Dominion" in Yahweh Kingship Psalms: Down to the Roots of Globalizing Concepts and Strategies", HBT 23 (2001) 192-210.

be like God, to act like God, to transcend the limits of transience and relativity. In fact, much of theological reasoning and confessional boldness gives the impression that theologians are majority shareholders of the divine estates, or private secretaries in the heavenly palaces, or butlers in the royal household who devote themselves selflessly to their royal duties.

Circumstances and realities, however, do not support these lofty claims. We live in a transient world: Our bodies, minds and capacities are not of the eternal fibre we wish they were. Even if divine actions and words descended into our time and space they would become stale and decay, like the manna of Ex 16, as we attempted to conserve, formalize, and manipulate them. Theology is essentially a thoroughly transient science; God-talk is a precarious affair: The words cannot be fixed but must constantly be renewed. Leaving aside idealistic patterns of thinking, that is, our customary division between transcendence and immanence, we come to the same conclusions when arguing within other philosophical systems. There is no tangible eternal world within our reach, nor any unalterable meaning. We are constantly involved in the search for fundamentals, but we never capture them. This is what my experience as a pastor and teacher of the Bible has shown me. The presence of God, of healing, goodness and salvation are real in faith and hope, but elusive as far as our temporary structures and realities are concerned. Theology is located within the parameters of transience and relativity. It is, in essence, nothing but a faltering attempt to point towards the depth and immutability, which we surmise, but are unable to grasp. To ears attuned to Western theological attitudes, Biblical witnesses do not point to enduring stability and unchangeable validity: They teach the transience, contextuality, and pluralism of human theological insights.

A brief survey of concurrent as well as successive models of faith in the Hebrew Scriptures follows. To some extent these paradigms are tied to clearly recognizable social organizations.⁴

1. Family and Clan-religion

For endless millenniums human beings lived solely in small wandering bands, gathering foodstuffs, hunting game, moving on, when resources failed. The experience of these immense periods of life in primary or kinship-groups is deeply entrenched in collective memory, perhaps even fixed in genetic structures. Until the dawn of recent history – about ten thousand years ago – social organizations were limited to archaic and archetypical bands of humans, numbering perhaps 20 or 30 individuals and forming a tightly-knit, interdependent social unit. The survival of all could be achieved only by favourable living conditions, and – most of all – by close cooperation and solidarity among the members of the group. Isolation from the band was dangerous. A bronze-age man found recently in the Alps (we call him “Össi”) had the point of an arrow in his body. He seems to have been isolated from his group and hunted down by his enemies. Lack of resources or internal rivalry would split bands, as we see in the story of Lot and Abraham (Gen 13:1-12). The age-old mentality of small-group life has influenced human thinking up or down to our own times, although family structures have changed radically as a result of industrial ways of production. Even today, modern ideas of exclusively individual happiness compete with a primeval longing for human warmth in a closed group situation.

⁴ My study: “Theologies in the Old Testament” (translated by John Bowden from the original German: “Theologien im Alten Testament”, Stuttgart: Kohlhammer 2001) Minneapolis: Fortress Press, 2002 gives more details on the social rootings of faith in Ancient Israel.

Given these circumstances it is small wonder, indeed, that the original living conditions shaped, to a large extent, not only mental frames and worldviews of emerging humankind, but also its religious beliefs. The Bible's sober acknowledgement of this fact is astonishing. The oldest stories about the wandering fathers and mothers in faith tell about specific religious experiences and theological conceptions, which cannot easily be compared with later encounters of Yahweh, the terrifying Mountain God. In fact, the book of Joshua flatly states at one point, "Long ago your ancestors ... lived beyond the Euphrates and served other gods" (Josh 24:2). Jacob does away with the "alien Gods" (Gen 35:2) and Moses according to tradition fully recognizes that the divine name he is encountering is a totally new and unheard of one (Ex 3:14; 6:3). Thus, the Hebrew heritage has faithfully preserved millenary memories of fundamental shifts in God-experience and God-talk, linked to different forms of social organization.

What then was the essence of family and clan-religion in the old times? How does this basic experience of the Divine within intimate circles of human life linger on in subsequent history of faith? The kinship band of old was the fundamental group of survival; we find their predecessors in the animal kingdom. It was at the same time the group that worked, played, believed, rejoiced, and mourned together. Since it included members of both sexes and different ages as well as physical and mental capacities, it strictly divided all essential chores among each other. The group – in order to maintain its strength – also took care of the sick, handicapped, young, and frail. It could survive only in close collaboration and firm solidarity. A firm network of customs and social roles ensured the coherence of the group. Division of labour principally along gender lines was an important part of this.⁵ Religion perfectly adapted itself to this context.⁶ The deity of the small group was like a family-patriarch or matriarch. He or she belonged to the group. It is very likely that in the remote past ancestor worship played an important role at this level of social organization. What is called in modern research a "personal God" was in ancient reality the leading, more than human, power to guarantee the security of the familial group and give guidance to it. Just as theology is always situated within the boundaries of given human entities – a child's fantasy potentially moulds godly images as profoundly as a dictator's does – so small group living conditions all along have shaped the conceptions of the Divine. Or vice versa: The absolute manifests itself on different levels of human existence; family horizons receive the Unspeakable in the form of a more or less benign patriarchal or matriarchal authority. In essence: In the realm of small group theology God is the provider of food, and housing, and progeny; the healer of sickness and protector against all evils. As Jacob puts it in his famous contract with a still unknown Deity near Bethel:

If God will be with me, and will keep me in this way that I go, and will give me bread to eat and clothing to wear, so that I come again to my father's house in peace, then Yahweh shall be my God. (Gen 28:20-21).

In a very down-to-earth way the ancient family lived face to face with its superior chief. The relationship was personal throughout, there was no great concern for heaven and earth, humanity at large, statehood or international affairs. It seems to me, bearing in mind that

⁵ Besides a good number of sociological studies about gender divisions the best treatise of the subject in the Old Testament field is that of Carol Meyers, "Discovering Eve", Oxford: University Press 1988.

⁶ Albrecht Alt was the first to notice the particular character of family religion in the Hebrew Scriptures: idem, "The God of the Fathers" (1929), in: *Essays on Old Testament History*, translated by RA Wilson, Garden City, NY: Doubleday 1967, 1-100. A recent extensive study is that of Karel van der Toorn, "Family Religion in Babylonia, Syria and Israel", Leiden: Brill 1996. Cf. also Erhard S Gerstenberger, "Yahweh the Patriarch", translated by Frederick J Gaiser, Minneapolis: Fortress Press 1996.

kinship groups have been the most fundamental human clusters of unfathomable duration that the experiences with divinity in this very realm are still at the centre of our present day theology. We cannot do without the personal God, vigilant on our behalf, disposed to save us from dangers and provide sustenance. This statement is not borne out of a small-group romanticism and concomitant distrust of larger social structures, but it simply arises from the age-old preponderance of familial ties in human history. Thus, we may say, theology came into being with the problems and achievements of intimate communion within the nuclei of human society.

Ideally one should view the cultic and ethical consequences of familial experiences of the divine in some detail. However, because of the limitations of space only a brief sketch is given of what we can discern in matters of family observances and norms. The Hebrew Scriptures again are quite lucid on both issues, although they do not provide scholarly reflections or treatises. As can be deduced clearly from the occurrence of *בית אלהים* ("house-gods") in a few passages, notably in Gen 31:30-35; 1 Sam 19:13; Judg 17:3-5 cf. Exod 21:5-6, the protective family deity existed in many ancient Israelite homes. Quite probably these literary vestiges have to be seen in conjunction with the large number of clay-figurines of mostly nude female deities and small incense altars found in ancient Israelite cities. Taken together, they seem to indicate that family religion in Israel (corroborated by similar observations in other ancient Near Eastern cultures) had been practised for a long time before tribal and state organisations were established. Later house cults existed side by side with superior cult arrangements until they finally – probably only in exilic-postexilic times – were banned under the new exclusive veneration of Yahweh. If we accept this, we can go on to surmise that women in Ancient Israel did have a particular affinity with the deities of the kinship group. It is quite likely that they were responsible for cultic affairs in their small social units. Males, according to widely spread divisions of labour, were outdoor hunters, shepherds, guardians of property. Their original religious duties possibly included yearly pilgrimages to a regional sanctuary, as we witness in the case of Elkana (1 Sam 1). But regular house-cults before a little shrine or figurine may have been the responsibility of the principal wife in each home. Further evidence for home-bound sacred rites may be found in the psalms of individual complaint and thanksgiving.⁷

Ethical orientation in family groups was of supreme importance. Only if properly educated, could the individual members become a loyal and useful part of the surviving group. Yet, we do not know the precise nature of and working mechanisms of this ethical orientation. All of the norms preserved in the Hebrew writings are of later origin, presupposing, as it were, communities of larger dimension than the family. Most of the old family-ethos probably was a configuration of behaviour, best described as unconditional solidarity. The members of each group had to assist each other in a special, prioritizing way which is still evident even in our own crumbled, atomized family structures. Each member of the familial group had to commit him or herself fully to the common good. And each member could in turn count on the other members of the family for help in every critical situation. Brothers would together face any external enemies (Gen 34; Ps 127:5). Sisters, although at times in bitter competition, might take a stand against their own father, while defending their husbands (Gen 31:14-16). Blood revenge is a natural outcome of this absolute priority of one's own family bonds. Sexual taboos certainly were kept within household groups (cf. Lev 18:6-18),⁸ and the authority of father and mother seems to have

⁷ Cf. Erhard S Gerstenberger, "Psalms (FOTL XIV and XV)", 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans 1988 and 2001.

⁸ Cf. Erhard S Gerstenberger, "Leviticus. A Commentary" (Old Testament Library), Louisville: Westminster John Knox Press 1996, 245-254.

been a pillar of family unity. In short, all the members ideally formed a tight and unified body. Caring for one another, sharing resources and defending common interests were the mores of the intimate group, which were taught by the older persons to all those who grew up in the family or who were incorporated into it. Needless to say, such special solidarity certainly was sanctioned by the Deity. Family loyalty was a sacred duty; David used it as an excuse to disobey his royal master Saul (1 Sam 20:5-6.28-29), just as the Navajo worker in a sawmill had to take part in a "sing", a shamanistic healing ritual, of his clan.⁹

2. Faith in Village and Town Populations

Sedentary life in larger communities was quite different from existence in small primary kinship bands. Any communitarian social organisation transcended familial horizons. In this case, several or many kinship groups lived together in a settlement. They continued to do their work as farmers on nearby fields and pastures. But they made common cause, seeking protection from marauding elements, be it in a walled or unwalled neighbourhood. The precondition of this kind of development was the invention of farming techniques. The transition from hunting and gathering to an agrarian subsistence economy is in itself an important step in human civilization. In the ancient Near East it happened as far back as the 7th and 6th millenniums BC. But settling down to sedentary farming had to be re-invented ever so often in that region, as ethnic or social groups at one point or another turned back to nomadic ways or else immigrated from outside the region.¹⁰ Whenever such nomads or semi-nomads tried to settle down again, the conflict with old city populations was unavoidable. The ancient Israelites who arrived in Canaan, were already farmers and used to community life. They spread over the hill country of today's Palestine and for the most part organized themselves in rather modestly sized villages and towns. Family structures were vital in this ancient society. In this ancient society, collateral communitarian forms of organisation, however, complemented and superseded the older parameters.

Let us try briefly to imagine the particularities of living together in a larger than family grouping. Neighbours were not related by blood. What they shared were common interests and threats and dangers. The group had to defend itself against enemies, and, perhaps more importantly, organize an orderly as well as fruitful coexistence among the different social sub-units. Furthermore, any conglomerate of more than family size leads to intellectual, technical, religious activities in accordance with common needs and expectations. Settlements, in short, created a new and different climate of living together.

For our purposes it is crucial to recognize the new theological dimensions within communities of about 100 to 500, in some cases up to 2000 inhabitants, as we see them in ancient Palestinian villages and towns.¹¹ The struggle for survival still involved family labour and religion. But shared seasonal problems with rain, winds, heat had opened the spiritual eyes of the people and they stood in awe before divine powers inherent in nature. The need to seek justice in conflicting familial interests or in case of serious transgressions against life and property of one's neighbour called for a supervising and authoritative deity.

⁹ I am referring here to information given to me while working with the Presbyterian Mission at Fort Defiance, Arizona in 1960.

¹⁰ Norman Gottwald, "The Tribes of Israel", New York: Orbis 1979 makes the early Israelites a conglomerate of nomadic elements (the Moses group) and run-away Canaanite citizens.

¹¹ Archaeology has contributed much knowledge about Israelite settlements and ways of life, cf. I. Finkelstein, "The Archaeology of the Israelite Settlement", Jerusalem: Israel Exploration Society 1988; H. Weippert, "Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie, Vorderasien II/1", München: CH Beck 1988; Michael Avi-Yonah *et al* (eds.), "Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land", 4 vols., London: Oxford Univ. Press 1975-1978.

Thus new theological concepts came into being in the communitarian structures. The local deities were different from the familial protective Gods. They took care of the needs and desires, anxieties and joys of a more sizable association of human beings. Or, to spell it out from our perspective: The one and absolute God revealed him or herself to citizens as the patron of community life who sanctioned civil order, provided moisture, pasture and abundant harvests, warded off enemies etc.

It is quite impressive to see how the Hebrew Scriptures acknowledge and sometimes idealize this stage of religious affairs. Some historical accounts freely tell about the fact, verifiable by archaeologists, that each settlement had a very simple, archaic open air sanctuary, where people got together for sacrifice and feasting. Samuel in one account presided over the yearly event (1 Sam 9:11-14). Some towns may have owned small temple buildings, like Shilo, Nob, Arad (1 Sam 1-2; 21:1-10),¹² but these solid buildings and institutions seem to have exercised more than local functions. Be it as it may, the sanctuaries of old throughout Israelite territory – condemned and banned by later theological thinkers – were vital for ancient Israelite communitarian life, and they existed until at least the end of the Judaeian monarchy. Only exilic and postexilic developments made them obsolete; they were prohibited by deuteronomic law (Deut 12). The neighbourhood God constituted a new and specific type of deity and religious faith. He or she had nothing to do with tribal or state Gods, nor with the protective power of the family.

From our vantage point we observe, then, a very colourful cultic life in Israelite villages and towns during the monarchic period. “On every high hill and under every green tree”, as Jer 2:20 vehemently laments, villagers would venerate a variety of other Deities than Yahweh. Internal relations between families and people had to be regulated by custom and institutions like the council of elders. Chiefs of families would constitute a governing body for each settlement – a very ancient and fairly democratic arrangement in the Near East.¹³ The book of Ruth, likely composed in the 4th century B.C., refers to the jurisdiction of city elders (Ruth 4:1-11).¹⁴ The prophet Ezekiel quite naturally deals with elders of townships even in the Diaspora (Ez 14:1; 20:1-3). The communitarian way of life, especially in emerging capitals, stimulated the collection and discussion of ethical traditions. It was among citizens that codes of behaviour like the original “Book of Alliance” in Ex 21:1-23:19 were brought together. In addition, the process of socialization of young people was formalized above the level of individual families. We find in the Hebrew Scriptures a variety of ethical norms, mostly fashioned as negative counsels or “prohibitives”: “You shall not murder. You shall not commit adultery. You shall not steal” (Exod 20:13-15). These early catalogues of socially destructive acts seem to be there to protect community structures and individuals. Counsels of wisdom exercised milder pressures to keep up good, established order (cf. Prov). To sum up: In the history of humankind settled agrarian societies posed a serious challenge to the art and capability of social organisation beyond family and kinship ties. Theological concepts accompanied the transition to a different social structure. The ancient Near East went through a change to agrarian settlement starting probably as early as the tenth millennium BC. Israel’s tradition much later, that is, sometime during the first half of the first millennium BC, reflects an analogous movement

¹² Arad’s temple is known only by archaeological discovery, cf. Volkmar Fritz, “Tempel und Zeit” (WMANT 47) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977, 41-75; Wolfgang Zwickel, “Der Tempelkult in Kanaan und Israel” (FAT 10) Tübingen: Mohr 1994.

¹³ M van de Mieroop, “The Ancient Mesopotamian City”, Oxford: University Press 1997; C Schäfer-Lichtenberger, “Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament” (BZAW 156) Berlin: de Gruyter 1983.

¹⁴ Cf. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT) Freiburg: Herder 2001, 231-234.

from family to community religion. Exclusive faith in Yahweh had not yet appeared on the scene.

3. Tribal and State Societies

Tribal and state-organisations were clearly distinct social structures with all their consequences for theological concepts and cultic ritual. Biblical witnesses are very aware of this fact; transition from tribal leadership to monarchy is recorded to have caused a good deal of conflict in ancient Israel (cf. Judg 9; 1 Sam 8). Nevertheless, these two forms of government had some elements in common. At this point, I want to emphasise features shared with family and village religion, but also highlight one particularity for each of these larger societal patterns.

Both tribe and state by far exceeded families, clans, and settled neighbourhoods in the number of individuals involved. While we may consider 10 to 20 people as a normal measure for a household, and 200 to 500 habitants as a medium figure for Israelite villages and townships, tribes and states – small as they may have been – were normally counted in thousands of heads. That means that in sheer size those larger social aggregates had outgrown the bounds within which all members may have a personal relationship which each other. During pre-historic millenniums human beings had become accustomed to living in intimate kinship groups. There had been plenty of time to internalize the rules of solidarity of family existence. After beginning to settle down and forming communities, people had to learn new ways of social togetherness, and they had only a few millenniums to do so, before larger conglomerations, tribes and states were established. These challenged human intellect and faith once more, because new rules of social conduct had to be invented and designed. Let us extend our vision of developing civilizations to our own time: As soon as larger societies came up in human history, let us use the example of the 4th millennium B.C., an indomitable compulsion arose to unite the whole earth under one rule. In our time, globalization has followed all too quickly upon the creation of states. And since there has been very little time, in comparison to the original ways of life in kinship bands, to create new codes of behaviour was extremely short, we lag behind in giving a good order to all the communities at large, including a freshly, over-globalized humanity. In consequence, people are still unsophisticated in their relationships with foreigners and strangers beyond tribal, national, cultural, and religious lines.

Larger societies than family and neighbourhood groups are essentially anonymous in character. They cannot be otherwise. Nobody is able to keep up personal communication with more than a hundred or at the utmost two hundred persons. Therefore large groups have to build up “artificial” or “secondary” relational ties, networks of communion, systems of mutual acceptance, rights, and duties. Every effort in this direction in ancient times was accompanied by religious overtones. Just as small groups and neighbourhoods responded to the presence of the Divine by creating respective cults and theological concepts, larger societies would react to manifest superior powers in their own way. At stake were, both in tribal and state organisations, the common interests of all the sub-groupings and individuals combined. Their common grounds, be they economic, political, cultural in nature, called for divine protection and guidance. As always in human experience, “lower” interests entered into conflict with those “higher” ones. But as long as the broader horizon also promised some benefit to particular ambitions larger social entities prevailed. God, in order to take account of the needs and aspirations of an anonymous society became a more distant and more powerful authority, not so easily approached by insignificant individuals.

At this point we need to list the specific profiles of tribal and state religions. Tribes, in ancient and modern times, were but loose alliances of clans, usually for the purpose of self-defence. In the ancient Near Eastern context they had and still have martial features, comparable to North American Indian associations in the 19th century. It is only here that we meet, in the history of ancient Israelite religion, the new deity Yahweh, formerly unknown to the wandering fathers. Yahweh was a lone mountain and tribal deity in the southern/south-eastern deserts. Israel adopted him as a chieftain of war against hostile tribes, city-states or imperial armies (cf. Judg 5:2-5; Exod 15:21). His symbolic seat was the ark carried into battle (Num 10:35-36; 1 Sam 4:1-11). He demanded total dedication and enthusiastic engagement until death (Num 6:1-8; Judg 16:23-30). Yahweh was very probably venerated in the war rituals preceding and following the call for holy campaigns (Judg 19:29-30; 20:1-3.26-28; 1 Sam 11:4-8). His character as God of (mostly defensive) wars comes out clearly in Hebrew theological conventions, although tradition has worked and reworked them over the centuries.

Monarchy is at the same time a continuation of tribal constitutions and a deep break with them. The struggles to introduce a kingdom in Israel reverberate in the Scriptures, and they carry highly theological emphases. The Bible does not hide the fact that change to monarchical structures in reality meant a change in faith (cf. Judg 9; 1 Sam 8:4-22). The theological formula for this shift is reflected in a Yahweh-speech to Samuel: "They have not rejected you but they have rejected me from being king over them" (1 Sam 8:7). In fact, the monarchic constitution of old (and well into modern times!) was such, that the authority of God was channelled exclusively through the royal office. The high point of royalist theology in Hebrew writings can be found in 2 Sam 7, with its divine promise: "Your house and your kingdom shall be made sure forever before me; your throne shall be established forever." (v. 16). As the context shows, the temple is incorporated into the royal administration as a warrant of God's presence (v. 13), religion turns to be a state affair. The monarch himself inevitably becomes the representative of God on earth, as some royal psalms suggest (cf. Ps 2; 45; 110). We do not know very much about the cultic realization of these theological concepts in Israel. But we may surmise that the Judean king always played an important role in temple affairs. After all, the priests did function as his servants, and later depictions still show the royal figure concluding alliances between God and himself on behalf of the people (cf. 2 Kings 11:4-14 – Joas) or acting as the main liturgist in a worship service (1 Kings 8 – Salomo) or arranging meticulously the priestly and levitical offices (1 Chron 16; 23-26 – David). In the ethical realm we recognize tendencies in some Hebrew Writings to add loyalty to the Davidic dynasty to the array of religious duties. This is a logical consequence of state religion: Whoever dares to doubt the wisdom of royal decisions or even thinks of impairing the divinely authorized figure commits a transgression against God. After all, the king is the Messiah, Yahweh's sanctioned vice-regent (cf. 1 Sam 24:7; 2 Sam 16:5-14; 1 Kings 2:36-46).

From the scant authentic evidence we have in the prophetic writings (the largest parts of which were composed and edited only in the exilic-post-exilic period) we conclude that northern and southern monarchs met a considerable amount of religiously motivated opposition. Men and women of God spoke out against the ruling class, either on behalf of impoverished parts of the rural population and/or against illicit cult practices of nobles and burghers. We cannot presuppose, according to our evaluation of religious developments in Israel, that Yahwistic faith had already gained full dominance over all layers of society during the monarchy. Therefore, prophetic preaching probably focused on king, court, and upper classes. The God proclaimed was the God of justice as perceived in village, town, and possibly tribe and (ancient Near Eastern) states. This deity resented the royal arrogance

of power; he or she did not support dynastic interests but instead took sides with the subjects. A very drastic manifestation of disdain over against haughty rulers and sympathy with plain folks is the famous parable of Jotham (Judg 9:7-14). The most respected and useful trees decline any offer to assume “kingship” over other trees, because they do not want to lose their roots, stop giving their produce to mankind, and “sway over” their counterparts. This also means to say, that the ancient opposition against royal exercise of power contained elements of an early design of democracy. The people, probably represented by clanish and tribal chieftains, constituted the support group of authentic prophets during the monarchies in Israel. And they spoke either in the name of local deities or by commission of Yahweh, the tribal and state deity of the time.

4. Modern Perspectives

How can we evaluate the results of this initial sweeping survey? There is ample evidence in the Hebrew Scriptures that Israelite religion was never a homogeneous unit, but differentiated according to social configurations. Family, village, tribe and state had their specific ways of theologically conceptualizing the Divine. Diverse manifestations of God existed side by side, in conflict or in succession to each other, depending on the social structures of society. There was peaceful coexistence of some forms of faith until the end of the monarchy. Each Israelite might adhere to a protective deity at home, a goddess of fertility at a local sanctuary, the tribal Supreme Warrior in his region and finally, a state deity of monarchic attire supplanting the tribal outlook.

I fully realize that this analysis is a modern scholarly, and largely sociological one which is not completely congruent with ancient views or analyses. Yet, we are bound to use our own means of looking at the world, not those of our ancient ancestors. They, in turn, not always but quite often divided the world in two neatly separated compartments, the human and the divine. God would intervene from the outside, humans would react to him or her. The divine world, however, to them seemed open and perspicuous, governing and permeating earthly conditions, although they prudently refrained from indiscrete depictions of God. In consequence, they easily could make God, by the mouth of human speakers or any other means, reveal him or herself to humans. We are more cautious, I hope, in doing theology from “the other side”. We are more conscious of the human conditioning of all our insights and experiences. Therefore we, too, may speak of God, the absolute one (without understanding fully, what that means!), to whom humans are responding by their theological discourse. However, we really have to focus, in scholarly arguments, on the shape and contents of our response. For them we are fully responsible, but not for the eternal truth, the divine presence, which we are trying to react to.

If this is the case, it is our right and responsibility to recognize the various shapes of theology in the Scriptures, in their tensions and beautiful richness. We are not entitled to flatten out these diversities, simply alleging the Oneness of the Absolute. In a second step we must go on to analyze our own present day realities in order to discover the affinities with Biblical witnesses. And they are waiting to be detected: Life in families, small and intimate groups, larger associations and huge, anonymous societies and organisations still continues today. We shall discover how many correspondences there are, and at the same time how different modern social and cultural conditions are from those prevalent in antiquity. Then, and only after this tedious journey back and forth to the ancient models of faith, do we have the right to construct our own theological concepts, in the face of the one God in and for one World.

Pluralism in Theology? An Old Testament Inquiry
Part II - That All May Become One: Global
Responsibility in Christian Thinking

In: *Scriptura*, 88, 2005, 73-84

Scriptura 88 (2005), pp. 73-84

**PLURALISM IN THEOLOGY?
AN OLD TESTAMENT INQUIRY¹
PART II
THAT ALL MAY BECOME ONE:
GLOBAL RESPONSIBILITY IN CHRISTIAN THINKING**

Erhard S Gerstenberger

Department of Old and New Testament

Stellenbosch University

Abstract

One of the most serious errors theologians make, at least in the Western hemisphere, is to see themselves as having the absolute truth, so that all other theological positions become error. This arrogant certitude has a long history. It can be found in some biblical writings, and even in some ancient Near Eastern documents written long before Israel came into being. Circumstances and realities, however, do not support those lofty claims. We live in a transient world: Our bodies, minds and capacities are not of the eternal fibre we wish they were. Even if divine actions and words descended into our time and space they would become stale and decay, like the manna of Ex 16, as we attempted to conserve, formalize, and manipulate them. Theology is essentially a thoroughly transient science; God-talk is a precarious affair: The words cannot be fixed but must constantly be renewed. To ears attuned to Western theological attitudes, Biblical witnesses do not point to enduring stability and unchangeable validity: They teach the transience, contextuality, and pluralism of human theological insights.

This article is a follow-up of a previous study (Part I) which presented a brief survey of concurrent as well as successive models of faith in the Hebrew Scriptures.

Key Concepts: Old Testament theology, ethics, modern interpretation

1. Exilic and Post-exilic Communities and their Global Faith

The 6th century BC was a great turning point in Israel's religious history. Mental and spiritual horizons changed fundamentally among those people as we able to see in their written heritage. The reasons for such dramatic theological leaps, as far as our knowledge is concerned, are plainly historical, social, and cultural. But there may be more to this phenomenon: Karl Jaspers, e.g. considered this century an "axis"² of human spiritual history,

¹ This article was first delivered as a paper in November 2003 as the Henry Gustafson Lectures at United Seminary of the Twin Cities, New Brighton, MN; in August 2004 the substance of the matter was treated in a postgraduate course of the Theological Faculty of Stellenbosch University, South Africa; cf. also my book on "Theologies in the Old Testament", cited below in note 4.

² Jaspers talked about "Achsenzeit" (axis of history) e.g. in his book "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", München: Piper Verlag 1979.

because it was not only in Israel that a new faith emerged, but also in Persia and in India, with the towering figures of Zoroaster and Buddha entering the stage of the world. We could say: The one and eternal Deity made itself felt in various cultures and humans reacting to the overtures within respective cultural, social and historical contexts. Be that as it may, Israel experienced an unprecedented upheaval by suffering defeat and then exile to Babylonia in the first two decades of the 6th century BC. With their national identities (monarchy; state religion) gone or severely damaged the people of Yahweh had to reorganize themselves within their home territory as well as in diaspora situations. Those who hoped for a restitution of national autonomy among the survivors were soon frustrated (cf. Hag 2:20-23; Ezek 34:23-24 etc.). The other Judean people formed a new kind of religious, confessional community, the ancestors of Christian parishes. They no longer adhered to monarchic or state ideologies, but drew on family and village traditions to constitute religious bodies into which individual confession to the living God became the entree, regardless (in theory) of ethnic background. At the same time, personal faith, built on traditional values, began to take on universal dimensions, from the World's Creation to the World's Demise, geographically transcending national and cultural borderlines. The new congregational organisation among adherents of Yahweh sprang up between Babylonia and Egypt and soon won its universal centre in Jerusalem. In its wake new concepts of God, and a new faith and ethos were born.

We need to consider three centuries, from the 6th to the 4th century, as decisive in this innovative process of reconstruction and renewal. Unfortunately, our knowledge about this period of Biblical faith is quite limited. The historical events have been particularly scantily documented. On the other hand, about 80%-90% of Biblical writing either originated in this period or was thoroughly reworked and re-edited at that time. So we need to consult the Scriptures in our quest for social and theological information. Archaeology as well as analogies from contemporary ancient Near Eastern sources provides some help.³

We know something about the living conditions of the people of Judah, the exiles in Babylonia, and the Jewish mercenaries and possibly colonists in Egypt or we can deduce them from archaeological data, including some of the archives from Babylonia and Elephantine (Egypt), or from literary allusions. While there were indeed places and periods of prosperity, as a rule the economic situation was probably bleak for the minority groups in world empires, which used to exploit their conquered provinces relentlessly. Neh 5 gives us an example of the suffering of ordinary farmers on account of some of the rich families who collaborated with the occupation forces. This general situation of dependence is also lamented in the penitential prayer of Neh 9:

Here we are, slaves to this day – slaves in the land that you gave to our ancestors to enjoy its fruit and its good gifts. Its rich yield goes to the kings whom you have set over us because of our sins; they have power also over our bodies and over our livestock at their pleasure, and we are in great distress (Neh 9:36-37).

But notwithstanding this dire situation, or ironically because of it, the Judean communities rallied around their old elites, priests, Levites, scribes, sages, ritualists, and spiritual lay-leaders, and around the old traditions of Abraham and the arch-parents, Moses and the exodus from Egypt, Aaron the prime priest, Joshua, the conqueror of the promised land,

³ Cf. J.L. Berquist, "Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach", Minneapolis: Fortress 1995; R.P. Carroll, "Exile, Restoration and Colony: Judah in the Persian Empire", in: L.G. Perdue (ed.), "The Blackwell Companion to the Hebrew Bible", Oxford: Blackwells 2001, 102-116. My book on "Israel under Persian Rule" will shortly be forthcoming in a German edition as vol. 8 of "Biblische Enzyklopädie", ed. by Walter Dietrich, at Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

and prophetic figures from Hosea to Jeremiah. They set up places of worship and care for the poor, spiritual instruction and courts of justice, seasonal feasts and pilgrimages to Jerusalem, rules of personal behaviour and religious duties for males and females. The amazing creative power of this new beginning reached a peak with the learned and pious assemblage of Holy Scriptures.⁴ The Torah was and is an astounding mosaic of precepts, narrations, poems, and sermons in vogue at that time among Israelite communities. Ezra symbolizes the scribe, sage and priest dedicated to cultivate this written tradition. The words of the scrolls, under the formal custody of the congregation (Neh 8:1), soon received cultic veneration: People prostrated themselves and worshipped Yahweh after the public reading (Neh 8:6). A sermon-like interpretation of the Hebrew words, probably in contemporary Aramaic, completes the kerygmatic part of the service (Neh 8:8). The books of the Torah became the central piece of Jewish identity; it did contain the full, exhaustive revelation of Yahweh for his elected people, first communicated to Moses on Mount Sinai, but transmitted through the generations as well as preached by a whole string of prophets until Ezra. Here it was, Torah, the living will of God to guide His communities forever.

The Torah of Yahweh is perfect, / reviving the soul;
 the decrees of Yahweh are sure, / making wise the simple;
 the precepts of Yahweh are right, / rejoicing the heart;
 the commandment of Yahweh is clear, / enlightening the eyes;
 the fear of Yahweh is pure, / enduring forever;
 the ordinances of Yahweh are true / and righteous altogether.
 More to be desired are they than gold, even much fine gold;
 sweeter also than honey, and drippings of the honeycomb (Ps 19:8-11; NRSV vv. 7-10).

What were the theological concepts of the Divine that arose from Israel's intense experiences with Yahweh in the context of pluralistic empires with dominant state religions? Theologians under the pressures of tremendous political, economic, religious outward forces envisioned their divine sovereign as the exclusive one, the sole creator of heaven and earth, the invisible, spiritual supreme power,⁵ the one who had chosen Israel to be sole possessor of eternal truth, who would come again and salvage his community of faithful from its miserable state of subjection and raise it above all other nations. Thus Second Isaiah proclaims in the name of Yahweh:

I am the first and I am the last; besides me there is no god (Isa 44:6).
 All who make idols are nothing, and the things they delight in do not profit; their witnesses neither see nor know. And so they will be put to shame (Isa 44:9).
 Thus says Yahweh, the Lord: ... Kings shall be your foster fathers, /
 And their queens your nursing mothers.
 With their faces to the ground / they shall bow down to you, / and lick the dust off your feet.
 Then you will know that I am Yahweh; / those who wait for me shall not be put to shame
 (Isa 49:22-23).

The main traits of this universal and exclusive deity, Yahweh, the God of Israel, with all his supreme powers, his wisdom and wrath, were certainly taken from the religious traditions of

⁴ Cf. Philipp Davies, "Scribes and Schools", Louisville: Westminster John Knox Press 1998.

⁵ For the rise of monotheism in postexilic times cf. ES Gerstenberger, "Theologies", 207-272.

Mesopotamia and Persia; they are not authentically Israelitic.⁶ The essential difference of Judaic theological concepts is that they were designed not in a position of political supremacy, but within the perspective of a hopelessly insignificant, exploited minority, in sheer self-defence against immensely powerful overlords. Judean aggressiveness and vengeful feelings are evident in the preaching of Second Isaiah. Sometimes this mood is toned down to offer full participation in the blessings of Torah to all nations (cf. Isa 2:2-4; 49:6). Thus we may say that the roots of the wonderful idea of one exclusive Deity for one, indivisible world were partly adulterated by very human ambitions for restitution and power. The theological notion of one, almighty, omniscient, omnipresent God in its human, contextual guise among early Jewish communities was an instrument of self-defence against the arrogant superpowers in the 6th to 4th centuries BC. When, after 1000 years, Christian state religion took over the doctrines of monotheism, they unfortunately became deadly instruments of subjugation and oppression. The new Judaean theology tended to be universalist and exclusivist, a means of identification and self-defence against other cultures and deities.

On the other hand, the congregations of Yahweh experienced utter impotence in a foreign dominated, pluralistic world, and this experience was translated into theological concepts. While proclaiming their supreme claims to universal powers to the outside world, internally they lamented the seeming desolateness of their fate, being forsaken and even delivered to butchers by their own God:

You have made us like sheep for slaughter / and have scattered us among the nations.

You have sold your people for a trifle / demanding no high price for them (Ps 44:11-12).

The communal complaints in the Psalter for the most part reflect with varying degrees of intensity the sufferings of the exilic-postexilic Judean congregations (cf. Pss 44; 60; 74; 79; 80; 83; 89; 123; 126; 129; 137). They in part convey the image of a deity who is a cause of evil, not a salvation from it. Texts in the book of Isaiah, centring on the “suffering servant-figure” also suggest the changeability of Yahweh and the painful notion of his absence or ineffectiveness. Some passages hint at the extreme suffering of the unnamed “Servant of Yahweh”, be it an individual figure or – more likely – the community herself as a whole:

He was despised and rejected by others; / a man of suffering and acquainted with infirmity;
and as one from whom others hide their faces / he was despised, and we held him of no account.

Surely, he has borne our infirmities / and carried our diseases;

yet we accounted him stricken, / struck down by God, and afflicted (Isa 53:3-4).

In the Book of Jeremiah, finally, some passages come close to attributing not only full responsibility for the misery of the people to God, but also giving him the credit for His personal involvement in punitive action and, strangely enough, at the same time being on the side of the losers (cf. e.g. Jer 4 – 6). The voice of the speaker may be that of Yahweh himself:

My anguish, my anguish! I writhe in pain! / Oh the walls of my heart!

My heart is beating wildly; / I cannot keep silent (Jer 4:19).

...my people are foolish, / they do not know me;

they are skilled in doing evil / but do not know how to do good (Jer 4:22).

And Yahweh certainly is portrayed of being intensely involved in the downfall of his people. He, indeed seems to suffer with them. The “Theology of God’s Suffering” which

⁶ The idea of world rule, e.g. has been virulent in the Ancient Near East since the 4th millennium BC, cf. Erhard S Gerstenberger, “World Dominion” in *Yahweh Kingship Psalms: Down to the Roots of Globalizing Concepts and Strategies*, HBT 23 (2001) 192-210.

arose in Japan after World War Two can be counted as a direct outcome of exilic Israel's pains and doubts in turbulent times. What we observe, then, is a conglomerate of theological thinking in the emerging Jewish community, which is in accordance with its diversified structure and experience. Without the scaffolding of a political structure, the vulnerable Yahweh faith congregation organised itself around old family and clan parameters, but was open to accepting foreign confessing members. It was a particular ethnic group living according to a universal set of rules, a social micro-organism reflecting the macro-world of its divine overlord. Therefore the theological concepts of the group comprised small and big concerns, suffering and glory. All these ideas lacked the support of political power, in great contrast to later Christian church organisation. The exilic-postexilic community of Judah and in the diaspora has effectively forged a new kind of theological thinking and congregational life which still operate in our post-modern times, where Christian confessions are rapidly losing their medieval state sanctioning.

The cult and ethos of the emerging Jewish faith in Yahweh alone were colourful, pluralistic, and creative, and they also have shaped subsequent traditions including Christian ones, down the ages to our own time. There are hardly any traits of present day Christian life and worship, instruction and theological designs which cannot be traced to those formative centuries of 2nd temple theology. Keeping the Sabbath and circumcision became eminent outward symbols of belonging to the Jewish confessional community.⁷ The cycle of seasonal festivals would govern the lives of the faithful ones. By 515 B.C. that is, about seventy years after the disaster of the Babylonian conquest, the Jerusalem temple was restored. Sacrificial cult in Jerusalem could be resumed, however alongside, so it seems, with synagogal services of proclamation and instruction. Tensions between synagogue and temple remained, visible especially in power struggles between priests and sages. In the long run, Moses and Ezra, archetypal guardians and interpreters of Scripture, prevailed over Aaron, the leading figure of sacrificial service to God. Still, the holiness prescriptions of priestly provenance have influenced Jewish and Christian thinking to no small degree.

Apart from the first and second commandments – exclusive adherence to Yahweh in an uniconic devotion, a direction to which Persian Zoroastrianism also leaned – most of the material ethical standards were well known and widespread in the Ancient Near East. To denounce other religious faiths as immoral has always been a very dubious tool of self-preservation. If we summarize some main concerns of old Judean ethical thinking we nevertheless come across characteristic emphases, some of them still inherent in our faith. Allegiance to the one God is an entirely personal matter requiring positive decisions and responsibility for one's own life. The faithful ones do not exist in isolation, however, but in communion with others. This community of believers in many ways became the family of all Yahweh followers, with concomitant notions of being socially intertwined with each other as brothers and sisters in God. "You are our father" a prayer of communal complaint cries out (Isa 63:16; 64:7). His children, logically, are to lend support especially to those who are vulnerable and redeem them (cf. Exod 22:20-26; Deut 15; Lev 25). The ethos of the community, then, did address itself to the individual (also to make him or her agreeable to God), but was designed in the first place to maintain harmonious relationships between the members and thus stabilize the family-like-groups in turbulent times. Holiness prescriptions (cf. Lev 19:2) fit into this general picture, extending sacerdotal norms to lay people. Ethical stances towards outsiders were different. Those who came into the

⁷ Antonius HJ Gunneweg in his hermeneutical study "Vom Verstehen des Alten Testaments" ATD Suppl 5, Göttingen: Vandenhoeck 1977, tells the amazing story how Christians copied almost anything from Old Testament sources, even the despised "sacral law" (loc. cit. 92 – 99 etc.).

congregation were welcomed (with certain exceptions, and with constant debate about the right course to follow, cf. Deut 23:2-9; Isa 56:1-8) and often treated as equals (Lev 19:33-34). However, other social institutions beyond the communitarian organisations at the time were viewed with distrust. Political and economic powers, a burning experience from the Judean's own past, tended to overestimate their significance and potentialities and become oppressive, brutal, or demonic (cf. Gen 11:1-9; Isa 14:1-22; Ezek 27-28). This is the reason why we find a good deal of harsh indictments of violent, unjust rulers and nations, but no master plans of how good and just governance can be achieved. It is worth noting that Karl Marx and his followers were strongly inspired by Old Testament ideas of justice, oppression and estrangement but failed to develop a humane solidary society. What are we to make of these ancient theological concepts and life-practices? The Bible does not yield a homogeneous theology or ethos. On the contrary, we are confronted with layers of theological conceptualizations oriented by and towards diverse social structures. In the end there is a new monotheistic faith which emerged from the specific situation of a minority group entrenched in a global empire. Even this very important vision of One-God-for-One-World was contextually conditioned. The question is how we can relate to all of these models of God.

2. Parameters of the Modern World

Obviously, a scrutiny of present-day forms of social organisation is necessary to enable us to correlate analogous theological conceptions in antiquity and modern times. There is no doubt: Human history through countless millennia has been a continuous stream of social and mental developments. However, many of the main patterns of social organisation remain; we may surmise that some "anthropological constants" (love, hate, memory, fear etc.) have been more or less the same for human beings in the Old Stone Age and in the 21st century CE. And that once again, cultural and social parameters at least in part have changed considerably, as has knowledge as well as technology – affecting the interpretation of mankind, world, and God. In order to be able to enter a necessary and fruitful debate with Biblical witnesses, on different lines of social organisation, we need to clarify our present ways hermeneutically. To do this properly would be a very lengthy task; at this point we will limit ourselves to pinpointing a few crucial issues. Our goal is to stimulate a dialogue between theologies old and new in their proper social settings.

Our focus has been on the social structures of ancient Israel, the particular images of God they presented and the emerging theological concepts of one God for one World. What about our different social conditions today and their receptiveness to the Divine? Clearly, human beings still live in various societal conglomerations. To some extent, particular social entities still foster the same kind of life and similar patterns of thought they did thousands of years ago. The behaviour of villagers or neighbours is sometimes exactly the same as it used to be in ancient times. National states in their competition between each other as well as in violent wars do not reflect human progress; sometimes the contrary seems to be true. Yet we have to acknowledge deep ruptures chiefly along the fringes of human organisation at large. Although right down to the industrial age the family unit came first, today humanity definitely begins (in theory! and in the so-called "Western Industrial Tradition") with the individual person. And today a whole system of tightly knit global networks looms large. In fact, this is a reality emerging rapidly and forcefully, even cruelly, thanks to previously unheard of revolutions in the means of communication, transportation, production, and marketing. Modern individualism and globalized humanity therefore deserve special attention, as we pursue our quest for adequate theological concepts in our

time. Modern individualism, enshrined in so many declarations of human rights, in theory should have abolished once and for all discriminations among people because of race, creed, gender, social class, state of health, age, intellect, culture etc. Global free market doctrines and practices, on the other hand, have conquered the whole world at breath-taking speed without regard for the dignity of human beings, or that of nature as a whole.

The causes of deep reaching shifts in social patterns may be identified as unlimited human cravings for knowledge and power, the snake's promise to humans: "You shall be godlike, knowing everything" (Gen 3:5). Indeed, human history among other things is a huge stream of scientific and technological innovations and transformations, which have changed ways of life and resulted in adaptations in social structures. We never know for sure, whether the restless human mind or technical alterations by themselves were the primary causes of social changes. Presumably it was both: Searching, inventing, discovering as well as executing new plans have all had a role in modulating human relations. Thus the discovery of the New Worlds in the 15th through to the 17th century emanated from the vision of seafaring adventurers. The realization of their dreams strongly affected thinking, believing, and the ways of life both in European and the Southern plus Northern American spheres, as well along the African coasts, which were the trading routes towards Asia.

The consequences of all the transmutations in human history since Biblical times have been far-reaching. Although in our mental and political worlds we all experience a good deal of continuity in archaic ways of thinking and behaviour (cf. actual wars on all continents), modern ideals of enlightened human existence are quite different. Humans by and large (always speaking about our own realms of life, that is modern Western ideology) have scrapped all divine authority over the world. God has been sent into retirement. Human power and creativity is the highest accountable reality. Autonomy of humankind and indeed for each individual occupies the first rank in western world-views.⁸ Social systems in our modern world no longer have a religious overlord (did they ever have one?), even if called upon explicitly in national symbols, constitutions or political declarations. I carry in me the deep suspicion, from experiences in Germany and the study of ancient history, that all claims of dominion over others, raised in the name of some Deity, in reality are nothing but camouflages of human aspirations for power. Our technical world really does not permit any more old concepts of God such as of one Lord over heaven and earth. This world, as a rule, functions mechanically under the dictate of human engineers. There is no longer an awe of nature; everything has become material for humans to construct the world and pursue their own happiness and profit. On the surface of it our world has become a large assortment of toy elements to provide us, the consumers, with pleasure.

In spite of this rather bleak assessment we also have to maintain the notion, that hardly any human being can be content with such a mechanistic interpretation of reality. On all levels of society there are discernable overt and covert longings for depth and meaning beyond mere mechanical causality – for cohesion and finality of things and relations. Therefore, our theological task today is, not only to consult Scriptures for the experience of Biblical witnesses with the Divine, but also to search for the religious dimensions on the different levels of existence. This, indeed, has to be done, in my opinion, in terms of the strata of social organisation we are living in. We should study each of the present day social layers to understand them in their own rights and their interconnection with each other. We

⁸ Horst Eberhard Richter, a German psychiatrist of my home-town Giessen, depicted modern individualism as a type of autistic isolation, resulting from the banishment of God and the subsequent tentative to substitute divine authority by individual self-determination: *idem*, "Der Gotteskomplex", Hamburg: Rowohlt 1979.

have to find their hidden relation to the religious witnesses of ancient Israelites, culminating, for the time being, in the concept of the one and all-encompassing God, who has been discovered and proclaimed in our own current of tradition by that early community of Jews during the 6th to the 4th centuries BC. Why this particular tie with the Jewish-Christian heritage? Why not a general recourse to all human experiences of God? Because our own heritage has to tell us first of all who we are and what we should be doing. We desperately need advice and critique by our spiritual ancestors, whose heritage – just like an etheric genome in our minds and souls – is determining our thinking and believing. We should never forget that theology can never be only strict adherence to the ways of the fathers, but must be an encounter with the living God in our midst.

Following this line of reasoning, then, modern individualistic existence at this point deserves full theological attention. The ideals of human rights and dignity are of invaluable importance (to us). God himself, in person (and he or she can be thought of only personally in this intimate relationship) has a stake in the welfare of all human beings regardless of race, creed, gender, age etc. Individuals are holy! (I wonder, how far we have to extend this notion to non-human beings). Superior layers of society have to respect such basic assumptions. On the other hand, individuals have to learn that they are not alone in this world; they are not selfsubsistent monads. Biblical witness has much to say in regard to individual decision and responsibility; we have to review critically the balance between person and intimate group in the light of modern ideals and errors. The emerging picture will strengthen individuals, especially women and minorities and greatly modify the nature of family and small primary groups. The old agrarian households in fact have been superseded by a variety of elementary social organisms of comparable functions. These new forms of micro-organisation within our societies do deserve protection, even if formerly considered illegitimate, as long as they shelter and promote their members. New definitions of gender-roles and relations are obviously a religious and ethical imperative. The living and personal God is the guardian of today's human beings in their wholesome settings of small friendly social units. In sum: The deepest questions about nature and destiny of humans and their intimate relations are still embedded in this first segment of social array, and they still correspond to fundamental theological issues. (Buddhism, in contradistinction, seems to place all emphasis on the opposite end of existence, the no-longer-individualized generality of being).

The face-to-face association of people in our time remains the next level of organisation, only the diversification of this layer has increased immensely. We are dealing today not only with villages, small neighbourhoods, townships etc. tied together by common labour or trade, but with a whole range of clubs, associations, unions, caucuses, conventions, leagues, clusters, congregations etc. as long as the number of members permits personal contact and recognition among each other. Modern life has enormously differentiated professions, interests, education, and personal goals. What could be the theological significance and the notion of God in this larger-than-family context? Larger-than-family conglomerations pose the enigmas of otherness and integration, competition and deviation, education and punishment. God who acts in this field of medium-size groupings pleads for impartiality, tolerance, structural solidarity, which is different from the solidarity among family members, and for fairness as well as responsibility. Since today's associations have lost their autonomy of old, they depend on superior regulations and in many cases they need strengthening. But they also are challenged to open up to the wider dimension of human society and God's grace.

Tribal structures are relatively rare in the modern industrial world. But they are in full force in many non-industrialized regions of our globe. And tribal aggressiveness seems to have been bequeathed to our dominant yet terribly antiquated form of society at large, the national state. Even globalizing companies, have retained some tribal belligerence; while techniques of peacekeeping, customary in tribal “democratic” procedures possibly have been lost in transitional developments. Thus, today in the industrialized societies we deal principally with national organizations at this point. These sprang up after the imperial ideas of the Middle Ages had waned and new means of production and commerce had developed. Their internal legacy quite often has been the discovery and consolidation of personal rights, social security, freedom of speech, democratic institutions as well as the terrible opposites of all these achievements. Externally the strongest of these statehoods for the most part have pursued the extension of their power, subjugation of neighbours, acquisition of colonies, leaving a bloody path of destruction in history, not to speak of civil wars waged for the dominance of national systems. Modern national states, like their ancient predecessors, have always used religion to sanctify their national ends. Christian theologies have closely followed suit declaring national and cultural boundaries the limits of alleged universal actions of God. This is all the more deplorable because monotheism at its best does not allow restriction to particular nations. In our time, national dimensions of the divine – because they take the prerogative – hamper allegiance to the one and all-inclusive God. Theologically, we have to go beyond nationalisms and look for international confederations and their aims, most of all the United Nations.

Global humanity was already envisioned in ancient times in connection with imperial conquests, international trade, encounter of mutually alien philosophies and theologies. Modern networking and intertwining of various fields of life around the globe is unprecedented with regard to intensity, inclusiveness, and ideological force. We will return to this new phenomenon later. The only biblical social organism left to mention is the parochial structure, invented by ancient Judeans and transmitted through the ages until today, the nucleus of present Jewish and Christian communities. Changes in structures and outlook are not as rampant as bygone centuries would suggest. That is the reason that we have relatively easy access to the teachings of exilic-post-exilic Jewish communities. Christian congregations, like their Jewish predecessors of old and all purely religious agremiations at present are still operating like little boats on wide stretches of water; they move with greater or lesser ease within the other types of social organisations seeking the polar star or the southern cross of their God’s counsel.

3. Christian Proposals of Faith and Ethics

Pointing out various levels of social stratifications with their potential for specific religious concepts both in Biblical times and in our present situation should not and, in fact, must not lead us to accept all and every theological proposition as legitimate or true. On the contrary: The contextuality and consequent impermanence of all faiths gives us a real chance to find the right spiritual answers for our own situations in this real world of ours. Acknowledging the temporality of concepts and creeds sets us free to take a definite stand *hic et nunc*, here and now, in full responsibility to God, that is, respecting the ancient traditions we have been brought up in and equally the modern plights and promises of our present world, which still is not of our own but of God’s making. We live in a pluralistic world, within diverse social contexts: There can be no doubt about this fact. But within this world there are noticeable tendencies towards Oneness, obliging us to search for the right direction to achieve Oneness. We know, however, that Oneness and Goodness are present, at this point,

but only in fragments. They are like shards of a huge pot we have not been able to reconstruct yet.

Having explored Old Testament theological designs (for pragmatic reasons only), we next have to clarify the role of Jesus Christ and the New Testament in this theological endeavour. We call ourselves Christians, because we adhere to this unique person's teaching and example, suffering and death as the climax of the foregoing history of salvation. Jesus himself was a Jew and lived completely within the matrix of Jewish, i.e. Old Testament, traditions. In our understanding he was the zenith of old Israelite faiths. Early Christians wanted to highlight this understanding of Christ as the finalizer of Jewish tradition. Therefore they developed all kinds of christological schemes, making him the ultimate sacrifice, the last prophet, the messianic king, the son of God, the second person in God, the final judge of the world. These christological doctrines do not add substance to the Old Testament message of God, the creator, sustainer, redeemer, and judge of his handiwork. Nuances of Christian teachings are different from Jewish origins, most of all concerning the person of the Messiah, the range of the people called by God, the validity of these or those precepts. The basis of faith is just the same, and there are no serious or absolute antagonisms. The notion of an ultimate revelation, which has already been attributed to the Mosaic Torah and, of course, to Jesus Christ (cf. II Cor 5:16-21; Hebr 1:2; John 8:12; 14:6) alerts us to the special, basic significance of an event, but does not preclude the ongoing history of salvation. We may say, therefore, that Christian faith is one of the variants of Jewish beliefs, which cannot be made the only and absolute confession as opposed to its mother creed.

With Old Testament and Christian teachings in mind we may venture some theological and ethical lines of argument for our complicated and greatly endangered world in this still fairly new century. Our survey of different layers of faith with various concepts of the Divine was to emphasize the plurality and brokenness of all theological undertakings at all times. We, as human beings, are permanently unable to deal with the fullness of "God". We now "see in a mirror dimly" (1 Cor 13:12) nothing more, nothing less. But many theologians, and many lay people, of various confessions, creeds, and religions know that we are on our ways to final truths. This very knowledge of a common goal and a distant One-ness has been inherent already in the Hebrew Scriptures as well as many writings of New Testament witnesses. The Johannine Christ promises that the Spirit will lead his disciples "into all the truth" (Joh 16:13), so that "they may all be one" (17:21). The ideal of One-ness already was present in the ancient world, when imperial conquerors established their rule over immense territories. And when Israel dreamed of the foundation of Yahweh's benign and just kingdom on earth. In our days, those old dreams of a real humanized humanity and a blessed coexistence of all nations (by now comprising more than six billion people) on a just beautiful planet abundantly endowed with God's life-protecting gifts are receiving a new impetus. For the first time the undeniable reality of one world functioning in unison is coming to the fore. Faith in the one God now seems to be literally within reach! It was never as real as it is now. One World – for everyone to see and experience. One God – for everyone to believe. The fragmentariness of Biblical and all Christian witness now, in our crazy age of competition and conflicts, is gaining a new overarching direction – the One-ness of World and of God. To begin the long journey to One-ness will mean that not only the concurring confessions within Christianity, but people from all religions, will have to listen to each other and talk to each other.

Christian theology today, in consequence, must surrender their traditional exclusivism.⁹ All claims of any group to be sole proprietors of eternal truth need to be set aside. They have probably never been legitimate since the one-world and one-God concept was visualized, however dimly. But in our own period of history, exclusivism has become a deadly fallacy. Whoever declares his own truths to be universally obligatory – and divinely sanctioned – is in principle ready to ignore other truths and exterminate those who might cling to them. This has happened too often in the history of Christianity. Massacres for the sake of slightly variant religious confessions demonstrate the abuse and terrible distortion of faith in the supreme deity. I do not believe that the God of the Israelites ordered the slaughter of native Canaanites (cf. Deut 7:1-6; 20:10-18). I also refuse to accept the idea that the God of the Christians ordered crusaders to conquer Palestine or the Americas by fire and sword. In our present world fundamentalisms are growing fast in quite a few religious or ideological groupings inclusive of those within the Hindu, Jewish, Christian and Islamic religious groupings. In my opinion, our God, who is active in the midst of all peoples and cultures on this planet, does not endorse fundamentalist violence against deviant believers. We are dealing with the problem of human survival on this planet. And the God I know from the Bible and experience clearly opts for his or her creation to be sustained by human beings.

To take up one example from our own context: South-Africa with its own, very complicated history and its troubled and promising past in which God's presence so often manifested itself as a liberating force has become a special area for Christian witness. In spite of all human shortcomings this nation has succeeded – watching the developments between, let us say, 1984 and 1994 from the outside, one could not help considering the years that followed in which political and theological thinking did an unheard-of and miraculous 180° turn. At no time in human history, to my knowledge, has a population of forty and more million people adopted a line of action which consciously put reconciliation first on the agenda, trying to let recognition and open discussion of the bitter truth by perpetrators and victims initiate a healing process in society. Hate and mere revenge were banned from decision-making. Just punishment was integrated into reconciliation. The extraordinary platform thus created for the construction of a new and democratic society at this juncture has yet to prove its solidity. The task of really engendering mutual respect between ethnic, social, and religious groups and especially of improving the deplorable fate of poverty stricken segments of population lies ahead.

Biblical and modern witnesses for justice, peace and preservation of nature, and for truth and reconciliation among peoples on our blue planet are basic and essential for Christian theology today. Clear minded God-seekers or God-speakers have always defined the divine will for their particular time and situation. They were adamant in their denunciations of injustice, oppression, and hate especially within larger social organisations. Their goal was to secure humane living conditions for all people concerned. The same should hold true for every single person on earth. "Let justice roll down like waters, and righteousness like an ever-flowing stream." (Am 5:24). "Blessed are the peacemakers, for they will be called children of God." (Mt 5:9). The state of the world may be precarious; our theological knowledge and articulation may be fragmentary, provisional, conditioned by short sighted interests: Christian orientation for all who care to listen must be clear and unwavering through all layers of society: God loves this whole world with everything and everyone in it, its plenitude and diversity, and wants it to be wholesome and good. This

⁹ Cf. Paul F Knitter, "Theologies of Religions", Maryknoll: Orbis Books 2002.

insight has to go into all deliberations about the right faith on whatever level of social organisation we approach theologically – on our journeys to the One-ness of God. The final goal is not within our direct reach. It may be located in an eschatological future. But there are millions of signs all around us of the fullness of God's gracious intention.

Everything is impressed with your mystery;
everything comes out of your own hands,
or from the hands of your co-creators:
the paper, I write on, the pen I use;
the table, I am sitting at, the books surrounding me;
clothes which cover me, air which I take in;
light, that illuminates me, soil that carries my feet.
My heart leaps with joy.
I happily realize
your all-embracing unity.¹⁰

¹⁰ Translated from "Helder Camara, mach aus mir einen Regenbogen", Zürich: pendo Verlag, 4th ed. 1982, 76.

Prophetische Literatur

The Woe-Oracles of the Prophets

In: Journal of Biblical Literature, 81, 1962, 249-263

THE WOE-ORACLES OF THE PROPHETS

ERHARD GERSTENBERGER

YALE DIVINITY SCHOOL

THE INTERPRETATION of the OT is in essentially the same danger as is any other effort to grasp the meaning of ancient records: The desire to understand very often leads to a wishful exegesis which knows beforehand what answers will be given by the texts or monuments. The prophetic books in particular have been suffering from this *eisegetical* method. Not asking carefully enough what *kind* of literary material has come down to us, and what literary and preliterate history this material underwent before it found its final shape, many a serious scholar has addressed incongruous questions to the documents which are collected in our canonical prophets. It is necessary but to mention the basic difficulties. Not only is the fragmentariness of the prophets' preserved writings a major obstacle to an endeavor to rewrite the history of the men themselves or their theology, but it is even more embarrassing to find texts which refuse to answer historical or theological questions. A great variety of forms of speech¹ was used by the Hebrew prophets, figures of style, which were rooted in the manifold institutions of the ancient society, and which even in secondary prophetic usage exercised a considerable influence on what and how the prophet spoke. Those forms, for instance, which are modelled after the customary forms of indictment, defense, or dialogue in a family- or city-court of justice naturally give information about the theological situation, the state of affairs in the relationship between Israel and Yahweh. They say little, however, about historical details.² Again, those oracles, formed like the cries of the watchman on the city wall (cf. Jer 4 5-6; 8 14-17), certainly refer to an historic event, but they do so in such dim and stereotyped terms that it is impossible to reconstruct the exact situation. As to theological problems, moreover, these oracles are silent; they do not reflect upon the fundamental religious significance of the events.

It seems appropriate, therefore, to establish very carefully in each individual case what the indigenous features of a given text are in regard to its form elements and its origin in a particular situation of life in ancient Israelitic society. Only after the type of a preserved textual unit

"The author is indebted to Miss Elizabeth Emerson for her help in correcting his English."

¹ Following H. Gunkel and A. Alt, "form of speech" are defined in this study as a characteristic pattern of language, style, and ideas which is necessitated by concrete and recurring human action in society. Social groups condition and sanction not only the behavior of their members but also their various ways of speaking under given circumstances.

² Cf. for instance Isa 1 18-20; Jer 2 4-13; Mic 6 1-5.

thus has been determined, can the meaning of this text in its given context be discussed. The enormous possibilities which this approach offers for the understanding of prophetic literature have not yet been exhausted.³

I

Among the forms of speech the Hebrew prophets employed to express their indictments the woe-cry (הוי) recurs with marked emphasis in several prophetic books. This fact alone clearly indicates that the formula had been in use over a long period of time, and it suggests that the prophets — though inside the canonical OT the indicting “woe” is found only in their writings — borrowed it from some other area of life.⁴

With this in mind our task would be first to investigate the structure of the form concerned, second to localize it according to its possible origin and trace its way towards its usage in prophetic speech, and third to draw conclusions as to the meaning, purpose, and significance of this particular form for the prophetic message. C. Westermann has given this form some attention already.⁵ His analysis of the material is valuable, but the derivation of the woe-form from the curse⁶ must be challenged. In consequence, we reach conclusions basically different from his.

Can we discern anything important for the structure of the woe-oracle by investigating its first formal characteristic, the interjection itself? Though little information may be expected from an interjection or exclamation, which belong to a stratum of language very little supervised by rational thinking, it is quite clear that woe-cries may be distinguished in several areas of life. The deceased are mourned and offered the הוי.⁷ The related formula אוי has a very similar function.⁸ This use of the exclamations may go back to very ancient animistic beliefs and is distinctly different from the prophetic usage as an indictment-cry. Both

³ Claus Westermann has published the most recent and comprehensive form-critical investigation of prophetic literature: *Grundformen prophetischer Rede*. The book contains also an extensive bibliography and a survey of the history of the form-critical approach.

⁴ The other possible conclusion, that the woe-form was developed and transmitted in prophetic circles, will turn out to be unwarranted in the following analysis.

⁵ *Op. cit.*, pp. 136 ff.

⁶ S. Mowinckel, from a mere phenomenological point of view, had connected already the woe-form with the curse; cf. *Psalmstudien* v, pp. 2, 119 ff. But even he has to distinguish very soon between a more and a less powerful formulation (הוי — ארור) and a more or less private use of the curse (*op. cit.*, p. 71).

⁷ I Kings 13 30; Jer 22 18; 34 5; cf. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, *BZAW*, 36 (1923), pp. 83–87. Somewhat mutilated forms of this lament occur in Amos 5 16; Ezek 30 2. Jer 48 1 and 50 27 become more like a threat already; the הוי in Jer 30 7 probably has to be amended.

⁸ Num 21 29; 24 23; I Sam 4 7, 8; Isa 6 5; 24 16; Jer 4 13, 31; 6 4; 10 19; 15 10; 45 3 (Ps 120 5); Prov 23 29; Lam 5 16.

particles have still another meaning when introducing a threat, a pronouncement which not only forecasts a catastrophe but consciously endorses and promotes it. The most obvious cases are: Ezek 13 3, 18; Isa 3 9, 11; Jer 13 27; 48 46; Isa 29 1; 10 5; Zeph 2 5; Num 21 29; Ezek 16 23; 24 6, 9; Hos 7 13.⁹ Other nuances of הוי appear in cases where the particle is connected with expressions of revenge (Isa 1 24) or of great excitement (Isa 17 12; 18 1; 55 1; Jer 47 6; Zech 2 10, 11).

It seems that none of these usages can account for the employment of הוי in prophetic indictments. The impersonal classification and enumeration of misdeeds introduced by the woe-formula must have had its particular zone of validity aside from all the other types of woe-words. An investigation of the body of the woe-oracles should lead us closer to an answer to this question.

The words following the introductory woe have, with few exceptions, one purpose: they seek to describe a person or a group of persons in regard to what they are doing, their deeds being the cause for the foreboding woe-cry. This is most obvious when the active participle immediately follows the interjection.¹⁰ "Woe (comes upon) one who is doing such and such," seems to be the basic formula. Characteristically the prepositions ל or על, which sometimes provide the threatening force to a woe-saying, are missing. The pronouncement of doom seems very factual, if we abstract it from the prophetic context in which the words now are embedded. There seems no willful intent in the woes to call down destruction upon the people concerned. The misdeeds as expressed in the participle constructions bear the impending misfortune in themselves. It is no wonder that a definite address, as well as any indication of a speaker, is generally lacking, features which would be vital for a pointed prophetic announcement of judgment or salvation.¹¹

The passages which have nominal constructions (nouns or adjectives)

⁹ Most of these examples employ a preposition after the woe-cry, either ל (Isa 3 9, 11; Jer 13 27; 48 46; Ezek 13 18; 16 23; Hos 7 13; Num 21 29), or על (Ezek 13 3), which point towards the persons threatened. The speaker usually is Yahweh himself (cf. Ezek 13 3, 18; 16 23; 24 6, 9; Jer 13 27; 48 46; Hos 7 13). The addressed party sometimes is directly named (Isa 10 5; 29 1; Jer 13 27; 48 46). Occasionally there is a clause of motive following the woe (Hos 7 13; Isa 3 9), such as we would expect to find after prophetic oracles (cf. Jer 5 10 f.; 6 1; 8 18 f.; Isa 3 8). Cf. also the classification of woe-words according to their usage in P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, pp. 18 ff.

¹⁰ In 23 out of 34 cases we find this very construction: Isa 5 8, 11, 18, 20; 10 1; 29 18; 31 1; 33 1; 45 9, 10; Jer 22 13; Ezek 13 18; Amos 5 18; Mic 2 1; Hab 2 6, 9, 12, 15, 18; Zeph 3 1. In Jer 23 1 the first neutral participle takes another qualifying one as an attribute. Isa 1 4 and Amos 6 1 may be counted here because the participle is the really significant word, not the noun or adjective.

¹¹ Woe-oracles, into which the direct address is introduced, are rare and bear the stamp of prophetic modelling, as Isa 5 8 ff.; 10 5; 29 1. Likewise, whenever the "I" of the speaker appears in the woe-form proper, we may safely assume a later transformation of the form; cf. Jer 23 1 and also Westermann, *op. cit.*, p. 138.

after the interjection show essentially the same drive towards a formulation of the wrongdoing. The nominal expression, being neutral as to any value judgment, needs to be qualified in order to make clear the bewailed misdeed.¹²

It is necessary to watch the form further unfold if we are to determine where it ends. In some rare cases the woe-exclamation is followed by nothing but a description of the evildoers in participial expressions: Isa 5 20; (5 21); 33 1; Amos 6 1;¹³ Hab 2 6.¹⁴ Isa 5 18; 45 10; Hab 2 19 expand and illustrate the participles with quotes. These examples show that the participle form is self-sufficient and need not necessarily be amplified by any other form elements. Isa 5 20, for instance, is a well-rounded unit:

“Woe (comes upon) those
 who call the bad good and the good bad,
 who turn darkness into light and light into darkness,
 who change the bitter into sweet and the sweet into bitterness.”

This evidence for the independence of the participle in woe-indictments is underlined by those passages which elaborate the participle by other verbal expressions.¹⁵ The objective 3rd person, usually in the plural, definitely remains the standard form in these continuations; cf. Isa 5 8; 10 1 ff., etc. There still does not appear the authoritative “I” of any speaker, as would be the rule in genuinely prophetic words. The pattern set by the participles which, in positive expressions, pointed to committed crimes, is followed by the subsequent verbal forms: They are formulated positively and do not, as a rule, rebuke failures to live up to certain demands. Similarly, the historical connotations implied in chance imperfects with *waw* consecutive (Isa 29 15; 31 1) are due to the prophet’s interpretation. The normal prophetic woe-form contains general and timeless indictments of historically unspecified evildoers.

So far the indictment, introduced by *הוי*, spelled out by participial forms which may or may not be followed by finite verbs or by verbals, gives the impression of a unified whole. But whereas the beginning of each unit can be easily determined — any formulas preceding the *הוי*-cry as in Ezek 13 3, 18 or 34 2 are later stylizations — the end of the form seems difficult to settle. The indictment frequently leads to a threat:

¹² Cf. Isa 5 21, 22; 28 1; 30 1; Ezek 13 3; 34 2; Nah 3 1; Zech 11 17.

¹³ There appears to be no organic connection between vss. 1 and 3 ff. Vs. 1abα seems self-explanatory. Like other Amos oracles (cf. Amos 5 7; 3 12bβ; 2 7), vs. 3 starts abruptly with a new participle.

¹⁴ The variant of the Dead Sea commentary has an imperfect instead of the second participle; yet W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (JBL Monograph, XI) pp. 57 f., prefers the more difficult wording of MT.

¹⁵ Cf. Westermann, *op. cit.*, p. 139.

Isa 5 9, 13 f., 24; 28 2-4; 30 3-5; 31 2-3; Mic 2 3; Hab 2 16; Zeph 3 5.¹⁶ Other continuations are: a lament (Isa 1 5 f.); a series of ironical questions as they may occur in a dispute (Isa 10 3, 4a); a proverbial saying (Isa 29 16; 45 9b); a new accusation, in some cases with renewed threat or judgment (Isa 45 11; Jer 22 15 ff.; 23 2; Ezek 13 4-6; 13 18b-19; 34 2b-4); a rhetorical question, this element occurring also in some of the mentioned accusations (Amos 6 2; Hab 2 7, 13); applications of the woe-saying to the totally different realm of world history (Hab 2 8, 10, 16-17); a further indictment in different style (Zeph 3 3-4). There can be no doubt that in the present prophetic context the combination of two or more form elements after the introductory woe-cry is meant as a kerygmatic unit. But looking at these units from an historical point of view, one realizes that the juncture of two or more so disparate forms can only be explained by postulating separate origin and growth before a combination took place. Since the differences between those form elements have been described already,¹⁷ it is sufficient to summarize a few observations which, however, are intended as arguments for a separate historical development of the form elements: 1) The woe-form proper, describing deplorable and dangerous misdeeds, proved to be stable and consistent in its structure, while the attached elements (threats, proverbs, etc.) are of various character. 2) The juncture between both parts quite often is specifically marked.¹⁸ 3) In the group of "woe-form with following threat" the second part is occasionally of a sort making it an independent unit of messenger-formula, threat, or indictment; cf. Mic 2 3; Isa 5 24; 28 2-4. 4) Again, in the "woe-threat combination" the personal style in the latter part contradicts the impersonal attitude of the former element. 5) The existence of woe-forms which consist of only the participle (or participle and verb) indictment can best be explained by the assumption that there had been an independent form of this kind.

Thus we may say that the prophets preserved a form of speech in their writings which announced to groups of evildoers woe, that is, impending misfortune, doom, destruction because of the specified deeds which had been committed by such evildoers. Examples of this form are Amos 5 18; 6 1; Isa 1 4; 5 8, 11, 18, 20, 21, 22 f.; 10 1; 29 15; 30 1; 31 1; Mic 2 1 f.; Jer 22 13 f.; 23 1; Zeph 3 1; (Ezek 13 3, 18); Ezek 34 2; Isa 45 9, 10; Nah 3 1; Hab 2 6, 9, 12, 15, 19. The prophets used, transformed, and expanded these forms. Since it is unlikely that they created such an

¹⁶ Nah 3 2 ff. is a vision of destruction, with the threat beginning only in vs. 5. Hab 2 7, in the present context, must be understood as a threatening question.

¹⁷ Cf. especially H. W. Wolff, "Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche," *ZAW*, 52 (1934), pp. 2 ff., 6 f., 11 ff. Wolff clearly points out the differences between "Begründung" und "Weissagung," but is not, at this point, interested in the history of the forms; neither is Westermann, *op. cit.*, pp. 136 ff.

¹⁸ Cf., for instance, לכן (Isa 5 13, 14; 5 24; Mic 2 3), הנה (Isa 28 2; Mic 2 3), the perf. consec. (Isa 30 3), or a whole new introductory phrase (Isa 5 9; Mic 2 3).

impersonal, unhistorical instrument for their concrete preaching, we may now ask: What particular area of life had brought forth these woe-forms?

II

The formal analysis showed the outlines of a standard woe-form. In trying to determine the origin of this form we must investigate more carefully the content and motives apparent in these prophetic woe-oracles.

In quite a number of cases the prophet's own ideas, his emphasis on theological concepts like disobedience and guilt, clearly show that the old form of the woe-cry has been filled with the prophet's own message. Even the oldest literary examples of our form belong to this category: "Woe (comes upon) those who are awaiting Yahweh's day" (Amos 5 18), with the oracle immediately falling into a direct question after this genuinely prophetic pronouncement. So even the form betrays the influence of Amos' own outlook upon the coming day of judgment. The same is true for Amos 6 1, "Woe (comes upon) those who feel safe in Zion, who think themselves secure on the mountain of Samaria." The prophet's concern for the relationship of Israel to Yahweh dominates this saying as well. It would be too rash, however, to see only this transformation of old forms taking place in Amos. The frequent use of the participle-indictment without the characteristic introductory "woe" indicates the influence of the old woe-form. Amos 5 7, 10 seem to be good illustrations of this assumption.¹⁹ Together Amos 5 7 and 5 10 make a well-rounded unit, exactly corresponding to the standard woe-form, and in content resembling closely those "untheological" woes, which in all likelihood are the prototypes for the "prophetical" woe-oracles.

“(Woe is upon) those who turn justice to wormwood
and cast down righteousness to the earth,
they hate him who reproves in the gate
and abhor him who speaks the truth” (Amos 5 7+10).²⁰

As may be expected we find more woe-oracles which bear the prophet's stamp on their content. The relationship of Israel to Yahweh is clearly the burden of Isa 1 4; 29 15; 30 1; 31 1 — all indictments of the apostasy

¹⁹ The priestly oracle, starting in Amos 5 4 (“For thus says the LORD to the house of Israel: Seek me and live . . .”; cf. Amos 5 14 f.) ends with vs. 6. Amos 5 7 is another unit, independent of this oracle, as the totally different impersonal style shows. An original woe-exclamation at its beginning may have been lost. The insertion of the hymn (5 8–9) now separates the oracle from its continuation (finite verbs!) in vs. 10.

²⁰ The frequent use of participles in indictments should be noted: Amos 6 3–8; 2 7; 2 12b; 4 1; 5 12b; 6 13; 8 14; 9 10. This habit certainly never obstructs the more natural, prophetical direct address, but is in itself hardly in agreement with the usual way a prophet addressed his audience; cf. Amos 2 10–13; 4 4–11; Hos 4 1–6; 5 1–2; etc.

of the people. Special groups, persons, or places are reproached for neglecting the responsibilities towards their God.²¹

So we can say tentatively: First, the employment of an older woe-form by the prophets has led to a considerable reshaping of its content in the course of its adjustment to the prophets' message. Second, the form of the older woes still dominates these prophetic pronouncements, though certain changes can be observed; for instance, the gradual introduction of the speaker and the personal address into the woe-form. Third, the meaning of the woe-form as used by the prophet shifts more and more from an essentially objective pronouncement of the misfortune which will be inherited by certain evildoers to a genuine indictment.²²

Which motives govern the woe-oracles that are left to be discussed? The excessive and illegitimate acquisition of property serves as the cause of the announced distress in Isa 5 8; Mic 2 1 f.; Hab 2 6b, 9; (Jer 22 13). The injustice connected with the greedy accumulation of wealth is explicitly mentioned in Hab 2 12; Mic 2 2b; Isa 5 23; (Jer 22 13). Again, concern for justice for the oppressed is voiced in Isa 10 1 and Isa 5 22 (cf. Isa 5 11), with the only difference that the root of the perversion of justice is seen in the misuse of professional skill or in drunkenness respectively.²³ All these individual threads seem to be braided into the general statement Isa 5 20:

“Woe (comes upon) those who call the evil good and the good evil,
who turn darkness into light and light into darkness”²⁴

If the woe-form ever existed independently from the preaching of the

²¹ Cf. Jer 22 13 f.; 23 1; Ezek 13 3, 18; 34 2; Zeph 3 1 f.; Nah 3 1; Hab 2 19. Quite possibly in some of these passages an older “woe” may have been adapted to meet a concrete situation. Jer 22 13, for instance, may well contain an older saying: “Woe (comes upon) one, who builds his house with injustice and his upper rooms by unrighteousness” (cf. Hab 2 12). Jeremiah would have applied it to king Jehoiakim (cf. 22 15 f.).

²² The late and scanty use of the prepositions ל and על in genuine ויהי-forms seems to be connected with this shift; cf. Ezek 13 3, 18.

²³ Cf. Isa 28 1 and the somewhat dark allusion in Hab 2 15.

²⁴ It is certainly true that the same emphasis on social ethos, the same effort to unmask socially disruptive practices, can be found plentifully in prophetic writings apart from the woe-form; cf. for instance Amos 2 6; Hos 4 1 f.; Isa 1 21–23; Jer 7 9; Ezek 22 6 f. We may immediately add, however, that the same concern for social justice was found throughout the Ancient Near East, and was by no means a monopoly of the Hebrew prophets; cf. J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, ch. 22; and a host of relevant documents from ancient Mesopotamia and Egypt. The conclusion would seem to be: “Theological” concerns in woe-sentences appear to be secondary; “social” concerns, however, must be integral and original. As the woe-form could not be derived from prophetic activities, the content of the social woe is not of the prophet’s making either. When it comes to the point of distinguishing between realms of life and the corresponding statements of social concern, not an elaboration of *what* was *thought*, but only a close observation of *how* the concern was *expressed* can help us.

prophets, then we have found an integral part of it: its concern for social justice. This mission was executed in the peculiar way of calling awesomely “woe” over the unknown one who might have deviated from the right path. Since the interest in the wholeness and soundness of social affairs is a basic one and practically everybody’s concern, there are various ways possible in attributing the particular fears expressed in woes over the sinner, to different institutions of the ancient society. Kings, priests, judges, elders, patresfamilias are all interested in the preservation of their society. Since we are separated historically from the ancient life, our only procedure can be to ask whether there are other literary layers in the OT and outside which show an interest, voiced in a similar way, in their contemporary society.

OT law comes to mind as soon as “justice” and “righteousness” are mentioned. Of all formulated laws it can be said that they try to preserve the existing conditions of society.²⁵ Laws suited for the palaver in the gateway do this from the post-factum point of view, just like our woe-words: they deal with a committed crime or a given problem of civil order.²⁶ The other kind of “law” in the OT deals with the same question, how to preserve the integrity of society, from a preventive point of view. It orders “do not steal, kill, commit adultery,” *before* these possible accidents happen.²⁷ The similarity in purpose and content of our woe-forms to both of these endeavors for justice is apparent, though a full identity can be found in neither case. It does not share the official air, the distinction between case and consequence and the legal refinement with the law of the city-gate. It also contrasts the preventive outlook of the ethos of the clan by dealing with committed deeds.

The other layer of literature, also concerned with maintaining social order, is what is commonly called the wisdom literature. Biased understanding which sees in ancient wisdom only a shrewd business speculation for acquiring happiness and good fortune overlooks this vital concern of the sages. By analyzing the good and the foolish ways of life, and with straight exhortation or warning, the wise men try to preserve the order in their world. The very concerns which we found so prominent in our woe-cries are also found in various forms in the wisdom texts. A greedy pursuit of wealth violating the established order is considered a basic evil; thus in Prov 1 10, 13:

²⁵ For Israelitic law cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, reissued in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (1957), pp. 9 ff.

²⁶ Cf. the regulations in Exod 21 1–22 19; Deut 21 15–23; 22 13–29; 24 1–7; 25 1–12.

²⁷ Cf. Exod 20 12–17; 22 20–23 9; Lev 18 6–23; 19 3–18; Deut 22 1–12; 23 1–28; 24 8–21; 25 4, 13–15. This effort to uphold justice originated, not in the court trials of the city-gate, nor in the cult (cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, reissued in *Kl. Schriften* 1, 1953, pp. 278–332), but in ancient clan- and family-ethos (cf. this writer’s dissertation: *Wesen und Herkunft des sogenannten apodiktischen Rechts im Alten Testament*, Bonn 1961).

“My son, if sinners entice you, do not consent.
 (If they say) . . .
 We shall find all precious goods,
 we shall fill our houses with spoil . . . (do not go with them).”²⁸

In various other texts the newly rich are blamed for their practices: Job 22 5 f.; 31 24 f.; Bar 3 16–17; Ecclus 5 1–3, 8. The problem of class distinctions and of the theodicy resulting from extreme wealth on the one side and poverty on the other, looms large in many wisdom reflections.²⁹ By dwelling upon this subject of the injustice, which is the fate of the powerless, the wisdom texts show that it is one of their central aims to combat the existing evil and to promote a social order with dignity for all. It seems that the society which is referred to in all these instances is a sedentary one in which property rights play an increasing rôle.³⁰ But our woe-cries or the wisdom-texts do not try to preserve the old situation in a legal fashion with formulated laws; rather they deal with this problem on a more private basis, with bitter puns, exhortations, and warnings. We observe in such records the unofficial struggle against economic corruption and exploitation, not priestly or governmental regulations.³¹ The woe-form does not belong in such authoritative and sophisticated circles. It comes from the same stratum of popular ethos as do the wisdom accounts.

In Isa 10 1 f. and 5 22 we found the basic theme of oppression and injustice present in another complaint charging the rottenness of the scribes and the drunkenness of men of influence. Both themes occur independently in wisdom texts. A guide for scribes can be found in Ecclus 38 31–34 and 39 1–11, further professional ethical instructions in 38 24–30.³² Various other professions are mentioned in the Proverbs (11 1; 13 17; 25 13). And, on the other hand, the danger of drunkenness — for the most part as a menace to one’s own happiness — is referred to in Prov 20 1; 23 20 f.; 23 29–35; 31 4; Tob 4 15; Ecclus 19 2; 31 25–31. The

²⁸ Cf. also Prov 1 19; 28 22, 25. In Job 20 4–5, 15, 18, 19, 20–22, this vice is held prominent among the characteristics of the “unrighteous” and “alienated.”

²⁹ Cf. Prov 14 31; 17 15, 26; 18 5; 22 22; 23 10; 24 23–25; Ecclus 13 15–23; 14 3–19; 31 1–4; Eccles 5 9–12. That unlawful acquisition of property usually is connected with the economic exploitation of the poorer classes is focused upon in some of the mentioned texts already. It appears explicitly in many other accounts: Eccles 3 16; 5 7; Job 22 5–10; 24 2–4; 31 13, 31; Tob 4 5 ff., 14; Wisd Sol 1 1; 2 10–12; Ecclus 4 1–10; 7 1–3; 35 12–20. These texts take different approaches to the matter: some warn against or forbid the oppression of the weak; some state it as a fact in this sad and evil world; some are indictments, others confessions of innocence.

³⁰ The woe-oracles presuppose a similar social situation with property rights in real estate at stake; cf. Isa 5 8; Mic 2 1 ff.

³¹ Cf., as a contrast and parallel, the settlement of possible legal complication concerning inherited real estate in the priestly account Lev 25 13 ff.

³² Cf. also E. J. Gordon, *Sumerian Proverbs*, pp. 200 ff.; 246 ff. (ethical prescriptions for different professions).

general summary of the aims of those who preserve order (Isa 5 20) finds its analogy in statements like Job 33 27; Amos 5 7; Prov 2 12, 13; 9 17; and the numerous passages which speak about "right" and "wrong," "prudence" and "foolishness," "crookedness" and "straightness," "righteousness" and "godlessness," in more general terms.

Thus it seems to be fairly well established that there is also a real analogy here between the woe-sayings on the one side and the wisdom literature on the other. Moreover, the tone of the wisdom texts, their unofficial air, their moral authority which has no coercive power, their outlook on the crookedness of the world — all these are in accord with what we found to be the attitude of the woe-sentences. The reason why the motive of social justice is so prominent among the themes of the woe-form lies in the selectiveness of the prophets and the relative scarcity of the whole woe-form. So most aspects of sexual ethos, very important in all wisdom texts, are not represented among the woes.³³

From the evidence gathered above we may conclude, then, that the woe-form in its original shape and content came out of the popular ethos. There are certain connections with wisdom forms. But since "wisdom" is a literary term of some complexity we have to ask: Can we trace the woe-sayings still further back to their root in a life situation of the ancient society?

It has long been noticed³⁴ that the woe-form has a parallel in the OT, namely, in the curse. The curse as a spoken formula usually is intro-

³³ The few remaining woe-sayings, which we attribute to an original stock, actually do find exact parallels in the wisdom literature. Isa 5 21 disapproves of any pride in one's own wisdom: "Woe (comes upon) those who are wise in their own eyes and shrewd in their own sight." An equally strong emphasis on humility is found in Prov 3 7; 16 19; 25 12. Cf. also Prov 28 11; Tob 4 18; Wisd Sol 9 5 ff.; Eccles 1 6; 1 30; 3 17-25; 7 4-7; 8 8-9; 10 28-29. The sovereignty of God who can act as he chooses and the unquestionability of the function of parents as procreators according to the order of nature are stated in Isa 45 9, 10:

"Woe (comes upon) him who strives with his Maker,
an earthen vessel with the potter!
Does the clay say to him who fashions it,
'What are you making?'
or: 'Your work has no handles?'
Woe (comes upon) him who says to a father,
'What are you begetting?'
or to a woman, 'With what are you in travail?'"

If these two woes belong together, then they seek to express the inviolability and inscrutability of the natural, cosmic order, a theme which is so fundamental to the wisdom literature that the whole books of Job and Ecclesiastes are founded on it. Prov 30 3-4 takes a similar attitude. It is noteworthy that in the woe-sentences, as well as in the wisdom parallels, God is the God of the universe and not the God of the covenant with Israel; cf. Eccles 5 1; Eccles 1 27; 7 29-31; 17 25-32.

³⁴ Mowinckel, *op. cit.*, pp. 2, 54.

duced by אָרוּר.³⁵ The structure of some of these אָרוּר-words is very similar to the woe-sayings. In Deut 27 15–26; Judg 21 18; Jer 48 10; Mal 1 14; Gen 27 29; Num 24 9; (Ps 119 21) we find, following the אָרוּר, a participle construction of the simplest kind. The participle describes the action which falls under the curse. There is nothing else necessary for this purpose, the short phrase is a self-sufficient unit. The response of the people in Deut 27 is a liturgical addition. Most of the other occurrences of אָרוּר, however, show a curse directly administered without a description of the misdeed; cf. Gen 3 14; 4 11; Deut 28 16–19; Josh 9 23. If the party concerned is not addressed directly but is referred to in the 3rd person, the description of the misdeed can be lacking, too. This latter can then be inferred from the situation (cf. Gen 3 17; 9 25; I Sam 26 19). If the situation is not clear from the imprecation itself, there can be added a motive clause introduced by כִּי (Gen 49 7) or a relative clause (Josh 6 26; I Sam 14 24, 28; Jer 11 3; 17 5; 20 14, 15) to indicate the nature of the offense.

Were the material for both types, the woe and the curse, more abundant, we might be better able to determine how far the similarity of content goes. The curses, especially in their cultic use in Deut 27, rest heavily on the basic rules of the popular ethos. Of course, there are special theological, deuteronomistic concerns added, as in Deut 27 15. But since there is no real basis for a comparison of content, we must examine the differences of both forms in emphasis and meaning. This may well result in the recognition of their basically different origin.

The curse is always a powerful and effective utterance (Josh 6 26 and I Kings 16 34; cf. Josh 9 23; Judg 21 18; *et passim*) and therefore must be administered by an authorized officeholder, be it Joshua, or the recognized magician Balaam (Num 22 8 etc.), or the head of a clan (Gen 27 29; 49 7), or members of the organized priesthood (Deut 27 14). All unauthorized use of formulas of cursing is strictly outlawed because it endangers the existence of the society (cf. Exod 22 17; 21 17; 22 27; Deut 18 10 f.). The woe-sentences cannot compete with such official and powerful pronouncements. They are much more private, much more detached from the scene of evil-doing, much more contemplative, much less effective. The woe-cries, though of quite similar intention in condemning destructive deeds, still seem to deplore the existence of the evil, to sympathize with the wrongdoer, to throb with the recognition that an evil deed will bring about nothing but misfortune, despair, and heart-break.

Where, then, was the woe-form used if not in the circles of priests and lawgivers or in the assemblies of elders and judges? The preserved

³⁵ The root קלל, when used of cursing, is always in the pi'el; cf. Gen 8 21; 12 3; Exod 21 17; 22 27; Lev 19 14. The noun קללה is contrasted with ברכה in Deut 30 1; Josh 8 34. Cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, pp. 64 ff.

examples of the woe-form hardly evidence their origin. The occasional occurrences in later writings outside the canonical OT³⁶ cannot contribute much to a solution of the problem, except by demonstrating that it was not entirely the prerogative of prophets to use this form.

Perhaps an observation in connection with the mentioned curses can lead us further. The curse has its counterpart in the effective and authoritative blessing (ברך); in fact, oftentimes both are referred to together.³⁷ Is there a similar counterpart for the woe-form? Such a counterpart obviously would have to be a more private blessing, a praise of someone doing right from the perspective of a detached observer.

Indeed, there does seem to be such a formula. The Hebrew introduction is the well-known אשרי, "happy!" The formula has been preserved in quite different contexts, namely, in the liturgical language of the psalms (26 out of a total of 43 OT occurrences), but also in wisdom texts (10 times). The original form of these private blessings seems to have been a participle construction:

"Happy are those who observe justice,
who do righteousness at all times!" (Ps 106 3)³⁸

In some instances the participle is augmented by a noun giving the generic classification of the ones who deserve the beatitude: Ps 84 13; 89 16; 112 1; Prov 8 34; 28 14. Most of the passages, however, employ a nominal construction. To describe the receiver of happiness, a neutral noun (various words for "man" or "people") is used and a following relative clause specifies this addressee.³⁹ Since both formulas, the participle and the nominal construction, are quite close in meaning and outlook, there is little wonder that they can be used side by side. Again, the impersonal form is predominant in the beatitudes. There are only a few examples which have a personal address: Deut 33 20; Isa 32 20; Ps 128 2; Eccles 10 17. To these may be added those blessings which are formulated for a third party, but indirectly affect the vis-à-vis of the speaker: I Kings 10 8; II Chron 9 7. Thus it appears that the beatitudes also are spoken from the standpoint of the detached observer.

³⁶ Cf. Eccles 2 12, 13, 14; 41 8; Eth En 93-104; Slav En 52; Matt 23 13 ff.; Luke 6 24 ff.; 11 42 ff.; Matt 11 21; 24 19. Characteristically enough most of these woes are directly addressed to the guilty party in the 2nd person. The original impersonal objectivity of the form has been abandoned.

³⁷ Cf. Deut 28 3-8 and 28 18-19; Gen 27 29; Num 24 9; Gen 12 3; Deut 30 1; Josh 8 34. The double scheme of curse and blessing (cf. Mowinkel, *op. cit.*, pp. 1, 97) probably goes back to ritual practices. The analogous phenomenon in wisdom texts (cf. *ibid.*, pp. 117 ff.) originated, however, in a didactic process.

³⁸ Other examples of this participle construction are: Isa 30 18; Ps 2 12; 32 1; 41 2; 84 5; 119 2; 128 1; Dan 12 12 and, in reversed word order, Prov 14 21; 16 20; 29 18.

³⁹ Cf. Isa 56 2; Ps 1 1; 32 2; 33 12; 34 9; 40 5; 84 6; 94 12; 127 5; Job 5 17; Prov 3 13. A special form omits the noun altogether and continues the אשרי with either a connected (Ps 137 8, 9; 144 15; 146 5) or unconnected (Ps 65 5; 119 1; Prov 8 32) relative clause.

Devotional language and ideas naturally have made inroads into this form even as the prophetic influence did in the case of the woe-form. Still we may assume that there was a group of beatitudes which matched the woe-sayings in content and motivation. Some words with a strong concern for social justice can be discerned. Ps 106 3 has been quoted already. Ps 41 2 should be noted: "Happy is he who considers the poor!" and Prov 14 21: "... he who is kind to the poor — happy is he!"⁴⁰

Another hint, though dim, indicates the common origin of the woe-form and the beatitudes. There are a few texts in which these occur side by side, complementing each other. Two passages in the OT have to be restored from their corrupt state before they can be used as evidence. In Eccles 10 16 f. *הוי* or *אוי* is to be read instead of *אי*; in Isa 3 10 f. *אמרו* probably has to be emended to *אשרי*:

"Happy the righteous, because he is well,
because he can eat the fruits of his labor.
Woe to the unrighteous; he is badly off,
because the deeds of his hands come over him."⁴¹

Such evidence for the direct relationship between announcements of woe and bliss can serve only as one small additional argument, save for the similarity in structure, content, and general attitude, which stand out clearly in contrast with the corresponding parallel of curses and blessings. That the comparison between the good and praiseworthy and the evil and condemnable is one of the main techniques in the discourse of the sages can be seen in many places: Prov 14 21ab; 16 20ab; 28 14ab; Ps 1 1, 4; 32 1, 2, and 10; 112 1, 5, and 10 are a few of the passages in which the beatitude-form is preserved, together with the substitution of other phrases for the corresponding woe-form.

In the light of all the evidence made available by the preceding investigation it may be suggested, then, that the woe- as well as the bliss-formula had its origin in the wise men's reflections about the conditions of this world. There were other forms which were traditionally employed by the sage in performing his task of penetrating into the order of the world, notably, the *māshāl*, the riddle, the exhortation, and the reproach. In all likelihood, the woes and the beatitudes were tools in the hand of the wise men as well. They may well have served educational purposes in that young people had to memorize catalogues of woes (cf. Isa 5 8 f.;

⁴⁰ The development of the beatitudes also can be followed through the psalmic literature, the various types of Jewish writings (cf. Eccles 14 20 f.; 25 7 f.) into the NT (cf. Luke 6 20-22; Matt 5 3-11), and into other literary works. Cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Traditionen*¹, pp. 113 ff. Our concern here is the probable origin of the form.

⁴¹ Cf. also the juxtaposition of woes and blessings in Luke 6 20-26. Mowinckel, *op. cit.*, p. 125, assumes that in Ps 112 10 the corresponding *הוי* has been omitted for the sake of a proper acrostic order.

Hab 2 6 ff.). The knowledge of woe-provoking behavior was to guard a member of ancient Semitic society from any steps which might endanger himself and his group. The announcement of bliss had the positive function of pointing to the rewards of a respectable life within the laws of the social group. Why more wisdom texts have not preserved this form is hard to discover. Possibly it had been fashionable for only a limited time. Perhaps by some curious accident the attention of later collectors came to be focused by personal preference on other wisdom forms, or the form was appropriated by the prophets and therefore no longer usable as wisdom counsel.

III

Returning to the beginning of this investigation, we now have to ask: In what way, and for what reason, and to what end did the prophets make use of the woe-form, which they found in the popular ethos?

If the observations made above are correct, then one source of the preaching of the prophets has been touched upon which has not yet received sufficient recognition. The popular ethos, in other words, the adequately known and commonly accepted order of social affairs was respected by the prophets, was drawn upon whenever they had, in the name of Yahweh, to turn against the rottenness and corruption of their contemporary society.⁴² The process of taking over the old ethical rules and applying them to the new situation — in the name of Yahweh! — proves that the prophets believed that this very order of society, of which the wise men were the guardians, was the order sanctioned by Yahweh which had to be maintained. No cultic pronouncement of commandments was necessary for the prophets to see this. If the cult affirmed the rule of Yahweh over human affairs within the tribal league and the Israelitic state, this certainly was due to the popular ethos, which, in every region and period of the Ancient Near East, apparently held that the social order and the world order were sustained by the gods.

A second point is this: If the observations made above are correct, then we have to be very careful in evaluating the actual social situation of the prophets' times. The use of old, preformed materials indicates that there were certain standardized reproaches of possible and actual social wrongs. But they were not restricted to one age only. The insatiable desire of the modern mind to pinpoint everything in the past

⁴² The assumption that the prophets consciously propagated a new, divinely revealed (Israelitic) ethos as over against an insufficient popular (Ancient Near Eastern) ethos has to be revised. This view of the prophets is still shared by many scholars in very different theological camps; cf., for instance, N. W. Porteous, "The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets," *Studies in OT Prophecy*, pp. 143-56; R. Bach, "Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos," *Festschrift Dehn*, (Neukirchen, 1957) pp. 23-34.

according to where and what "historically happened" does not find much support in such cases, when the prophets, standing in a long row of tradition, repeated old maxims and reproaches. The wealth of the time of Jeroboam II and the sudden perverse influence of city dwelling during the lives of Isaiah and Micah have to be reconsidered, together with the recognition that the charges of the prophets against their fellow citizens and leaders may not have been historically unique as they now appear. The myth that it was the prophets who invented the ethical maxims behind their charges must be discarded in the light of the evidence.

A third point: The way the woe-form changed from the mere foreboding announcement of bad luck to the wrongdoer to the pointed and Yahweh-centered indictment of covenantal apostasies, shows how free and how bound the prophet was over against this particular tradition. The ethical rules, laid down in the woe-sentences, though coming from a private and unauthoritative sphere, have consistency, not only of form but also of content, which resists easy changes. So it happens that in Isa 5 8 ff. and Hab 2 6 ff. whole preformulated chains of woes are used by the prophets. But the woe-form also lives on in quite genuinely prophetic indictments, as we have seen. The filling of the old forms with new content demonstrates the freedom of the preachers of Yahweh's will.

**Jeremiah's Complaints.
Observations on Jer 15,20-21**

In: Journal of Biblical Literature, 82, 1963, 393-408

JEREMIAH'S COMPLAINTS OBSERVATIONS ON JER 15 10-21

ERHARD GERSTENBERGER
YALE UNIVERSITY

THE Book of Jeremiah has always been regarded as particularly open for historical and psychological study. There seemed to be sufficient material at hand for the compilation of a biography of the prophet; his inner and outward life has even been made the subject of novels and plays.¹ The apparent abundance of data in Jer has exercised an irresistible temptation on virtually all scholars and commentators regardless of their school of thought or method of approach² to focus their attention upon the prophet's *curriculum vitae* and experience. Jeremiah is looked upon as a religious genius, the champion of personal, inner, and spiritual religion.

The basic fallacy of this viewpoint is the presupposition that the "facts and figures" in Jer are identical with "historical events," or, that they, at least, permit easy access to that which "really happened" during Jeremiah's lifetime.³ The ongoing discussion of what "history" is, and how it is intertwined with, even sustained and created by, later interpretation⁴ should make us wary of the great difficulties which lie in the path of any historical reconstruction on the basis of such collections of texts as that of Jer. The fundamental insight of form-critical research, moreover, must not be forgotten: Any given text in the OT more likely than not has been cast into the mold of some conventional

The author gratefully acknowledges the valuable help of the Reverend James L. Pratt who made readable many a Germanic sentence in this essay.

¹ The most important scholarly monographs in English were written by Th. K. Cheyne (1888); J. Skinner (1922); G. A. Smith (1929*); Th. C. Gordon (1931); A. C. Welch (1951*); J. Ph. Hyatt (1958); Sheldon H. Blank (1961). Examples of a novel and drama are, respectively: F. Werfel, *Hearken unto the Voice*; S. Zweig, *Jeremiah*.

² Quite naturally psychologists of religion (cf. G. Hölscher, *Die Propheten*) are interested in biographical facts, as are literary critics (cf. B. Duhm, *Israels Propheten*). That adherents to a form-critical or traditio-historical approach (cf. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, pp. 213 ff.; E. Nielsen, *Oral Tradition*, pp. 64 ff.) should so strongly focus on "accidental historical facts" seems strange, however; cf. G. v. Rad, *op. cit.*, p. 216: "Each of these (confessions of Jeremiah) relates a particular experience."

³ The protests of N. Schmidt (*Encycl. Bibl.*, II, pp. 2372 ff.) and H. G. May (*JBL*, 61 (1942), pp. 139 ff.) against such direct approach are in themselves very much caught up in historical thinking and have not convinced modern scholars; cf. J. Bright, "The Date of the Prose Sermons of Jeremiah," *JBL*, 70 (1951), pp. 15 ff.

⁴ The old and new quests of the historical Jesus best illustrate the situation of modern scholarship; cf. the books of A. Schweitzer (3rd. Engl. ed. 1957) and J. Robinson (1959) on that matter.

form of speech. Consequently it does not primarily reflect unique historical events but social and cultic habits and institutions.⁵

The proper way of interpreting a prophetic book, therefore, is to evaluate each layer of its tradition as a witness in its own right as well as a single voice within a choir. Besides looking for redactors and their theology one should carefully watch the small groupings of textual units and their growth and composition. We are not in a position to begin our work at the fountainhead of tradition, but we have to work upstream, closely noting the tributaries right and left. It may well be that the original fountain of one tradition becomes more remote in the process and shrinks in significance relative to the tributaries. Recognizing the multitude of voices in Jer does not diminish their quality as witnesses of God's actions, even if Jeremiah's biography should lose some of its familiar items.

I

The passage Jer 15 10–21 in itself shows clear signs of long growth. The importance of its complex structure will become apparent when we cautiously try to understand the successive "editors" and "redactors," or, as they are better called, the "interpreters" and "expositors" of preceding witnesses. Form-critical observations may help us occasionally in restoring corrupted lines.

1. The most obvious secondary accretion in Jer 15 10–21 seems to be vss. 13–14. The sudden change of address from Israel to the prophet leads virtually all commentators⁶ to dismiss these verses as a mechanical insertion from Jer 17 3–4. In refusing even to discuss these words as part of ch. 15 they show their disregard for the historical growth of the text. There are strong indications that vss. 13–14 were deliberately put into the context of the prophet's complaints.

The LXX translator,⁷ it is true, was already "modern" enough to regard vss. 13–14 a copy of parts of 17 3–4. He rendered the text as a threat against the people, thus announcing God's retaliation for their

⁵ H. Gunkel, *Die Propheten*, pp. 110 and 139, rightly warns against looking too soon for prophetic personalities behind prophetic forms. W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia*, by subtracting a standard form of complaint-psalm from "Jeremiah's complaints," too easily arrives at the original prophesies of Jeremiah.

⁶ B. Duhm, F. Giesebrecht, C. H. Cornill, P. Volz, A. Condamin, J. A. Bewer, E. A. Leslie, J. P. Hyatt, W. Rudolph. Commentaries from now on will be quoted only by author's name and page; for bibliographical details see E. A. Leslie, *Jeremiah*, 1954, pp. 341 ff.; and W. Rudolph, *Jeremia* (1958²), pp. xxi ff. Cf. also S. H. Blank, *HUCA*, 21, 1948, p. 348; G. v. Rad, *Evangelische Theologie*, 3 (1936), p. 265.

⁷ Vss. 13 f. were in the present position already at that time. The LXX connects vs. 12 with the beginning of vs. 13, reading a Hebrew text נחשת חילך (so W. Rudolph in *BH*) or נחשת חילך (B. Duhm, p. 134); cf. the root נחש (to overlay, plate), with LXX περιβόλαιον (vs. 12).

maltreatment of the prophet (cf. LXX in vss. 10–14). Most modern translations follow this version (cf. RSV). He, then, apparently omitted 17 1–4 altogether. Some Hebrew MSS follow the same line by reading in vs. 14: “I will let you serve your enemies in a land unknown to you,”⁸ a familiar prophecy of the exile (cf. Jer 5 19; Deut 28 36; also Jer 16 13; 22 28; 25 11; Deut 28 48, 64). This threat would show God’s wrath against Israel in contrast to the favorable answer he bestows on his prophet (MT in vs. 11; cf. KJV).

If this tradition of Jer 15 13–14 has a meaningful place within its present context, the unusual rendering of the first line in vs. 14 presented by the bulk of Hebrew MSS deserves even closer attention. Instead of the root עבד hiph (to let serve) we find עבר hiph (to let pass),⁹ a form, which, furthermore, lacks the direct object “you.” The MT thus exactly reverses the meaning: “I will let your enemies pass through (into)¹⁰ a land unknown to you,” proclaiming the banishment of the foe, and salvation for oppressed Israel. A peculiarity in vss. 13 f. supports this interpretation. Assuming our verses are in some way derived from a longer oracle such as Jer 17 1–4, it must strike us as significant that 17 1–2¹¹ and 17 4aα, namely, the indictment of Israel and the plain announcement that the people will “let go their heritage,” are left out in Jer 15. It seems, therefore, that 15 13–14 has been carefully remodeled into an oracle of promise which once may have read:

Your wealth and treasures I give as spoil,
as a price for all your sins throughout your land.
Then I will drive away your enemies into a land unknown to you,
for a fire is kindled in my anger, which will burn forever.¹²

⁸ Biblical translations are my own unless otherwise stated.

⁹ LXX misread ד for ר, as in vs. 12: ידע for ירע (ירעע).

¹⁰ The preposition ב usually designates the area in which things happen (W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*³⁰, § 119 h); yet a sense of direction is quite often implied (*op. cit.*, § 119 k. 1; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, p. 96). עבר with a following ב occurs, for instance, in Deut 2 30; II Sam 12 31; Ezek 14 15; 47 3 f.; Ps 136 14; II Chron 30 5; 36 22; and in the technical phrase “to let go through the fire” (באש): Num 31 23; Deut 18 10; II Kings 16 3; 17 17. The older translation of Jer 15 14a: “I will let you pass through with your enemies . . .” (cf. W. Lowth [1719], p. 141; Freedman, p. 109; KJV) presupposes the suffix “you”.

¹¹ W. Rudolph, p. 96, suggests that 15 12 has, in a mutilated form, preserved 17 1–2 (cf. the word “iron” in both passages). This is possible, but unlikely, because of the exact correspondence of words wherever both texts coincide.

¹² Once the MT reading of vs. 14a has been accepted several adjustments have to be made in the text of vss. 13 f.: (a) Instead of לא במחיר the affirmative has to be read: Yahweh counts the spoil which he handed over to the enemies (cf. II Kings 21 14; Isa 10 6; Ezek 7 21; 29 19) as a payment for Israel’s sin; cf. Ps 44 13 and the presupposed transaction between God and the enemies in the stereotyped expression “Yahweh sold (Israel)” Judg 2 14; 3 8; 4 2; 10 7; I Sam 12 9; Isa 50 1; Ezek 30 12; Joel 4 8. Cf. especially Isa 42 22–43 4. This understanding requires (b) the omission of both conjunctions in vs. 13b and (c) the reading ער עולם instead of עליכם in vs. 14b (cf. 17 4; Duhm, pp. 143 f.; Rudolph, p. 96; Volz, p. 185).

Israel's suffering under foreign intrusion is seen as atonement for her sins. Longing thoughts move beyond the plundering of the invaders: When, finally, will her overlords be defeated? When will Yahweh intervene for his people? This is the burden of our oracle. Its position between individual complaints betrays its late placement; so does its outlook on history. Suffering, redemption, liberation all appear in a well-proportioned, theological, and juridical balance. All indications would support the view that vss. 13 *f.* were formulated in the wake of Israel's total defeat in 587 B.C.¹³

What did the editor have in mind when he refashioned the text in this unexpected way? Several motives may have worked together. He wanted to reinterpret the term "enemy" in vs. 11. Yes, Jeremiah's enemies deserved Yahweh's wrath! But now, in the editor's time, Israel's enemies are next in line for punishment. Israel's humiliation has lasted long enough. There is a point when even Yahweh's rightful punishment becomes intolerable. The faithful yearn for relief (cf. Hab 3 16 and the communal complaint-psalms) as the prophet does in vss. 10, 15–18. In the midst of such stress the editor wants God's reassuring and forgiving word to be heard, not only for the prophet of old (vs. 11, MT) but for his whole people. He wants to counterbalance the harsh rejections (14 10; 15 1–4) of Israel's pleas and confessions of guilt (14 7–9, 19–22) with this word of hope. Yahweh confirmed the prophet against his enemies. Then and there, already, the restoration of Israel began. Now the time is ripe, after all the terrible judgments of history, for Israel's rehabilitation. The tension between the pronouncements of doom (in 14 1–15 9) and the proclamation of hope (30 *f.*) finds a preliminary solution in 15 13–14.

Even if our understanding of vss. 13–14 is only approximately right, we have found in these two verses an example of how individual complaint and private oracle were augmented and thus actualized for the community of Israel.

2. Next we turn to vss. 19–21 because they stand out from their context as an emphatically introduced new oracle and because this personal word of assurance to the prophet seems to be a very well-preserved entity. Could we possibly look upon vss. 19–21 as another literary layer in the composition of Jer 15 10–21?

Vss. 19–21, formally, are Yahweh's answer to the complaints in vss. 15–18. The "complainer" is rebuked, because his words are "worthless talk." He is first conditionally (19_a), then without further discussion (19_b, 20) reinstated in his office as Yahweh's mediator, as a bulwark

¹³ In Pss 44, 74, 79, and 80 Israel tries to come to grips with the shock of foreign conquest. Our oracle could be understood as an answer to such a communal prayer (cf. Isa 43 3). If this holds true, the editor may have inserted vss. 13–14 as an analogy and continuation to the divine answer in 11 *f.*

against the rebellious people. The question is: Where do we find the original setting for such an oracle?

The introductory formula (vs. 19: "Therefore, thus said the LORD")¹⁴ unmistakably indicates that the following word is God's revealed judgment upon the matter. This introduction originally, being an integral part of the message itself, legitimized a messenger.¹⁵ Obviously this cannot be its present purpose at the beginning of this "private" oracle. Here כה אמר יהוה no longer authorizes a person but solemnly emphasizes a divine revelation. The formula has been emptied of its previous meaning. Now it is a literary device, an abstract symbol of theological language, which marks the beginning of Yahweh's holy words.¹⁶ Furthermore, this introductory formula does not indicate who is the recipient of Yahweh's word. Apparently its author already read Jer 15 19 ff. in a larger context. Jer 14 1, 11, and 15 1 which mention the prophet's name are sufficient for him to illuminate the situation in 15 19 ff.

The first element of the oracle proper, the conditional reinstatement of the prophet (vs. 19a), in view of its form and content seems to be a reflection of Jer 4 1-2. There the people are offered a blessed life, if they find their way back to Yahweh worship. The breaking of the covenant is not suggested in either passage.¹⁷ This means that the people and/or

¹⁴ "Therefore" (לכן) often marks the juncture between prophetic reflection and the divine word; cf. H. W. Wolff, *ZAW*, 52 (1934), pp. 2, 6; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, pp. 94, 107. Jer in particular abounds with "messenger formulas"; cf. J. W. Ross, "The Prophet as Jahwe's Messenger," *Israel's Prophetic Heritage*, pp. 98-107. They are often preceded by an emphatic לכן (Jer 5 14; 6 21; 7 20; 9 6, 14; 11 11; 14 15; 18 13; 22 18; 23 2, 15, 30, 38; 25 8; 28 16; 29 32; 34 17; 35 17, 19; 36 30; 42 15; 44 11.

¹⁵ Cf. Jer 2 1 f., 4 f.; 10 1 f.; 21 3 f.; 29 31; Gen 32 5; cf. especially C. Westermann, *op. cit.*, pp. 70 ff.

¹⁶ Some commentators note the awkwardness of the messenger formula in the scheme of personal complaint and oracle (cf. Duham, p. 136; Cornill, pp. 198 f.) without, however, realizing fully the implications of the transfer of this formula. Cf. the secondary, "theological" use of the phrase especially in Jer 6 9, 16; 11 21; 13 1; 17 19; 19 1; 22 1; 26 2; 27 2. One should compare this with the normal, conversational style of the prophetic, "autobiographical" dialogues (Jer 1 6, 7, 9, 11b, 12, 13b, 14; 11 5b, 6, 9; 13 6; 14 11, 13, 14; 15 1. Here the introductory words, ויאמר יהוה אלי and ואמר, are short and subordinate. Cf. also the 3rd person "memorable" Hos 1 2 ff. (H. W. Wolff, *Hosea, Biblischer Kommentar* xiv, 1, pp. 7 ff., 71 f.).

¹⁷ Ultimately we have to see the homiletical form of "exhortation for conversion" derived from a legal background. Laws, treaties, contracts were protected by heavy curses, which literally lay in wait for the potential transgressor (cf. Deut 27 15 ff.). Apparently deuteronomistic theologians not only referred to the transgression of the law to explain the catastrophe of Jerusalem but also amplified the concept to include the counterpart of the curse, namely, the blessings of a life in obedience (cf. Deut 28 1 ff., 30 15 ff.; Josh 24 15; I Kings 8 31 ff.; Jer 17 24 ff.; 18 7 ff.; 38 17 ff.; 42 10 ff.; and M. Noth, *Gesammelte Studien* (1957), pp. 155 ff. The pure "conversion speech," then, would be an application of this theological system to the concrete situation of the people already under the curse: It need no longer refer to impending disaster but can look forward to a possible fulfillment of the blessing. Cf. H. W. Wolff, *Evangelische Theologie*, 5 (1960),

the prophet are in a state of disgrace. Their apostasy has become manifest. The homiletical conclusion obviously is: one must preach "conversion" and offer the opportunity for return. In a number of parallel passages in Jer, all of which have to be attributed to the deuteronomistic editor of the book, exactly the same situation is presupposed: Jer 7 5-7; 26 3; 27 17; 29 12 f.; 35 15; 36 3. In numerous other sections, in a somewhat abstract way, the choice between "life and death" is set before the people. Our text (Jer 15 19-21) resembles deuteronomistic thinking not only in this evaluation of the present situation as the moment for decision and in its view of past history as a story of missed opportunities. It also has the characteristic emphasis on man's initial effort (אִם-יִחְשָׁב) to end the alienation from God, an effort which, however, is immediately and surprisingly superseded by God's validifying act (וַאֲשִׁיבָךְ).¹⁸

This conditional acceptance of the prophet, considered proper by exilic theologians, may also appear in two other oracles (Jer 12 5 and 33 3), although the clear structure of an "if" clause with following promise is absent in these cases. The characteristic theology underlying such a "reinstatement upon condition" finally becomes clear in a comparison with accounts of prophetic calls in the OT. Man's refusal to take up God's mission is a standard part of some of these stories.¹⁹ But nowhere is the prophet considered an apostate figure who has to return before he can be entrusted with his office. It seems that exilic theological anthropology, using the conditional promise of the homiletical address to the congregation, made possible this new concept. The prophet is man. In order to fulfill his holy mission, he, too, has to "turn around" towards Yahweh.²⁰

The second, more elaborate part of the oracle, vss. 19b-21, presents quite a changed picture of the prophet. It draws heavily on the formal language of the "prophetic call," thus justifying our comparison above. Yahweh, without further requirement, promises to be with the prophet, to "save and deliver" him (20b,²¹ cf. Gen 28 15, 20; Josh 1 5, 9; Exod 3 12; Judg 6 18; Isa 41 10; Jer 1 8). God furthermore makes his prophet the pivot on which all of his plans for Israel turn. The prophet will be the

pp. 230 f., n. 18. Earlier references to "conversion" are not yet so theologically formalized (cf. W. L. Holladay, *The Root SUBH in the OT*, pp. 120 ff.

¹⁸ We have to be careful not to identify the deuteronomistic *theologoumenon* about the necessity of conversion with our theological system of "works" and "grace". A short study of those wordplays which express the interaction between God and man shows the manifold layers of this concept: Jer 11 18; 17 14; 20 7; 31 18; 16 21. In all these cases Yahweh is the initiator as well as the one who warrants the described action. It seems, therefore, that one cannot take the וַאֲשִׁיבָךְ in 15 19a as simply Yahweh's acknowledgement of man's initiative but as a creative act in itself.

¹⁹ Cf. Exod 4 10; Judg 6 18; Jer 1 6; W. Zimmerli, *Das Buch Ezechiel, Biblischer Kommentar XIII*, 1, pp. 16 ff.

²⁰ Cf. the theology of the deuteronomist (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*², pp. 107 ff.; W. L. Holladay, *op. cit.*, pp. 127 f., 132, 153 f.

²¹ MT here has an elaborated text; cf. LXX.

man who accepts or rejects her supplications, will be the object of her scorn. An abstract theological air, akin to deuteronomistic thinking, pervades all of these statements. Detailed observations can only affirm this impression. The basic formula, "I am with you" (אִתִּי אֶהְיֶה, 20b), is expanded by a double verbal modification, both in the infinitive construct.²² The full phrase which emerges as a result is unique to Jer (1 8, 19; 15 20b; 42 11; and 30 11, without the verb נָצַל). Because it has persistently the same stereotyped form in these different passages²³ one feels compelled to attribute it to some editorial hand. The promise to "save and deliver" would in itself point to an exilic setting. The unexpected continuation of the wordplay on שׁוּב in vs. 19b at the same time puts the prophet into the position of a decisive mediator and denies him the right to exercise his office. It fits equally well into the context of Jer 7 16; 11 14; 14 11; (37 3); (42 2, 20).²⁴ The notion of the fundamental and hitherto unbridgeable split between God and his people, consequently also between the people and God's authoritative representative (vs. 20), also conforms with the thinking of exilic Israel (cf. Jer 7 25 f., 27; 25 3 ff.; 29 19; 35 16; 42 21; 44 4.)²⁵

Our oracle, Jer 15 19–21, then, shows a late mixture and transformation of elements of form. They are taken from various sources and are all used to express the new and exilic views of God, prophet, and people. The oracle responds to the complaint in vss. 15–18. Had it been united with the complaint when it appeared on the scene of Jer 15?

3. A few text-critical remarks have to be made before discussing vss. 15–18. The first two words in 15, "thou knowest," possibly were inserted after the Greek version had been made,²⁶ Jer 17 16 and 12 3 being the prototypes for this amendment. Baumgartner considers these words a possible opening phrase²⁷ rather than a secondary connection of the two complaints, Jer 15 10 and 15–18. The first possibility still seems to be the more likely solution.

²² The two verbs יָשַׁע hiph and נָצַל hiph, with occasional other synonyms, are a favorite expression in the language of prayer: Pss 7 2; 22 21 f.; 31 3; 31 16 f.; 34 18 f.; 59 3; 71 2; 72 12 f. "Deliverance" becomes the most important theme for many exilic writers and preachers; cf. Ezek 13 21, 23; 34 10, 11 ff.; Isa 43 1 ff.; 50 1 ff. A sophisticated theology of salvation originates only in these decades after the fall of Jerusalem.

²³ It seems probable that Jer 1 17–19 is a late composition drawn in part from Jer 1 7–8, in part from 15 19–21.

²⁴ Cf. S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, pp. 37 f., for a sketch of the view which the deuteronomistic source in Jer held in regard to the prophet. Mowinckel calls it unrealistic and abstract (p. 37).

²⁵ Cf. the figure hardening the face and heart of the people: (Isa 48 4; Jer 6 28; Ezek 11 19; 36 26; Isa 6 10) and of the prophet (Ezek 3 8 f.) which indicates the fundamental alienation of God's people.

²⁶ Cf. the contrary opinion of Duhm, p. 135; Giesebrecht, p. 91; Rothstein (in: E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des AT*⁴, 1, p. 769); Volz, p. 171; Leslie, p. 143; Hyatt, p. 941.

²⁷ W. Baumgartner, *op. cit.*, p. 33. Cf. Ps 139, 1 ff.; but we would expect a de-

The second textual difficulty in vs. 15 is easier to handle. It is not the verb (תקחני) which has to be eliminated in vs. 15a (as LXX does), but the letters לארך. They are a corrupted dittography of אסף (ב) or (ל) "(in) thy anger." This leaves us with the original text: "Do not, in thy anger, take me away . . ." just as in Pss 6 2; 27 9; 38 2. Apart from vs. 16, which will be discussed presently, the text is fairly well preserved:

Yahweh, remember me and visit me,
and avenge me on my persecutors.
Do not, in thy anger, take me away.
Know that I bore reproach for thy sake.
When thy words were found I ate them,
and they became my joy and the delight of my heart,
Because thy name was pronounced over me, Yahweh, God of hosts.
I did not sit in merry company and enjoy myself.
Under thy hand I sat alone because thou filled me with a curse.
Why does my pain last endlessly,
why is my wound incurable, resists to be healed?
Thou hast become to me like a deceptive water,
which cannot be trusted.

In judging its form and structure the strong resemblance of our text to the complaint-psalms has long been noted.²⁸ In the sequence of request, complaint, and reproach represented by vss. 15, 17, 18, each has its parallel in the psalms: Pss 6 2 f.; 59 2 f.; 106 4 and 44 23; 69 8; 89 51 are comparable to the two elements in vs. 15; and Pss 55 13 f.; 88 9, 18; Job 19 13–19; 30 9 f. to vs. 17.²⁹ The direct reproach against God (vs. 18) is also found in Pss 89 39 f.; 88 7 f.; 44 10 f., and Job 10 18. The one verse which cannot easily be fitted into this picture presents also the greatest textual difficulties; in LXX vs. 16 continues 15b: "Know that for thee I bear reproach 16 from those who despise thy words. Finish them up! But for me thy word shall be merriment and a heart's delight."³⁰ The theological concept of enemies despising God's words³¹ seems to be more refined than MT's idea of a prophet eating God's words. Syntactically the MT avoids the long sentence structure. It furthermore

fining object, "Thou knowest *me*" or similar (cf. Pss 10 14; 40 10; 69 6, 20; 142 4; I Chron 17 18; II Chron 6 30).

²⁸ Cf. W. Baumgartner, *op. cit.*, pp. 39 f.: "The affinity to the structure of the complaint-song is obvious. The prophetic viewpoint comes out structurally in the oracle form, substantially in vss. 16, 17, 19, 20. The passionate reproach vs. 18b, too, would hardly be possible within the psalms." Cf. G. Hölscher, *op. cit.*, p. 397; H. Schmidt, p. 272; H. Gunkel (introduction to H. Schmidt, *Die Schriften des Alten Testaments* 11, 2, p. lxxii).

²⁹ "Sitting alone" is a description of the seclusion which results from being punished by God (cf. Lam 1 1; Job 2 8; Lev 13 46). "Before your hand" does not imply a compulsion to prophesy as in Ezek 1 3; 3 14; it simply states that God is the author of the suffering (cf. Ps 32 4; Job 19 21; 23 2).

³⁰ The Hebrew original which LXX may have used shows only three minor differences from MT. Cf. *apparatus criticus* of BH.

³¹ Cf. Ps 107 11; Isa 5 24; Jer 23 17 (LXXI); Jer 5 18; 6 10; 8 9.

offers the more difficult reading of the text, so it may be older than LXX. The vocabulary used in both versions seems very stereotyped.³²

While the "eating of the divine word," described in MT, as well as the LXX's "contempt of God's word,"³³ still can be understood in the context of a complaint-psalm, the individual's assertion in vs. 16b, to have been taken into possession by Yahweh, certainly refers to a prophetic call. The evidence suggests that this formula in its theological meaning first was used in exilic and postexilic times to express the enduring election of Israel and her peculiar relationship to God.³⁴ Later it would seem to have been used to indicate the individual's introduction into the community of the faithful (cf. Jer 15 16; Isa 43 7), although the evidence is scant.

If this assumption is correct, we have found a clue to the setting of vss. 15–18. A writer at home in prophetic theology probably augmented an older complaint-psalm by inserting or rephrasing vs. 16. Possibly it was the same hand which wrote vss. 19–21, augmented 16, and put the whole passage (15–21) into its present place. There is no doubt that this happened with a view towards the terrible doom announced in 14 1–15 4. The prophet's personal fate and suffering are drawn into the picture. More than that; the prophet's life is brought into relation with the people's sin and punishment. Their rebellion against Yahweh is the immediate cause of his distress. The prophet's suffering is representative of God's own suffering. So the complaint- and answer-liturgical in 14 7 ff. and the complaint and oracle in 15 10 ff. mark opposite but corresponding rôles in one drama.

This does not exclude the possibility that Jer 15 10 ff. may have been read later, as the insertion 13–14 suggests, as a communal complaint corresponding to the announcement of doom in 15 5–9.³⁵ Such an understanding of 15 10 ff. could possibly arise in analogy to text compositions in which oracles of doom are followed by an added cry of anguish (cf. Jer 4 13–18, 19–21; 10 17–18, 19–21; Isa 21 2, 3–4; Hos 11 5–7, 8–9).

4. The last complex unit within our passage is vss. 10–12. Again we find two textual traditions, each of which permits numerous different

³² "Joy and delight" (cf. Jer 7 34; 16 9; 25 10; 31 7, 13; 33 9, 11; Isa 22 13; 35 10; 51 3, 11; Ps 51 10; also Pss 4 8; 119 111); "called by thy name," (cf. Jer 7 10, 11, 14, 30; 32 34; 34 15; 14 9; 25 29; Amos 9 12; Deut 28 10; I Kings 8 48; Isa 63 19; Dan 9 18 f.; II Chron 7 14).

³³ The word of God would be the favorable oracle a supplicant has received (W. Baumgartner, *op. cit.*, p. 35; cf. Ps 35 3). B. Duhm (p. 135) views the MT reading as a shallow remembrance of Ezek 2 8 ff.

³⁴ The original juridic meaning is apparent in II Sam 12 28; Isa 4 1; Ezra 2 61. Calling out the name of a proprietor over his property has to be distinguished from the phrase, to "call somebody by his name" (cf. Isa 43 1; Gen 48 6; Deut 3 14). That Yahweh's name has been pronounced over Israel, the temple, the city becomes a fixed theological confession (על יהוה עם יקרא) in exilic times. The older tradition uses a similar formula only in regard to the ark (II Sam 6 2).

³⁵ So Chr. Barth, *Einführung in die Psalmen*, p. 22.

interpretations. The crucial point is the reading of one single letter in the first word of vs. 11. LXX apparently goes back to a Hebrew אָמֵן MT on the contrary still shows in all old MSS uninfluenced by LXX אָמַר ("he spoke"). We consider the Hebrew text to be older than LXX, and therefore understand 11–12 as God's response towards the prophet's complaint.³⁶

"Oh me, my mother, that you bore me,
a man of contention and strife for all the land.
I did not loan, nor did they lend to me;
(yet) all are cursing me.
Yahweh said: I will set you free for good;
I will intervene on your behalf,
in time of trouble and distress, against the enemy.
Can one break iron, iron from the north, and bronze?"³⁷

LXX after misreading the אָמַר interpreted the following conditional oath as a continuation of the declaration of innocence in accord with Jer 17 16; 18 20.

As it stands in Hebrew, our text gives no evidence whatsoever that it might be speaking about a prophet or prophetic office. Rather it seems to be a normal complaint with a following salvation oracle,³⁸ although vs. 10, contrary to usual practice, is composed of a mourning cry,³⁹ a declaration of innocence (cf. Ps 26 4–6; Job 23 11–12), and a complaint about unjust treatment. The form elements in 10 and 11 f. seem to be intricately connected. They probably came into writing as a unit. The lack of theological refinement and the brevity and compactness of our verses make them appear more archaic than their counterpart, vss. 15–21. So we may assume that in 10–12 we have finally reached the oldest elements in the composition of Jer 15 10–21, and the question which now arises, why and when vss. 10–12 came to Jer 15, is intimately tied up with the larger question of composition and purpose of the whole passage

³⁶ Most exegetes follow the LXX; cf. RSV. Too many arguments speak against its originality, however: 1. "Amen" is an individual (I Kings 1 36; Num 5 22; Jer 11 28 6) or, more commonly, a communal liturgical response (cf. Deut 27 15 ff.; Ps 106 4; Neh 5 13; 8 6; I Chron 16 36; Pss 41 14; 72 19; 89 53), a confirmation of an authoritative pronouncement. It cannot very well be considered a reaction to a confession of innocence (vs. 10b). Sheldon Blank's line of argument (*Jeremiah, Man and Prophecy* p. 241), "Here the word would mean something like 'indeed,'" would better support our conclusion than his own. 2. A declaration of innocence itself can appear in the form of a conditional self-curse (Ps 7 4–6; Job 31 5–8, 9–10), but with a normal statement of consequence in case of perjury (Ps 7 6; Job 31 8, 10) and without the artificial "amen." 3. LXX is familiar with the liturgical "amen" and tends to read it into the Hebrew text (cf. Jer 3 19, LXX vs. MT).

³⁷ Vss. 11–12 are badly preserved. For the discussion of the text see the commentary. Our translation follows mainly Baumgartner's, *op. cit.*, p. 61.

³⁸ Cf. esp. J. Begrich, *ZAW*, 52 (1934), pp. 81 ff. Gunkel-Begrich, *op. cit.*, pp. 246 f.

³⁹ Cf. the dirge style (H. Jahnow, *Suppl. ZAW*, 36 [1923], pp. 83 ff.) and Ps 120 1; Isa 6 5; 24 16; Jer 4 31; 10 19; 45 3.

II

To determine the present meaning of our whole passage we have to look for its position in its larger context. The arrangement of two complaints, plus an answer and the careful editing to fit the prophetic context especially of the second unit (15–21), should make it clear that Jer 15 10–21 was not placed there by accident, as some commentators seem to believe.⁴⁰ At least in the mind of some late editor the larger composition including our text is the combination of chs. 14 and 15. The full revelation formula⁴¹ occurs at the beginning of ch. 14. It is followed by a series of introductory expressions in simple narrative style (14 11, 14; 15 1). Only in 16 1 does the solemn formula, "the word of Yahweh came to me," begin a new section.⁴² Although this division is clearly late, associated with the deuteronomistic edition of Jer,⁴³ it is confirmed by examination of the text itself. Ch. 13, as well as ch. 16, contains for the most part divine announcements, unilateral declarations of doom. Jer 14 f., on the other hand, consists essentially of material in the form of a dialogue.

1. The basic material in 14 1–15 4 is in the form of two introductory laments and two complaints of the people. The laments describe, respectively, the devastating effects of a drought and the results of a military defeat (14 2–6, 17–18). Each of the complaints (14 7–9, 19–22) is complemented by an oracle (14 10; 15 1–4). Obviously, at least the answer to the second complaint is a later addition; in its introductory line ("... the Lord said to me") it creates the false impression that the prophet had been speaking the preceding complaint.⁴⁴ But the use of the first person plural in 14 19–22 excludes this assumption. The oracle answer in itself is a complex unit,⁴⁵ consisting of a final rejection of the people's complaint (15 1; cf. Ezek 14 14), the people's inquiry about

⁴⁰ Cf. Duhm, p. 134; Rudolph, p. 97.

⁴¹ In Jer the revelation formula composed of some form of the verb *יהיה* and the construct relationship *יהיה דבר* seems, as in Ezek, to divide the text material into revelatory acts. The formula is theologically charged when it describes the total prophetic activity (cf. Jer 25 1, 3). It occasionally refers to an individual revelatory act (cf. Jer 13 8; 28 12; 29 30). Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT, SupplZAW*, 64 (1934), pp. 67 ff., 84 ff.

⁴² Both formulas, that of 14 1 and 16 1, are textually dubious: LXX translates more or less different formulations. We assume, however, that the MT tradition is older, and that LXX no longer understood the meaning of this systematization. In MT apparently Jer 2–6; 7–10; 11–12; 13; 16–17; 18–20; 21–23; 24; 25 are likewise considered "kerygmatic units" by the redactor. LXX betrays its lack of interest in this order by omitting the formula in 2 1 and 7 1.

⁴³ Cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 31 f.

⁴⁴ Cf. Duhm, pp. 130 f. Does the editor look back to 14 17, regarding 17–22 as one prophetic announcement?

⁴⁵ Hyatt, p. 936: "In its present form this passage is from the Deuteronomistic editor. . . ." Cf. Rudolph, p. 95; Mowinckel, *op. cit.*, pp. 22 f.

their way (15 2; cf. Jer 42 1 ff.; Ezek 14 1 ff.; 20 1 ff.; 33 30 ff.), and another pronouncement of doom on account of the sins of Manasseh (15 3 f.; cf. Deut 28 25; II Kings 23 26). For us it is important to note that the prophet throughout these verses is seen as the fully commissioned representative of Yahweh. We found the same image in 15 19–21. That the editor of this composition is not content with just describing the people's rôle is proven by an insertion which also regards the prophet as the decisive supplicant and mediator. The passage 14 11–16, clearly deuteronomic in character and theme,⁴⁶ was drawn into this context precisely because of its understanding of the prophetic office as a mediatory one (cf. Jer 4 10; 7 16; 11 14; 42 2 ff.). So we may say that in 14 1–15 4 the writer of Jer adopts and reconstructs the well-known form of a complaint liturgy⁴⁷ and makes certain that the form is repeated once, perhaps because the twofold expression of complaint with an oracle answer was a standard one.⁴⁸ He places great emphasis on his concept of mediation. The prophet not only intercedes for the people but also executes Yahweh's will.

Most of the examples of a communal complaint liturgy preserved in the OT have favorable oracle answers. In Jer 14 1 ff. the answer is unconditionally negative. Israel's complaints are not accepted. The prophet's intercession is refuted. This underscores the futility of Israel's hope. Even the rejection of the people's plea in Hos 6 4 ff. does not match the harshness of our passage. Conceivably the unyielding judgment in Jer shows or preserves the insight won after the fall of Jerusalem: supplication and intercession had not saved Israel, in spite of all covenant assurances.

Looking from Jer 14 1–15 4 to our passage 15 10–21 we can ascertain already the formal and substantial affinities between them. The communal complaint-answer dialogue corresponds to the prophet's complaints and the oracle answers in 15 10 ff.; the introduction of the prophet in 14 11, 13, and 15 1–4 as an intercessor forshadows his rôle in 15 19–21. Since the latest integral parts in the composition 14 1–15 4, namely, 15 1–4 (which only makes the "liturgy" complete) are definitely exilic, we have to conclude that the whole composition is of that date.⁴⁹ Consequently the final arrangement of 15 10–21, patterned as we shall see on 14 1–15 4, cannot be of an earlier date.

2. Jer 15 5–9 does not seem to fit into this picture. The passage starts out as a lament in dirge style, spoken by Yahweh or the prophet for the desolate city of Jerusalem (vs. 5; cf. Isa 51 19 f.; Nah 3 7; Lam 1 2,

⁴⁶ Cf. Hyatt, p. 933; Mowinckel, *op. cit.*, pp. 36 ff.

⁴⁷ Cf. Gunkel-Begrich, *op. cit.*, pp. 136 ff., 408 ff., 246 f.

⁴⁸ Cf. Gunkel-Begrich, *op. cit.*, p. 138; H. Gunkel, *ZAW*, 42 (1924), pp. 190 ff., 194 f.; H. Gunkel "The Close of Micah," *What Remains of the OT*, pp. 142 ff.

⁴⁹ Cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 22 f.

17; 2 15; Amos 5 2). But the rest of 15 5 ff. is neither a lament nor a complaint.⁵⁰ In vs. 6 another element appears: Yahweh addresses himself directly to Jerusalem, first in an indictment (6a), then in an affirmation of his punishment (6b). Vs. 6 as a whole seems to be spoken in response to 5. The reason for the mourning in 5 is nothing but the deserved punishment from the Lord. The dialogue form, then, seems to be preserved in this unit, although the first part is no longer a complaint, but a *postfactum* lament. Vss. 7-9 in a way seem to be patterned like 6b: Yahweh enumerates the punishments which he has already inflicted upon the people, and at the very end turns to even further threats against the remnant (9b; cf. 6b, "I am weary of relenting"). But vss. 7-9 lack the 2nd person address. They speak about the people rather than the city of Jerusalem. They also lack the response character of vs. 6. So we may consider these verses as an expansion of the thoughts contained in 6.

Jer 15 5-8 would then in a final dialogue (lament-answer) conclude and reinforce the picture of destruction painted in the liturgy of 14 1-15 4. The whole passage (15 5-9), dialogue plus expansion, speaks from the perspective of the completed devastation with some last catastrophes still to come. This sounds like a situation which might have existed after the first Babylonian conquest in 597 B.C. In this case it would be likely that the composer of the liturgy Jer 14 1 ff. used old material to bring to a close his sketch about the futility of Israel's complaints.

3. Jer 15 10-21 finally seems to be exactly modeled after the repentance liturgy in 14 1-15 4. According to our reconstruction of the text the same twofold cycle⁵¹ of complaint and answer has become visible. Apparently the composer used one old unit (vss. 10-12) and augmented the words of another standard complaint by one line as well as by an oracle answer (vss. 15-21) in order to give his composition the standard two parts.⁵² Since the oracle answer (vss. 19-21) proved to be of deuteronomic character, we may even assume that the same hand which worked out the twofold liturgy in 14 1-15 4 completed the composition by adding the twofold complaint of the prophet himself. If this is correct — and the formal analysis of 15 10-21 would support such a view — then we have to ask for the meaning of this passage as it follows the people's complaint-liturgy. The composer, in taking such

⁵⁰ Cf. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied*, *SupplZAW*, 36 (1923), pp. 102 f., 168 ff., 183 ff. It would be profitable to distinguish between lament and complaint: a lament bemoans a tragedy which cannot be reversed, while a complaint entreats God for help in the midst of tribulation.

⁵¹ Cf. Gunkel-Begrich, *op. cit.*, p. 138.

⁵² Cf. Gunkel-Begrich, *op. cit.*, p. 409: The individual complaint-psalm cannot be considered the basis for liturgies of recurring complaint and answer. This observation seems to be confirmed in our text.

pains to demonstrate the parallelism between prophet and people, certainly saw a deep theological necessity for so doing.

Since the deuteronomist's view is most clearly expressed in his own additions to the composition, it is in the light of the concluding vss. 19–21 that we now have to interpret 15 10–21. Now all the attention is focused on the prophet and his relationship to the people. Neither the complaints in vss. 10, 15–18⁵³ nor the oracle answer in 11 f. (as far as it is recognizable) said anything like vss. 19–21 about the prophet himself. It is not so much "biographical" data which attracted the interest of the deuteronomist. The individual traits of the preceding complaints fade into the background (cf. e. g., 10b, 17a) and are not taken up in Yahweh's response. "Private" afflictions are no longer important. It is the divine office and Jeremiah, the authorized officeholder, that occupy the deuteronomist's mind (cf. especially vs. 20a). The fate of Israel, according to the exilic view of history, has been decided by her hostile attitude to the prophetic office.⁵⁴ It had been the vessel of Yahweh's word; it had been authorized to grant salvation or reject the impenitent people (vss. 19b, 20a). It had been vested with Yahweh's own authority. No wonder that the officeholder can venture bitter castigations (cf. vs. 18b: "Thou hast become to me like a deceptive water, which cannot be trusted") without being consumed by Yahweh's wrath. No wonder that he has to suffer in consequence of the people's rebellion against Yahweh's guidance (vs. 20a). All the preceding complaints now have to be understood in the light of Israel's attack against the prophet. In all this the deuteronomist sees the prophetic commissioner involved in the controversy between Yahweh and his people (cf. 14 11 f.) but on Yahweh's side.

The divine office is, according to the deuteronomist, occupied by a weak mortal, who suffers, prays, loses the right track (cf. especially vs. 19a). This is the reason why the deuteronomist introduces "prophetic" complaints (vss. 10, 15–18) in the same way he tells about the people's laments and complaints (14 2–9, 19–22). The "historical" Jeremiah, in his opinion, does not live up to the majestic task he is called to perform. In a sense he remains a member of these apostate people who lament, confess their sins — and are rejected (14 2 f.). Therefore even the prophet has to be admonished to "turn back" (vs. 19a; cf. 4 1 f.).

But all we have said so far must be seen before a larger background. The deuteronomist does not confine himself to presenting to his reader a divine office and a prophet struggling to fill it. The ultimate concern of our final editor rests with the people. He wrestled with the problem of

⁵³ Vs. 16 is an exception because it was reformulated by the deuteronomist.

⁵⁴ Cf. the similar position of the prophet in deuteronomistic historical writings; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 78 ff.

their election and rejection in 14 2–15 9. Historical events had demonstrated that the incomprehensible could happen: God had put Israel out of his sight (15 1). Prophetic intervention had been useless (14 11 π). Was this the absolute end for Yahweh's people? The deuteronomist answers "no," because the prophet himself, as a member of this weak and unreliable Israel, becomes a paradigmatic figure of salvation. "... I am with you to save and deliver you..." (vs. 20b) is the final pronouncement over the prophet. Thus Jer 14 f. ends on a more hopeful note. One man has found grace with Yahweh.⁵⁵ This is a ray of light which shines out in the darkness of the unconditional doom expressed in 14 2–15 9.

III

Our literary and form-critical analysis attempted to show that Jer 14 f. is an organic textual unit composed over a long period of time. The central theme of the whole passage is the suffering of the people and Yahweh's response to their cry, be it the communal laments in ch. 14 or the individual's complaints in ch. 15 10 π . The linking together of lament or complaint and divine oracle certainly reflects the liturgical pattern of prayer and oracle answer although it is by no means clear whether such "prophetic liturgies" had been "performed" in actual worship or whether they were only literary products.

The dating of a complex unit like Jer 14 f. poses great difficulties. In its final form the composition was finished in exilic times. Deuteronomistic thinking has left its impression on it. The original cycle (Jer 14 2–15 9) with its grim outlook into the future could possibly go back to a time before the fall of Jerusalem. More probably it reflects the sentiment after the fall of the city. It is a deuteronomistic rationalization that nothing could in the end prevent the final destruction because of the "sin of Manasseh" (cf. 15 4; 14 11 π).

The deuteronomist has had a similarly decisive influence on the following passage. This second, "prophetic" round of complaint and answer, which mirrors the structure of the preceding communal part, was not completed until late exilic times. There are good reasons to believe that the deuteronomist can be credited with the composition of 15 10–21, in contrast to 14 2–15 9 where deuteronomistic passages seem to have been inserted into an already existing liturgy.

Of course, this sketch of the literary development of Jer 14 f. does not say very much about the authors of its individual literary com-

⁵⁵ Some Jeremiah narratives (cf. 26; 28; 37; 38) also could be called stories of paradigmatic salvation rather than "passion stories" (cf. H. Kremers, *Evangelische Theologie*, 13, [1953], pp. 122 ff.).

ponents. Answers to direct questions in this regard must be extremely hypothetical. The individual words are not signed by any writer, nor does the fact that we find them collected in a book ascribed to the prophet Jeremiah guarantee their "authenticity." There is a slight possibility that the oldest parts of the first cycle (14 10; 15 5-9) are Jeremianic, because they contain prophecies similar to those in Jer 2, 4-6, and 8-9 which have the best claim to have originated with the prophet himself. Even the oldest part of the second cycle (15 10 f.) hardly betrays any prophetic origin.

Our main concern has been to trace the growth of Jer 15 10-21. To summarize the results: The oldest layer within this passage is vss. 10 f., an individual complaint with a priestly oracle of assurance. This unit has been incorporated into Jer probably because the editor, knowing already about the sufferings of Jeremiah from the "biographical" narratives, saw in them an analogy to the agony of the people (ch. 14). It was possibly the same deuteronomistic editor who augmented this first complaint-answer dialogue with a second one (vss. 15-21) and so completed the cultic pattern. By doing so he also intended to make plain the crucial rôle Jeremiah played for the people of Israel. We noticed the strong deuteronomistic coloring of all the concepts involved. At a third stage of growth another hand inserted vss. 13-14 to turn attention back to Israel in her distress. This last editor not only refers us back to the central theme of the composition Jer 14 f. He also makes it explicit that the whole kerygmatic unit ends in a veiled promise for Yahweh's people. So he is justified in announcing an end of Israel's oppression and the dispersal of her enemies.

Among the many questions which remain unsolved one of the most urgent is this: Can the other individual complaints in Jer also be explained as compositive elements in some larger textual unit? Can the complaints in Jer thus be shown to be later insertions into an existing collection of prophecies?

Ausblick

In: Blenkinsopp, Joseph, Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter. Aus dem Amerikan. übers. von Erhard S. Gerstenberger, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1998, 266-290

Ausblick (Erhard Gerstenberger)

1. Zwischenstation

Kaum verlegt, ist ein wissenschaftliches Werk oft schon wieder veraltet. Exegetische Erkenntnis ist besonders schnellem Verfall ausgesetzt. Bei Joseph Blenkinsopps „History of Prophecy in Israel“ liegen die Dinge bemerkenswert anders. Der bekannte Kollege von der Notre Dame Universität in Washington D.C. hat vor fast zwei Dekaden (1980) mit umfassender Sachkenntnis nicht nur eine Zusammenfassung der damaligen Forschungsergebnisse vorgelegt, sondern darüber hinaus in seiner sensiblen Weise offene Fragen des ganzen Problemfeldes „Prophetenstudien“ aufgewiesen, beginnende Suchrichtungen herausgestellt und selbst ein auf kritische Weiterarbeit angelegtes Modell der Prophetengeschichte aufgebaut. Der Autor wußte sich schon damals auf dem Weg, er markierte bewußt eine Zwischenstation der unentwegt andauernden Prophetenexegese:

Es wäre viel leichter und sicher für den eigenen Ruf besser, die Hände von einer Gesamtdarstellung zu lassen und mit Einzeluntersuchungen zu spezifischen Texten und Problemen fortzufahren. ... Von Zeit zu Zeit fühlt sich aber jeder, der so arbeitet, genötigt, einen Schritt zurückzutreten und eine Bestandsaufnahme zu machen. Vielleicht ist ein anderes Bild zutreffender: Er muß erneut das Gesamtphänomen der Prophetie ins Visier bekommen. Die einfachste Rechtfertigung dafür, daß ich mit dem vorliegenden Buch den Berg der Prophetenliteratur erhöhe, ist daher die Auskunft, daß es als vorläufige Bestandsaufnahme gedacht ist. (7) (In der 2. Auflage fehlt der letzte „daß-Satz“, obwohl die Sache, um die es geht, in jedem Kapitel gegenwärtig ist).

Der damaligen Bestandsaufnahme folgte 1996 eine gründlich revidierte und aktualisierte 2. Auflage des vielgebrauchten Buches. J. Blenkinsopp ist auf seinem Weg konsequent weitergegangen, hat neuere Forschungsergebnisse aufgenommen, seine eigenen Fragen verstärkt, Korrekturen an seinem Geschichtsmodell angebracht und manches Detail im Gespräch mit Fachkollegen deutlicher herausgearbeitet. Er ist weiter unterwegs in der unübersichtlichen Forschungslandschaft. Und auch die Neuauflage seiner „History of Prophecy“ lädt zur Reflexion ein und gibt Anregungen für die Zukunft, eben auch, weil Mut und Kraft der Fachkollegen zu Entwürfen einer umfassenden Prophetengeschichte in den achtziger und neunziger Jahren erheblich nachgelassen haben. Nach Gerhard von Rads meisterlicher, aber natürlich auch zeitgebundener Gesamtdarstellung¹ hat in Deutschland nur Klaus Koch Vergleichbares gewagt.² So bietet denn die Studie von J. Blenkinsopp noch immer eine willkommene Atempause in der hektischen Einzelforschung; die Forschenden können sich des gemeinsamen Weges vergewissern. Und die deutsche Übersetzung mag über ihren Kreis hinaus manchen Interessierten den erwünschten Durchblick durch ein

¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München 1960, ¹⁰1993. Von Rads theologische Synthese ist auch eine „Geschichte der Prophetie“ in Israel; neuere Gesamtdarstellungen der Theologie oder Religionsgeschichte Israels beschränken sich auf signifikante Aspekte des Prophetischen, vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992.

² K. Koch, *Die Profeten*, 2 Bde, Stuttgart 1978 (³1995), 1980 (²1988); vgl. J. Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Estella 1992.

komplexes Forschungsgebiet erschließen. Zudem lohnt es sich, die von J. Blenkinsopp in beiden Auflagen seiner „Geschichte der Prophetie“ gegebenen Anstöße zu einer Gesamtschau des Prophetismus in Israel weiter zu reflektieren.³

2. *Vom Wort zum Buch*

Alle Probleme der Prophetenforschung sind miteinander verzahnt. Da liegt es nahe, mit dem Gegenstand zu beginnen, den wir vor uns haben, dem prophetischen Buch. Wie sind die Bücher des hebräischen Prophetenkanons, die einen Prophetennamen tragen, zustande gekommen? Welche Textgattung stellen sie dar? Zu welchem Zweck und von wem sind sie kompiliert worden? Wieviel geschichtlich authentische Nachrichten über die Person des Propheten und die Zeitumstände können sie enthalten? Wie ist der Übergang von Prophetenerzählungen in den Geschichtsbüchern zu den „Schrift“propheten zu erklären?

J. Blenkinsopp geht mit bewährter Vorsicht an die literarischen Grundprobleme heran. Er sieht in der Regel mit der traditionellen kritischen Forschung in jedem Prophetenbuch einen authentischen Kern der Überlieferung, der mehr oder weniger eng mit dem Propheten verbunden ist. Zwar haben die wenigsten Gottesboten selbst zur Feder gegriffen – Blenkinsopp ventiliert diese Möglichkeit höchstens für Jesaja –, aber sie hatten Schüler und Gefolgsleute um sich, denen am Erhalt der prophetischen Botschaft gelegen war. Sie schrieben meist schon zu Lebzeiten des Meisters dessen zukunfts offene Worte nieder und brachten mit derartigen, mehr oder weniger umfangreichen Kernsammlungen die schriftliche Überlieferung ins Rollen. Ihnen schlossen sich die Überlieferungen aller nachfolgenden Tradenten an. Wiederholt betont Blenkinsopp, daß bis etwa zum 2. Jahrhundert v.Chr. Kommentare und Aktualisierungen zu Prophetenworten noch in den vorkanonischen Text eingearbeitet wurden (z.B. 19f): Bei Jesaja: „Mindestens zwei Drittel des Textes stammen von anonymen Schülern, Sehern, Glossatoren und Auslegern des Ersten oder Zweiten Tempels“ (104). Bei Jeremia: „Was wir also im Jeremiabuch vor uns haben, ist das deuteronomistische Porträt des Propheten, und – um den Vergleich weiterzuführen – die Wiedergewinnung seines wahren Gesichts macht eine mühsame Restaurationsarbeit notwendig“ (143). An der Gestaltung von Prophetenbüchern sind mithin nach- und miteinander beteiligt: der Prophet selbst, seine Schüler, eventuell spätere Propheten, verschiedene Redaktoren oder Tradentenkreise. Der meist namentlich bekannte Erstprophet ist der Urheber; alle, die nach ihm kommen, empfangen seine Aussprüche oder reagieren kommentierend und ergänzend auf sie. Die originären Spruchsammlungen wachsen einlinig im Zeit- und Traditionsstrom (leider werden die textproduktiven Kommunikationssituationen bei kaum einem Forscher thematisiert⁴). Die Bücher entwickeln sich nach dieser Auffassung in einer Art Schneeballsystem.

³ Vgl. auch folgende Forschungsberichte: B. Lang, Ezechiel, EdF 153, Darmstadt 1981; G.M. Tucker, 1985; Chr. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch, VuF 31, 1986, 3–31; S. Herrmann, Jeremia, EdF 271, Darmstadt 1990; H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterocesaja, EdF 233, Darmstadt 21993; J. Jeremias, 1994.

⁴ Ansatzweise bei N. Gottwald, The Hebrew Bible – a Socio-Literary Introduction, Philadelphia 1985, besser bei M. Schwantes, „Das Land kann seine Worte nicht ertragen“, Gütersloh/München 1991.

Der Schwung für die literarischen Sammlungen geht vom authentischen Prophetenwort aus. Alle nachfolgenden Zusätze oder Veränderungen aktualisieren die alte Prophetenrede für neue geschichtliche Situationen, schwingen aber ganz im Rhythmus der Urworte. Bei Blenkinsopp ist jedoch andeutungsweise jene andere Perspektive mit im Spiel, nach der Überlieferer von Prophetenworten in ihrer Kommentierungsarbeit eben auch textproduktiv wirksam waren, man vergleiche die Entfaltungen der jesajanischen Tradition (185ff; 215ff).

In neueren Untersuchungen wird nun hier und da, auch im Zuge von *reader-response*-Theorien, die Rolle und Gewichtung von Urheberwort und Wortbearbeitung neu untersucht. Erstens kommen Prophetenforscher zu der Erkenntnis, daß die redaktionellen Bearbeitungen von Spruch- oder Erzählsammlungen mindestens so stark den Aussagegehalt von Texten und Büchern bestimmen wie die authentischen Worte eines Urheberpropheten. Skeptiker gehen so weit, daß sie den Anteil an authentischen Prophetenworten sehr gering und deshalb als nicht mehr tonangebend für das fertige Buch einschätzen.⁵ Sie kommen auf verschiedenen Wegen zu diesem Ergebnis: Literarische, formkritische, historische Beobachtungen spielen eine Rolle, entscheidend aber ist die Bewertung der theologischen Intentionen redaktioneller Bearbeitungen. Diese verraten nämlich an zentralen Stellen⁶ die Interessen und Sichtweisen der exilisch-nachexilischen Gemeinde, nicht des monarchischen Israel. Zweitens geraten die immer wieder postulierten und höchstens spurenweise in den hebräischen Texten nachweisbaren⁷ prophetischen Schülerkreise in Verruf. Hat es sie wirklich gegeben? Sind sie eventuell über Generationen hin die Träger der prophetischen Botschaft gewesen?⁸

Ein weiteres Moment kommt, wie schon angedeutet, hinzu. In der Literaturwissenschaft haben sich im letzten Jahrzehnt Theoretiker/Innen zu Wort gemeldet, die den Prozeß der Literaturwerdung und der Literaturinterpretation als zweipolig ansehen. Autoren und Hörer/Innen stehen grundsätzlich immer in einer kommunikativen Beziehung. Das von einem Urheber gesendete Wort wird von Empfängern aufgenom-

⁵ Das Übergewicht der Redaktion in bestimmten Prophetenbüchern betonen – mit unterschiedlicher Akzentsetzung – z.B. E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford 1970 (Jeremia); H. Schulz, *Das Buch Nahum*, BZAW 129, Berlin 1973; H. Barth, *Die Jesajaworte in der Josiazeit*, BWANT 48, Neukirchen-Vluyn 1977; O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12*, ATD 17, Göttingen 5. Aufl. 1981; R.P. Carroll, *Jeremiah*, London 1986; J. Becker, *Ez 8–11 als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch*, in: J. Lust (Hg.), *Ezechiel and His Book*, Löwen 1986, 136–150; V. Fritz, *Amosbuch, Amoschule und historischer Amos*, BZAW 185, Berlin 1989, 29–43; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Berlin 1991; K.F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin 1992.

⁶ Die Aussagen über Bund, Erwählung, Landverheißung, Tora sind in ihrer ausgeprägten Form Erzeugnisse der Exilszeit, meistens, aber nicht ausnahmslos, der deuteronomistischen Kreise. Exemplarisch stellt das Otto Kaiser, ATD 17, 24, im Blick auf Jes 1–12 fest: „Was sich dem Forscher und Leser Stück um Stück und Schritt um Schritt mühsam enthüllt, spiegelt am Ende die innere Geschichte des nachexilischen Jerusalemer Judentums, und das Prophetenbuch selbst verdankt ihr seine heutige Gestalt.“

⁷ Wichtig sind vor allem die Jesajajünger (Jes 8, 16 usw) und der Schreiber Jeremias, Baruch. Die Jüngerschar um Elisa (2 Kön 4, 38–40; 6, 1–7) scheint keinen literarischen Eifer zu entwickeln. J. Blenkinsopp nimmt für jeden Propheten einen solchen Kreis an und identifiziert ihn mit der – soziologisch und anthropologisch notwendigen – *support-group* (vgl. R.R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980).

⁸ Die „Unheilspropheten“ sind nach allgemeiner traditioneller Einschätzung eher Einzelgänger gewesen. Die Einschätzung hängt aber stark von der Beurteilung der prophetischen Funktionen ab, s.u. Nr. 4.

men und „beantwortet“. Im Hin und Her des Austauschs entstehen Texte. Das gilt besonders für antike Gebrauchstexte.⁹

Die drei genannten Faktoren zusammen mögen die Frage provozieren, ob es nicht angezeigt ist, die Entstehung der hebräischen Prophetenbücher als ein mehrpoliges Modell zu begreifen. Der Prophet hat – falls seine Gestalt historisch ist – durch sein Auftreten den Anlaß zur Sammlung von Sprüchen gegeben. Nach ihm sind dann aber Kommunikationssituationen entstanden (z.B. in den von Blenkinsopp oft zitierten Geschichtskatastrophen in Israel), die eigene Texte hervorgebracht haben, und zwar in Rückprojektion auf den geschichtlichen Propheten und seine Zeit. Bei den alttestamentlichen Geschichtswerken wird diese Art von literarischer Kreativität als selbstverständlich vorausgesetzt, ebenso z.B. in der Evangelienforschung. Deuten die erheblichen literarischen Tatbestände nicht darauf hin, daß Prophetentexte in einem ähnlichen, mehrschichtig kreativen Verfahren zustande gekommen sind?

Eventuell ist also eine literarische Umwertung fällig. Während in der traditionellen Forschung dem ursprünglichen prophetischen Impuls die weit überwiegende Bedeutung, sagen wir: 80% der Wirk- und Schubkraft zugemessen wurde, trauen ihm manche heutige Exegeten außerordentlich wenig, vielleicht 20% des Einflusses auf die Gestaltung der prophetischen Botschaft zu. Der Löwenanteil kreativer Momente und literarischer Wirkkräfte liegt dann auf seiten der Tradenten und Empfänger. Und es hat dann kein kontinuierliches Überlieferungswachstum nach dem Schneeballsystem, sondern eher eine völlige Umschmelzung und Überbauung älterer Traditionen. Der Antrieb zur Sammlung besonders von prophetischen Unheilsworten wären demnach geschichtliche Katastrophen gewesen, von der Art des Untergangs Samarias oder Jerusalems. Angestoßen durch derartige fundamentale Erschütterungen hätten die Überlebenden zurückgefragt, ob es Vorwarnungen gegeben habe. Man hätte dann mühsam aus Erinnerung und Überlieferung anklagende Sprüche zusammengetragen und sie zum System prophetischer Gerichts- und Heilsansage ausgebaut. Die prophetischen Bücher böten dann im wesentlichen rekonstruierte, fiktive Vergangenheit, die einer ganz anderen Gegenwart, nämlich der Exilwirklichkeit, zu dienen hatten.¹⁰

Diese Überlegungen zielen auf die Endgestalt der prophetischen Bücher. Wenn man aber, wie in einigen jüngsten Veröffentlichungen,¹¹ konsequent nur die kanonische Letztausgabe der Prophetenbücher als interpretationsrelevant in den Blick nimmt, d.h. also die synchrone der diachronen Betrachtung vorzieht, dann ergibt sich eine ganz neue Lage. Die von der historisch-kritischen Interpretation so geschätzte (und in gewissem Sinn verabsolutierte) historische Botschaft der Propheten wird theologisch

⁹ Vgl. zum „reader-response“-Verhalten: W. Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München ²1979; M. Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1985; J. Cheryl Exum und David J.A. Clines (Hg.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Valley Forge 1994; T. Moi, *Sexus, Text, Herrschaft*, Bremen 1989; B. Vinken (Hg.in), *Dekonstruktiver Feminismus*, Frankfurt 1992.

¹⁰ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Gemeindebildung in Prophetenbüchern?* BZAW 185, Berlin 1989, 44–58. Die Verschriftung von ursprünglich spontanen, konkreten Prophetensprüchen schafft in der Tat etwas Neues, nämlich fernwirkendes, lehr- und interpretierbares Gotteswort (vgl. J. Jeremias, 1994). Wer betrieb die Verschriftung? Sicherlich Menschen, die das Eintreffen von Katastrophen erlebt hatten. „Das Wort zielt in eine nach mehreren Seiten hin offene Situation hinein und versucht, Menschen in ihrer Entscheidung zum Guten und Rechten zu beeinflussen. Der schriftliche Text kennt die Entscheidung dieser Menschen schon, und zwar als eine Entscheidung gegen das Prophetenwort“ (J. Jeremias, a.a.O. 489). Anders B. Seidel, ZAW 107, 1995, 51–64.

¹¹ Vgl. z.B. A. Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 260, 1998.

bedeutungslos gegenüber dem Zeugnis des fertigen Prophetenbuches, das einer weit vom Ursprung entfernten Zeit und bedeutend anderen sozio-kulturellen Kontexten entstammt. Einer derartigen Entgeschichtlichung des prophetischen Gotteswortes kann J. Blenkinsopp auf keinen Fall zustimmen, und jede und jeder, die oder der in Texten und Gegenwart die zeitliche Relativität ernst nimmt, wird ihm zustimmen müssen. Wir haben also bei der Einschätzung von Prophetenwort und Prophetenbuch eher die Wegstrecke insgesamt in den Blick zu nehmen, und die Forschung scheint sich zunehmend der außerordentlich komplexen Vorgänge bewußt zu werden, die bei der Ausformung der prophetischen Tradition mitgewirkt haben.

3. *Prophetische Rede*

Wie fügt sich die vermutete, originale prophetische Redeweise in dieses literarische Bild? Traditionelle Forschung hatte z.B. versucht, das prophetische Wort vor allem aus der Botensituation verständlich zu machen.¹² Bei näherem Hinsehen weisen aber schon die Rahmenformeln der überlieferten Redestücke erhebliche Differenzen auf. Anscheinend ist das ertümlichste die „*ne'um jahweh*“ Markierung, die mit der Botenformel konkurriert und dann in die „Wortereignisformel“ (vor allem bei Jer und Ez) übergeht. Jedes Stadium (wenn es sich denn um eine Entwicklungstendenz handelt) setzt spezifische Vorstellungen vom Prophetischen voraus. Über die Substanz der Heils- oder Unheilsansagen herrscht ebenfalls manche Unklarheit. Sind Anklage und Urteil (Schelt- und Drohwort; Unheilsspruch mit Begründung; Schuld aufweis und Strafe o.ä.) aus dem juristischen und kultischen Bereich herzuleiten? Blenkinsopp entscheidet sich von gewissen Bundesvorstellungen her für die „Sprache der internationalen Beziehungen“, sprich des Großkönigs gegenüber seinen Vasallen (vgl. 83f; Ausdrucksformen internationaler Verträge). Vehement lehnt er die Neigung der Formkritiker ab, aufgrund der Redegattungen die soziale oder kommunikative Rolle des Propheten bestimmen zu wollen. Homogen ist also nicht einmal das Botenformular, viel weniger noch lassen sich die vielen anderen in Prophetenbüchern auftauchenden Redegattungen auf einen Nenner bringen. – Visionsschilderungen liegen anscheinend wieder auf einer anderen Ebene, denn sie sind meistens nicht (wie ausnahmsweise in Jes 6,8) mit einem Sendewort verbunden. Und die Vielzahl von sonst in den Prophetenbüchern vorkommenden Redegattungen (Ermahnung; Belehrung; Disputation; Gebet; Hymne; Leichenlied; Weisheitsspruch; Fabel; Memorabile; Legende usw.) ist vollends nicht mit der Botensituation zu begründen. Ein Gottesbote wird nicht selbstverständlich singend oder betend daherkommen oder Spott, Belehrung, Diskussion o.ä. anbieten.

In J. Blenkinsopps Darstellung spielen die prophetischen Redegattungen keine zentrale Rolle. Er würdigt Hermann Gunkels formkritischen Neuansatz, betont aber, daß der Altmeister die Falle der späteren Gattungsforscher (kurzschlüssige Identifizierung von Redemustern mit dem sozialen Sitz im Leben) vermieden habe (25f). In der Folge geht er jedesmal auf die Besonderheiten der in einem Buch versammelten Gattungen – so weit es der Überblickscharakter seiner Untersuchung zuläßt – ein, ohne jedesmal ausdrücklich nach ihrer Authentizität zu fragen. Im übrigen ist Blenkinsopp

¹² Vgl. z.B. Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München ⁵1978.

Die Prophetengestalt

271

ganz stark an den geistigen, theologischen Traditionen interessiert, in denen sich Propheten vorfinden. Er spricht von der im 8. Jhdt. bereits „well-established tradition of prophetic mediation“ (so 1. Aufl.; in der 2. Auflage: „tradition of social criticism and diatribe“, „Tradition sozialer Kritik und Anklage“, 114). Die drängende Frage nach den Institutionalisierungen dieser Tradition und den damit gegebenen Redeformen (Gattungen) bleibt jedoch unbeantwortet.

Dennoch: Mit feinem Gespür registriert J. Blenkinsopp zahlreiche Unterschiede in den prophetischen Redeweisen. So ist von Amos zu Hosea ein Wechsel zur homiletischen Sprache festzustellen (in Anlehnung an deuteronomistische Vorstellungen? 93ff), und Jesaja wird gelegentlich als Toralehrer apostrophiert (114). Ferner wandelt sich mit der Wende von der Königszeit zur königslosen Periode auch die Unheilszur (bedingten) Heilsprophetie, sichtbar vor allem bei Deuterojesaja. Die Fürchtendich-nicht Sprüche sind zwar auch in Mesopotamien bekannt,¹³ stellen aber eine neue Redeweise dar. Heilsprophetie ist in der vorexilischen Zeit suspekt.¹⁴ In jedem Fall sind die zunehmende Typisierung der Prophetenrede als Boten- und Offenbarungssrede, die weiterschreitende, deuteronomistische Angleichung der Propheten an das Vorbild des Mose und damit die Einführung des Tora-Auslegungsmodells Indizien für die Vereinheitlichung des Prophetenbildes seit der Exilszeit. J. Blenkinsopp nennt Dtn 13,1–5 und 18,9–22 mit vollem Recht und geradewegs einen „first sketch for a doctrine of prophecy“ (167: „den ersten Entwurf einer Lehre von der Prophetie“). Diese „Lehre“ hat Folgen für die Redeweise der Propheten: Jeremia predigt (in redaktionellen Teilen des Buches) wie in deuteronomistischen Kreisen üblich, er erfüllt ganz das an Mose orientierte Prophetenbild. Während einerseits Gestalt und Rede der Propheten auf diese Weise normiert werden, könnte andererseits die Vielfalt der sonst verwendeten Redegattungen ein Zeugnis für Kreativität und Produktivität von Redaktoren und Gemeinden sein, welche die Prophetenbücher in ihren Versammlungen benutzten.¹⁵ Jedenfalls – so könnte man sagen – ist die Einheit von Redemuster und prophetischer Funktion verlorengegangen (oder hat nie existiert), weil „Prophetie“ vielgestaltig war und weil die Redegattungen z.T. erst aus der Rückschau und für ein gedachtes, eventuell nach dem Vorbild von Gemeindeleitern, Toralehrern oder levitischen Sängern konstruiertes Prophetenamnt gestaltet worden ist. Die mögliche Erzähl- oder Lehrgattung „Berufungsbericht“¹⁶ oder die zahlreichen liturgischen Texte der Prophetenbücher lassen sich vielleicht ebenfalls am besten als Gemeindebildungen begreifen.

4. Die Prophetengestalt

Zur literarischen Analyse und Gattungsbestimmung gehört die Untersuchung der Prophetenbiographien und des Rollenverständnisses hinzu. Fast alle Kenner der Ma-

¹³ Vgl. A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989, 79–96.

¹⁴ Das gilt trotz S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart 1965.

¹⁵ Für z.B. den Visionsbericht B.O. Long, *Reports of Visions Among the Prophets*, JBL 95, 1976, 363–365.

¹⁶ Sie hat redaktionellen, legitimatorischen Charakter, vgl. z.B. S. Herrmann, *Jeremia*, BKAT XII, Neukirchen Vluyn 1986, 49f.

terie sind sich einig, daß wir über Leben und Person der israelitischen Propheten wenig oder gar nichts wissen können, und J. Blenkinsopp betont diese Tatsache wiederholt. Die scheinbare Ausnahme ist Jeremia, über den in der Vergangenheit wahrhaftige Biographien (und Romane) geschrieben worden sind.¹⁷ J. Blenkinsopp ist, wie schon erwähnt, sehr viel skeptischer. Aus dem dtr biographischen Material und den – vielleicht echten – „Konfessionen“ läßt sich seiner Meinung nach kein individuelles, kohärentes Lebensbild erstellen. Noch viel weniger ist das bei den anderen namentlich bekannten Propheten der Fall. Meistens verschwinden ihre Figuren hinter der kumulativ gewachsenen oder komponierten Botschaft. – Mit dem Fortschreiten der Prophetengeschichte wird die Aufgabe, authentisch Persönliches aus den Büchern herauszudestillieren, nur immer schwieriger. Von Haggai, Sacharja, Maleachi als Personen wissen wir gar nichts mehr, und ihre „echten“ Sprüche sind deshalb untrennbar in ein Geflecht von Nach- und Weiterbildungen hineinverwoben (198ff).

Wenn Blenkinsopp auch das Einzelleben der Propheten als unerreichbar ansieht, so will er doch auf Typisierung und Individualität der auftretenden Propheten nicht verzichten. Im Strom der Geschichte und in den Umbrüchen der Gesellschaft sind verschiedene Mittlertypen zu erkennen (Kriegspropheten oder Nasiräer [Derwische], Mantiker, Kultpropheten, Hofpropheten, Oppositionspropheten, vgl. z.B. 52ff). Sie fließen in den deuteronomistischen Typ des Jahwe-Wort-Propheten zusammen. Jedes prophetische Buch läßt darüber hinaus ein bestimmtes persönliches Profil der Verkündigung durchscheinen. Im günstigsten Fall kann man einzelne Züge der Gottesboten wahrnehmen, wie bei Ezechiel, der aus unserer Sicht krankhaft wirkt, aber dem Muster des antiken Ekstatikers entspricht. Oder wie bei Jesaja, dessen politisches Engagement hervorsteicht, und bei Micha, der in den ersten, authentischen Kapiteln als ein gegen die Hauptstadt aufbegehrender Provinzler erkennbar ist.

Die Individualität der Propheten, ihre persönlichen Erfahrungen, sind Blenkinsopp bei weitem nicht so wichtig wie die Kontinuität, der Traditionsstrom, in dem sie sich (bewußt?) bewegen. Hier liegt für ihn der Hauptansatzpunkt seiner ganzen Interpretation: Seit dem 9. Jahrhundert gibt es – wie die meisten Prophetenforscher annehmen – eine Kette von prophetischen Mittlern, die trotz der fragmentarischen Überlieferung und trotz verschiedener Typenzugehörigkeit ein Ganzes bilden (8ff u.ö.). Blenkinsopp nennt dieses Kontinuum die „prophetic tradition“ (8), „tradition of prophetic preaching“ (10), „tradition of prophetic mediation“ (114) oder ähnlich. Ohne sie gäbe es keine „Geschichte der Prophetie“. Jeder darin Berufene weiß sich in diese Tradition hineingestellt, auch wenn sie nicht geradlinig und lückenlos dokumentiert vorliegt.

Die Schwierigkeiten, die solcher vereinheitlichenden (ist sie im Grunde doch eine Form von „kanonischer“¹⁸ Lektüre?) Interpretation entgegenstehen, sind Blenkinsopp nicht verborgen. Es gibt wenig oder gar keine ausdrücklichen Querverweise und

¹⁷ J.P. Hyatt, *The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis*, IB V, 1956, 777–1142; Sh. Blank, *Jeremia. Man and Prophet*, Cincinnati 1961. Vgl. S. Herrmann, *Jeremia. Der Prophet und das Buch*, EdF 271, Darmstadt 1990; ders., *Jeremia*, BKAT I, 1986ff; K. Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Stuttgart 1993.

¹⁸ Vgl. B.S. Childs, *Introduction to The Old Testament as Scripture*, London 1979, 305–498; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon*, Notre Dame 1977. Die chronistische Instrumentalisierung der Propheten zeigt gut J. Kegler, *Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern*, ZAW 105, 1993, 481–497.

Die Prophetengestalt

273

Bezugnahmen in den Prophetenbüchern selbst auf Amtsvorgänger und Amtskollegen. Hosea und Amos müßten sich eigentlich gekannt haben. Aber erst minutiöse Analyse der Texte aus unserer Sicht und unter der Hypothese, daß beide (oder ihre Schülerkreise) miteinander in Kontakt gestanden hätten,¹⁹ kann die Berührung der Gedanken und Inhalte nachweisen. Jesaja und Micha waren angeblich Zeitgenossen. Aber sie reden völlig konträr, zumindest, was das unmittelbare Schicksal Jerusalems angeht. Jeremia soll sich „in der Kontinuität der Prophetie“²⁰ gewußt haben. Aber außer dem berühmten Hinweis auf Micha in Jer 26,18 lassen sich kaum Spuren von Anlehnungen an frühere Kollegen nachweisen. Vielmehr grenzt sich das Buch Jeremia eher gegen unliebsame gleichzeitige Propheten ab und zeichnet überwiegend das – so Blenkinsopp – deuteronomistische Bild des Toraauslegers (135ff). Nimmt man diese Erkenntnis ernst, so muß man sich auf der Linie unseres Autors fragen, ob nicht die gesamte Konstruktion einer prophetischen Kette, einer Amtssukzession von kontinuierlichen Wortüberbringern, die vor der großen Katastrophe warnten, nicht ein dtr bzw. sonst ein exilisch-nachexilisches Theologumenon sein kann. Oder anders gefragt: Wer hat die Vorstellung von einer kontinuierlichen prophetischen Tradition in Israel (die aus den Texten schwer zu belegen und im Alten Orient völlig unbekannt ist) geschaffen? Wessen theologischen Interessen dient sie? Wie ist es zu der Vereinigung der so unterschiedlichen mittlerischen Phänomene, die in den hebräischen Schriften unverbunden nebeneinander stehen,²¹ unter dem Oberbegriff *nabi* gekommen? Seit wann kann der Prophetentyp „Übermittler des Jahwe-Wortes“ nachgewiesen werden? Unterliegen die „vorderen“ Prophetengestalten von Samuel bis Hulda nicht allesamt dem schweren Vorbehalt, den J. Blenkinsopp so äußert:

Unsere Kenntnis der frühen Prophetie beruht hauptsächlich auf dem dtr Geschichtswerk (Jos bis Kön); der Pentateuch und das chr Geschichtswerk steuern kleinere Informationen bei. Weil diese Werke in Auswahl und Darstellung der Ereignisse von theologischen Zielen geleitet sind, sind unsere Daten notwendigerweise fragmentarisch und unvollständig. (53)

Wir müßten fragend hinzufügen, ob nicht die dtr (oder eine vergleichbare) Konstellation der immer wieder vergeblich gesandten prophetischen Jahwe-Knechte für jene Zeit ein wesentliches kreatives Element auch bei der erzählerischen Darstellung der vorderen Einzelpropheten gewesen sein kann. Und bei den „hinteren“ oder „späteren“ Propheten des hebräischen Kanons hat doch – wie Blenkinsopp oft genug herausstellt – die spätere Redaktion in der Exilszeit ebenfalls formend eingegriffen. Die derart vielfach beobachtete Zusammenfassung, Neudeutung, Systematisierung prophetischer Überlieferungen, die im Ergebnis ganz andere Dimensionen und Inhal-

¹⁹ Vgl. J. Jeremias, Am 8,4–7 – ein Kommentar zu 2,6f, in: W. Gross u.a. (Hg.), Text, Methode und Grammatik, St. Ottilien 1991, 205–220; ders., Der Begriff ‚Baal‘ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich und M. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 441–462; O.H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: H.F. Geißler u.a. (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung, Zürich 1993, 198–244.

²⁰ G.C. Macholz, Jeremia in der Kontinuität der Prophetie, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 306–334; R. Albertz, Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94, 1982, 20–47.

²¹ J. Blenkinsopp betont gelegentlich mit Recht, daß unterschiedliche mittlerische Funktionen nicht einfach auf eine Person zu projizieren sind: Samuel kann nicht „Wahrsager“ und „Oppositionsprophet“ sein (57: „Es ist unwahrscheinlich, daß Samuel gleichzeitig beide Rollen ausfüllte.“).

te aufweist als ältere, nur auf die Augenblickssituation bezogene Einzelsprüche,²² läßt zunächst die Vermutung aufkommen, daß sie aufgrund bestimmter Geschichtssituationen und theologischer Vorstellungen die Kontinuität der Prophetie erst geschaffen hat. Dann wäre das späte, vereinheitlichende Bild des Propheten als predigender Jahwe-Wort-Verkündiger eine umfassende Klammer für ältere Überlieferungen. Für eine solche Vermutung spricht, wie gesagt, der Aussagebefund unserer Quellen, aber auch die allgemeine Erkenntnis, daß Kontinuitäten in Geschichtsverlauf, Amtsfolge, Gotteshandeln mit einer gewissen Notwendigkeit erst im Nachhinein wahrgenommen und geschaffen werden können. Jedenfalls ist es eine Aufgabe für die Prophetenforschung, sich mit der These der rückwirkenden Systematisierung prophetischer Tradition auseinanderzusetzen. Der Hinweis auf ein angeblich in den Texten nachzuweisendes Bewußtsein verschiedener Propheten, in der Kontinuität eines Amtes zu stehen, genügt allein noch nicht. Der gemeinsame Amtsnenner läßt sich auch schwerlich über die Sozialkritik oder das intellektuelle Dissidententum herstellen.

5. Kultprophetie?

Wie ist das „prophetische Amt“ inhaltlich zu definieren? Hat es Wandlungen, Verschiebungen in der Sendung und Beauftragung der Propheten gegeben? J. Blenkinsopp teilt die Unsicherheit der Forschung. Einerseits sind die Propheten hier und da als spontane und radikale Kritiker an bestehenden Verhältnissen (gesellschaftlicher, politischer, kultischer Art) zu erkennen. Ihr inspiriertes, von Jahwe initiiertes Auftreten setzt institutionelle Unabhängigkeit und persönliche Beweglichkeit voraus. Amos wird gegen seinen Willen aus der Alltagsbeschäftigung herausgeholt und muß „weissagen“, d.h. im Zusammenhang (vgl. Am 3,6.8; 7,10–13) doch wohl, Unheil verkündigen. Er kann sich nach der Überlieferung mit keiner Autorität absprechen, niemandes Schutz einfordern, im Namen keiner bestehenden Norm oder Sitte auftreten (oder doch? Wie steht es um die Bindung an das Sippenethos? Oder alte Gottesrechtssetzungen?).

Auf der anderen Seite scheinen manche Propheten eine besondere Affinität zum Gottesdienst Israels – was immer damit gemeint sein kann – gehabt zu haben (man vergleiche das sogenannte Fürbitteamt des Amos oder Jeremia, den Verkündigungsort „Tempel“, manche kultische Redegattung, angefangen mit den Hymnenfragmenten des Amos bis zum „Entwurf der heiligen Tempelgemeinschaft“ bei Ezechiel, dem Tempelbauaufruf des Haggai und den Nachtgesichten des Sacharja). Diese Nähe zum (Jerusalem) Heiligtum ist früh aufgefallen und hat die Diskussion um die Kultprophetie in Gang gebracht, die zu keinem schlüssigen Ende kommen kann.²³ Denn so

²² Vgl. J. Jeremias, 1994, 491: Das Prophetenwort „muß ... allerdings in eine neue Zeit hinein ‚übersetzt‘ werden ...: Es muß mit ihm sozusagen das gleiche geschehen, was wir mit ihm heute in der Predigt und im Unterricht tun“. Eine solche „Übersetzung“ ist aber in der Regel eine vor der jeweiligen Gegenwart zu verantwortende Neuschaffung. – H. Utzschneider, Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie, ZAW 104, 1992, 377–394, plädiert für eine Prophetie, „die sich nicht primär in Personen ... darstellt ..., sondern in Texten ...“ (a.a.O. 379).

²³ Vgl. A.R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff ²1962; J. Jeremias, Kultprophetie und prophetische Gerichtsverkündigung, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970. Auch Jere-

sehr Einzelfälle von Kritik aus einem etablierten gesellschaftlich/religiösen Bindungsverhältnis heraus denkbar sind, so ist eine institutionelle und über Jahrhunderte anhaltende Frontstellung von Amtsträgern gegen die eigene Organisation sehr unwahrscheinlich. Der Satz: „Man sägt den Ast nicht ab, auf dem man sitzt“ ist zwar in konkreten Situationen möglicherweise nur zu 90% gültig: Mitglieder einer gesellschaftlichen Schicht oder Gruppierung können unter gewissen Bedingungen auch intern gegen die eigenen Interessen rebellieren (vgl. R.R. Wilsons „central prophets“, u. Nr. 6). Im statistischen Längsschnitt allerdings wird der Satz allemal gelten. Die Lösung des Problems lag bisher darin, daß man den Propheten – meist im zeitlichen Nacheinander – beide Funktionen, das spontane Aufbegehren gegen und das mittlere Eintreten für die Gesellschaft (und im Ernstfall: gegen und für den Kultbetrieb) zugeschrieben hat.

J. Blenkinsopp sieht das Dilemma der Ämterdefinitionen, die sich gegenseitig ausschließen. Die kultische Bindung der Prophetie ist für ihn eine (vorisraelitische) Wurzel – neben der sogenannten Kriegsprophetie (52f) –, von der sich israelitische Wortvermittlung löst, zu der sie aber in der Spätzeit zurückkehrt (226f)! Die „beamteten“ Kultpropheten sind erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckt worden, vor allem durch S. Mowinckel und seine Schüler. Bei vorsichtiger Einschätzung ist der Tempel mindestens teil- und zeitweise Operationsbasis für Propheten gewesen, wie auch die Mari-Texte beweisen.²⁴ Der vom Deuteronomisten ausgemalte Anfang der Prophetie (Samuel; 1 Sam 3f) ist ebenfalls an den Tempel (von Silo!) verlegt, während die Erzväter der charismatischen Richtung, Elia und Elisa, eher aus dem kriegerischen Mantikertum kommen. Die Schriftpropheten aber haben mit beiden Ursprüngen wenig zu tun. Sie stehen zunächst der etablierten Tempelprophetie kritisch bis feindlich gegenüber (vgl. Amos; Jesaja; Micha; Jeremia, bei Blenkinsopp 84ff; 114; 101; 149f). In ihren Augen sind die Kultpropheten professionelle Heuchler, Lügner und Verführer, denen der echte Gottesauftrag abgeht. Blenkinsopp relativiert die Verdikte und gebraucht für die Opponenten der „freien“ Propheten Adjektive wie „professionell“, „zentral“ (soziologischer Terminus vgl. unten Nr. 6), „offiziell“, „öffentlich“, „optimistisch“ usw. Für ihn ist offensichtlich das Gottesverhältnis des Propheten, nicht sein Status in der Gesellschaft, entscheidend. Denn von den späteren Schriftpropheten erweisen sich doch bei näherem Zusehen einige als ursprüngliche oder bleibende Angehörige des Tempelpersonals: Zephanja, Nahum und Habakuk, Obadja, Ezechiel und seine Schule (172f; hier spricht Blenkinsopp zum ersten Mal von der „Re-Absorption“ der Prophetie in die Priesterschaft: 174f), Deuterocesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Das ist – trotz des geringeren Umfangs der Textüberlieferung im Vergleich zu den kritischen Randpropheten – eine stattliche Aufzählung, welche den Gedanken einer Rückkehr freier in die institutionalisierte Prophetie relativiert (vgl. 226ff). Immerhin sind aber auch Propheten, die dem Gottesdienst nahe stehen, durchaus kritische Mahner und Warner der Gemeinde (vgl. Zephanja, Habakuk, Ezechiel, Deuterocesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi). Der Kreis schließt sich für Blenkinsopp in der persischen Zeit, nach der Neueinweihung des Tempels. Das Heiligtum wird zum schlechthinigen Machtzentrum in Juda. Die Machthaber möch-

mias konstatiert die Unvereinbarkeit der Berufsbilder: Es „spricht alles gegen die Annahme, daß Kultpropheten auch Gerichtsworte gegen Israel als ganzes gesprochen haben“ (a.a.O. 196).

²⁴ Vgl. Abraham Malamat, 1989.

ten auch die Prophetie kontrollieren; sie geraten in Konflikt mit eschatologisch gestimmten Minderheiten, die ihrerseits die Mehrheit denunzieren (215ff). Auch aus dieser Sicht hinterläßt die vom Kult dominierte Kreisform der Prophetengeschichte tiefgehende Fragen. Ist die These von der Wiederaufnahme der Prophetie in den Kult vielleicht doch ein in die Texte eingetragenes Modell, das die Entstehung von kultischen *und* prophetischen Texten in Gemeindegottesdiensten verdeckt?

Blenkinsopp fügt noch eine weitere Dimension hinzu, die manchen Prophetenforschern entgeht oder von ihnen nur gering eingeschätzt wird: Die Propheten werden spätestens seit dem Exil in das Kleid des Toralehrers und -bewahrers gesteckt. In Dtn 13,1–5 und 18,9–22, so sahen wir schon, bringt der Deuteronomiker „a first sketch for a doctrine of prophecy“.

Echte Prophetie ist am Sinai/Horeb als Antwort Gottes auf die Bitten des Volkes um Wortvermittlung entstanden. Darum wird sie nach dem Vorbild des mosaischen Dienstes gezeichnet. D.h. aber, Prophetie ist wesentlich mit Bund und Gesetz befaßt. (167f)

Damit sind drei im hebräischen Kanon vorkommende Prophetenmodelle angesprochen. Wie weit das letztere die angebliche Reintegration des Prophetischen voraussetzt oder fördert, müßte untersucht werden. Wir haben uns zunächst mit dem kultprophetischen Modell auseinanderzusetzen. Die gegenwärtige Forschung schwankt und tendiert uneinheitlich. Daß es in den altorientalischen Religionen und in Israel Gottesmitteilungen an heiliger Stätte, Visionen und Botschaften von Gottheiten auch für Tempelangestellte gegeben hat, ist klar. Inhalt und Adressaten von solchen göttlichen Kommunikationen sind nach Situation und gesellschaftlicher Organisation verschieden. Das Bild des Heilspropheten, der die Feinde Israels und Jahwes verdammt, will schlecht zu dem Unheilsansager für Israel und Juda passen. Sollte eine solche Selbstkritik auf göttlichen Befehl im Raum der zentralen Gottesverehrung möglich gewesen sein?²⁵ Sollte man gar an organisierte Oppositionsgruppen im niederen Klerus, etwa bei den Leviten, denken?²⁶ Die Fragen bleiben jedoch: Wie lassen sich die auf Dauer angelegte, durch rituelle Handlungen gemeinschaftssichernde Funktion des Kultes und die spontanen, punktuellen, ursprünglich gar nicht auf „ganz Israel“ abgestellten Schuldaufweise der Prophetensprüche miteinander vereinbaren? Wenn Fürbitte eine Funktion des Tempelpropheten ist, kann sie es auch für den gottgesandten Unheilsankündiger werden? Für die kultisch verankerte Prophetie ließe sich eine Kontinuität des Amtes, der Rituale und der Institutionen gut vorstellen. Ist das auch für die Gerichtspropheten möglich? Welchen Kult für welche Gemeinschaft setzen wir eigentlich bei der Postulierung von Kultpropheten voraus? Die häufig als „kultprophetische Psalmen“ bezeichneten Texte (Ps 12; 14; 50; 75; 81; 82; 95) stammen jedenfalls aus sehr unterschiedlichen rituellen und gesellschaftlichen Zusammenhän-

²⁵ Vgl. Jörg Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, Neukirchen-Vluyn 1969: Bei grundsätzlicher Verschiedenheit von Kult- und Unheilspropheten gibt es bei den ersteren, beamteten Tempelangestellten in der Spätzeit eine liturgische Anklage von Übeltätern, die sich jedoch von den Gerichtsworten der „freien“ Propheten gegen ganz Israel deutlich unterscheidet, z.B. a.a.O. 176ff.

²⁶ Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels, ATD Erg. Bd. 8, Göttingen 1992, 343–347; 525–529; 611f u.ö.

gen und können nur zum Teil für den nationalen Großkult in Anspruch genommen werden.²⁷

Möglicherweise haben wir es bei der „Kultprophetie“ mit einem Scheinproblem zu tun. Die späten alttestamentlichen oder frühjüdischen Theologen schufen das prophetische Einheitsbild nach Maßgabe ihrer Vorstellungen von der Verkündigung des Gotteswillens in der Geschichte. Dieses Einheitsbild ist für das Verständnis der Spätzeit und des Endtextes der Prophetenbücher sehr wichtig. Bei der geschichtlichen Analyse jedoch könnten wir Kultprophetie als eine normale Funktion des Gottesdienstes betrachten. Wir brauchen sie nicht unter einen Oberbegriff von Unheilsverkündigung, Sozialkritik oder Dissidententum zu zwingen. Kultische Vermittlung der Gottesgegenwart ist ureigenste Sache des Gottesdienstes.

6. *Prophet und Gesellschaft*

In der amerikanischen Forschung wird die Frage nach der gesellschaftlichen Verwurzelung der Propheten seit Jahrzehnten verhandelt, dazu hat besonders die Monographie von Robert R. Wilson, *Prophecy and Society* beigetragen.²⁸ Diese grundlegend neue Perspektiven eröffnende Studie ist in Deutschland kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn rezipiert worden. Wie viele andere amerikanische Prophetenforscher geht auch J. Blenkinsopp auf die Ergebnisse Wilsons ein, lehnt nur die Unterscheidung einer nordisraelitischen (ephraimitischen) und judäischen Prophetie ab. Für ihn bleibt die allgemeine, soziologische Betrachtungsweise wichtig, die Amt und Funktion wie auch Ausbildung und gesellschaftliche Akzeptanz von Prophetengestalten deuten soll.

Nach R.R. Wilson – er nimmt dabei auch Anregungen Max Webers auf – braucht jeder Prophet irgendeine „support-group“, eine Gruppe von Menschen, in die er eingebunden ist und die ihn unterstützt. Reine Einzelgänger existieren nur in der Fiktion, sie sind das Produkt des Leidensdruckes späterer Tradenten (vgl. Elia: „ich allein bin übriggeblieben ...“, 1 Kön 19,10). Ohne einen gesellschaftlichen Resonanzboden kann nämlich prophetische Verkündigung weder geschehen noch überdauern. Aufgrund biblischer Zeugnisse und anthropologischen Vergleichsmaterials unterscheidet Wilson zwei Möglichkeiten der gesellschaftlichen Verwurzelung. Der Prophet ist entweder eine Randgruppenfigur, welche die Klagen der Marginalisierten gegen die herrschende Elite aufnimmt und artikuliert, oder er gehört selbst zur „zentralen“ Bevölkerungsgruppe und wendet sich im Einzelfall von innen heraus gegen die Machthaber bzw. – das wäre die Regel – er unterstützt die bestehenden Herrschaftsverhältnisse.

Wichtig ist, daß mit dieser soziologischen Betrachtung, die weithin mit anthropologischen Daten gestützt wird, eine neue Sicht der Prophetie zur Geltung kommt. Nicht das offenbarte und zu übermittelnde Gotteswort an sich wird zum Kriterium für den Propheten und die Prophetie – es entzieht sich der wissenschaftlichen Analyse –,

²⁷ Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten. Zum Thema: Kultprophetie und soziale Gerechtigkeit in Israel, in: B. Jendorf, G. Schmalenberg (Hg.), *Anwalt des Menschen*, Gießen 1983, 83–104.

²⁸ Robert R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980. Die Übersetzungsrechte für dieses wichtige Prophetenbuch sollen seit vielen Jahren ungenutzt bei einem deutschen Verlag liegen.

sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse und die sozialen Bedingungen dienen als Raster für das Phänomen des Prophetismus. J. Blenkinsopp zeigt allerdings, daß sich die Offenbarungs- und die Sozialperspektive nicht unbedingt ausschließen müssen. Aber die gesellschaftliche Betrachtung ist weniger vorbelastet, sie läßt sich im direkten Zugriff behandeln und eröffnet gute, überraschend neue Interpretationsmöglichkeiten.

Mir scheint, daß an dieser Stelle durch die amerikanischen Kollegen eine verheißungsvolle Fragerichtung aufgezeigt ist. Wie sind die Propheten Israels in ihrer Gesellschaft verwurzelt gewesen? Welcher Anteil ihrer Verkündigung läßt sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erklären? Um mit Blenkinsopp zu reden: Es entstehen

... einige interessante neue Fragen, die weiter studiert und diskutiert werden müssen. Es geht dabei u.a. um das Wesen und das Ausmaß des sozialen Rückhaltes, der für eine Mittlertätigkeit dieser Art benötigt wird, weiter um die gesellschaftlichen Zustände (Sozialstreß; politische Krisen; Gesetzlosigkeit), unter denen gewisse Arten ‚prophetischer‘ Aktivität sich zu entfalten pflegen, und die Rolle, welche die Gesellschaft allgemein oder ein begrenzter Ausschnitt der Gesellschaft in jenem Prozeß spielen, durch den ein einzelner die Funktion eines Mittlers übernehmen kann. (41)

J. Blenkinsopp weiß um die Kargheit der zuverlässigen Informationen, wenn es um die gesellschaftliche Lokalisierung der Propheten geht. Dennoch hält er an der Notwendigkeit fest, den Versuch einer solchen Ortsbestimmung zu wagen (38ff). Neben der schon genannten Kult- und Hofprophetie sieht er in den ekstatischen Randgruppen bzw. derwischartigen Orden ebenso wie bei Micha Beispiele für periphere Mittlertypen. Nach der Eroberung Judas durch die Babylonier ändern sich die soziopolitischen Verhältnisse tiefgreifend; davon bleibt auch das Prophetentum nicht unberührt (154ff). Die Verelendung von großen Bevölkerungsteilen (erhöhte Abgaben; wirtschaftliche Ausbeutung durch Großmächte usw.) führt schließlich zu messianischen Bewegungen. Die fehlende Ordnungsmacht einer autochthonen Zentralverwaltung und die vorrangige Bedeutung des religiösen Bekenntnisses begünstigen die Polarisierung von religiösen Gruppierungen in der jüdischen Religionsgemeinschaft (215ff). Zunehmende Fixierung auf die Heiligen Schriften und ihre Auslegung (einschließlich der Prophetenexegese!) lassen auch die Defizite der Prophetie erkennen und produzieren Neuinterpretationen, Verlagerung auf Toraverkündigung und weisheitliche, ironische Fundamentalkritik (Jona!) am Sendbotenmodell überhaupt (243ff).

Insgesamt steht J. Blenkinsopp der soziologisch-anthropologischen Untersuchung des Phänomens der Prophetie sehr aufgeschlossen gegenüber. Die Prägung der Gottesbotschaft geschieht nach seiner Ansicht teilweise durch die gesellschaftliche Umgebung und zum anderen Teil durch die persönliche Gottesbegegnung. – Es hat zaghafte, meist punktuelle Versuche auch in Deutschland gegeben, den sozialen Hintergrund zu erhellen, z.B. beim Propheten Amos.²⁹ Eine umfassende sozialwissen-

²⁹ Vgl. K. Koch, Die Entstehung der Sozialkritik bei den Propheten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 236–257; M. Fendler, Zur Sozialkritik des Amos, EvTh 33, 1973, 33–53; W. Schottroff, Der Prophet Amos, in: ders. und W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute Bd. 1, München, Gelnhausen 1979, 39–66; Chr. Hardmeier, Die jüdische Unheilsprophetie, Der altsprachliche Unterricht 26, 1983, 20–44; B. Lang, Prophetie und Öko-

schaftliche Prophetentheorie fehlt indessen. Deutsche Forschung scheint sich immer noch eher mit den literarischen und psychologischen als mit den gesellschaftlichen Phänomenen zu beschäftigen.³⁰ Sind theologische Bedenken Grund für solche Zurückhaltung? Befürchten Prophetenforscher, die Einzigartigkeit, Geschichtlichkeit, Individualität der Propheten zu verwässern, wenn sie die gesellschaftliche Bedingtheit der Gottesboten in ihre Überlegungen und Interpretationen mit einbeziehen? J. Blenkinsopp berücksichtigt beispielhaft sowohl die anthropologischen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten als auch die individuelle Gotteserfahrung von Propheten und Überlieferern. Nur im Zusammenspiel der Perspektiven wird sich weitere Erkenntnis über Werden und Wesen israelitischer Prophetie gewinnen lassen. Die volle Einbeziehung der sozialgeschichtlichen Komponenten ist in jedem Falle ein Desiderat der Forschung, dem in Deutschland erst noch Anerkennung verschafft werden muß.

7. Altorientalische Parallelen

Die Neuansätze in der Prophetenforschung können in jeder Hinsicht – literarisch, phänomenologisch, auch theologisch – durch Paralleltex te aus dem Alten Orient, sowohl aus Ägypten als auch aus Mesopotamien, gestützt und korrigiert werden. Seit langem sind prophetische Erscheinungen verschiedenster Art aus den Nachbarkulturen Israels bekannt. In den letzten Jahrzehnten ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit der altorientalischen Prophetie deutlich angestiegen.³¹ J. Blenkinsopp nimmt voll an dieser Entwicklung teil. Er rechnet mit dem gesamtorientalischen Phänomen des prophetischen Mittlertums, das nach seiner Meinung die Prophetie in Israel maßgeblich beeinflußt und mitgestaltet hat, und bemüht sich, die altorientalische Erforschung prophetischer Phänomene im Blick zu halten.

Die Analogien und Besonderheiten altorientalischer Prophetie in den verschiedenen

nomie im alten Israel, in: G. Kehrer (Hg.), „Vor Gott sind alle gleich“, Düsseldorf 1983, 53–73; H.W. Wolff, Dodekapropheten 2, BKAT XIV,2, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1985; H. Weippert, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: dies. u.a. (Hg.), Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien, OBO 64, Fribourg, Göttingen 1985, 1–29; E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos, in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik, Mainz 1988, 394–406; G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschanskühen und Rechtsverdrehern, BBB 74, Bonn 1989; H. Reimer, Richtet auf das Recht!, SBS 149, Stuttgart 1992.

³⁰ Vgl. Überblicksrezensionen in ThR o.ä. seit 1980, z.B. J. Jeremias, Grundtendenzen gegenwärtiger Prophetenforschung, EvErz 36, 1984, 6–22; Chr. Hardmeier, Stehen wir vor einem Umbruch in der Jesajaforschung?, VuF 31 (1986/1), 3–31; siehe auch oben Anm. 3.

³¹ Die Veröffentlichungen des Archivs von Mari haben entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung, vgl. F. Ellermeier, Prophetie in Mari und Israel, ThOA 1, Herzberg 1968; A. Malamat, Mari and the Early Israelite Experience; E. Noort, Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mariprophetie“ in der alttestamentlichen Forschung, AOAT 202, Neukirchen-Vluyn 1977; M. Weippert, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. Fales (ed.), Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis, 1981, 73–115; ders., Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: Ad bene et fideliter seminandum. FS KH. Deller, hg. v. G. Mauer und U. Magen, AOAT 220, 1988, 237–319; A. Schmitt, Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel, BWANT 114, 1982; M. de Jong Ellis, Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts, JCS 41, 1989, 127–186; I. Starr (Hg.), Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria, Helsinki 1990.

Nachbarkulturen Israels sind literarisch und archäologisch weiter zu untersuchen. Die Menge relevanten Materials ist überwältigend. Sie vergrößert sich ständig. Literarisch liegen in Mesopotamien (Mari) die engsten Übereinstimmungen mit israelitischer Wortvermittlung vor. Die ägyptischen Texte stellen eigene Gattungen dar (Königsnovelle etc.). Das (priesterliche) Orakel wiederum scheint eine ganz besondere, mit Divination und Opferschau verbundene Angelegenheit zu sein. Altorientalische Kulturen kennen eine beträchtliche Zahl von verschiedenen Mitteltypen institutionell gebundener und „freiberuflicher“ Art. Aber es ergeben sich, und das ist ein wichtiges negatives Ergebnis, aus dem Alten Orient kaum Anhaltspunkte für eine institutionelle Prophetie, oder für eine kontinuierliche Geschichte oder Sukzession prophetischer Gestalten. Folgt daraus zwingend, daß Israels Prophetismus nicht nur geschichtlich einmalig, sondern auch theologisch einzigartig gewesen ist? J. Blenkinsopp hält sich mit solchen Urteilen sehr zurück. Er spricht an einigen Stellen von den Außeneinflüssen auf die israelitische Prophetie, hält die mesopotamischen Parallelen für näher an den israelitischen Phänomenen als die ägyptischen, weist besonders auf die Bileam-Inschriften und die Mari-Texte hin (45ff), zieht jedoch kaum jemals Einzelvergleiche (vgl. Zakir-Inschrift, 45f). Interessant sind ihm aber auch die Auswirkungen babylonischer Mythologie (191f) und Schreibkunst (160) auf die Prophetenüberlieferung in Israel. Bisher sind aber relativ wenig Quellen der Umwelt gründlich auf das Thema Prophetie hin untersucht worden. Die bis jetzt bekannten Phänomene von Mittlertätigkeit vor und rund um Israel geben der alttestamentlichen Wissenschaft schon sehr viele Fragen auf. Blenkinsopp konstatiert im Blick auf die mesopotamischen Zeugnisse:

Das ... Material reicht nicht aus, das Problem der Ursprünge israelitischer Prophetie zu klären. Es hilft uns höchstens, bessere Perspektiven zu finden und eine Arbeitshypothese aufzustellen, welche im Verlauf unserer Arbeit an der historischen Entwicklung der Prophetie überprüft werden kann. (50)

Mit dieser Einschränkung aber sind die außerisraelitischen Zeugnisse von außerordentlicher Bedeutung. In der Altorientalistik ist noch viel vergleichende Forschung zum Thema „Prophetie“ zu leisten. Beim Vergleich mit den israelitischen Zeugnissen fallen natürlich die je besonderen sozialen, religiösen und überlieferungsgeschichtlichen Bedingungen der Mittlerphänomene sowie die Ausgestaltung von Prophetenworten und von eventueller Prophetenliteratur stark ins Gewicht.³² Erhoffen können wir uns in der Tat Aufschlüsse über den allgemeinen Hintergrund von Mittlertätigkeit im antiken Orient. Sie könnten uns die Vielfalt der prophetischen Erscheinungen, die wir auch im Alten Testament wahrnehmen, verstehen helfen. Vor diesem besser strukturierten Hintergrund würden sich die Sonderentwicklungen in Israel (vor allem die Entstehung einer prophetischen Literatur) klarer profilieren. Die gesellschaftlichen und religiösen Lebensumstände der exilisch-nachexilischen Gemeinde sind sicherlich ein Hauptfaktor für die spezielle Ausformung der jüdischen Tradition gewesen.

³² Vgl. z.B. H.M. Barstad, No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy, JSOT 57, 1993, 39–60.

8. *Anthropologische Analogien*

281

Wie schon angedeutet, suchen besonders amerikanische Kolleginnen und Kollegen in heutigen Stammesgesellschaften nach Erscheinungen, die sich mit altisraelitischen prophetischen Aktivitäten vergleichen lassen.³³ Aus vielen Kulturen sind Mittler-typen unterschiedlicher Art bekannt und dokumentiert. Sie gehören meistens zum Typ des Schamanen, Pajés, Beschwörers oder Zauberers, Mantikers oder Diagnostikers und versehen in ihren Gesellschaften die Funktionen des Heilens, Wahrsagens, der Kriegsführung, Bannung, Regenbeschaffung usw.³⁴ Autorität wird ihnen in reichem Maße zugestanden. Den Kontakt mit dem Göttlichen müssen sie oft in langen Lehrzeiten, entbehrungsreichen Riten, Kasteiungen, oft auch unter Drogeneinsatz herstellen, oder aber sie erfahren in plötzlichen, überfallartigen Attacken und unerwarteten Beauftragungen die Gegenwart Gottes. Sie sind als Mittler oft Fremde in ihrer eigenen Gruppe und brauchen doch zumindest die moralische Unterstützung ihrer Klientel. Kurz: Die Phänomenologie des prophetischen Mittlertums ist enorm facettenreich, und doch lassen sich gewisse Grundelemente herausstellen und mit altisraelitischen Erscheinungsformen vergleichen.

Eine entscheidende Differenz zu den israelitischen Propheten ist die Tatsache, daß in Stammesgesellschaften der Bezug auf eine nationale Größe wie ein Volk und auf einen die Sippenreligion übergreifenden Glauben fehlen muß. Organisationsformen wie „Gemeinde Israel“ und Gottheiten wie „Jahwe“, d.h. aber, eine Konfessionsgemeinschaft mit umfassendem Wahrheitsanspruch, kommen in beobachtbaren Stammesgesellschaften nicht vor. Dennoch ist der Vergleich der prophetischen Funktionen außerordentlich interessant. Es könnte nämlich sein, daß uns die anthropologischen Parallelen ein Bild des vorexilischen Israel erahnen lassen, das durch die vereinheitlichende Übermalung durch die Exiltheologen verschwunden ist.

J. Blenkinsopp nimmt die neuzeitlichen Forschungen und Vergleichsbemühungen interessiert zur Kenntnis, leitet neue Fragestellungen für die alttestamentliche Prophetenforschung daraus ab, warnt aber vor dem kurzschlüssigen interkulturellen Vergleich:

Das alles ist zu begrüßen, aber wir müssen hinzufügen: Vergleiche dieser Art neigen dazu, die fundamentalen Unterschiede zwischen den einzelnen Gesellschaften zu übersehen, in denen prophetische Phänomene auftauchen. Ein Prophet wie Amos stellt sich doch sehr anders dar als z.B. der Prophet Ngundeng Bong aus dem Volke der Nuer oder der Prophet Handsome Lake vom Indianerstamm der Seneca. Das antike Israel war eben eine fundamental andere Region als der südliche Sudan oder das Land der Seneca im Staate New York im frühen 19. Jahrhundert. (41)

³³ Außer R. R. Wilson, 1980 vgl. besonders B. O. Long, *Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on OT Criticism*, VT 26, 1976, 187–198; ders., *Reports on Visions Among the Prophets*, JBL 95, 1976, 353–365; T.W. Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective*, Atlanta 1986; ders., *Channels of Prophecy*, Minneapolis 1989; F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, Sheffield 1994.

³⁴ Die anthropologische Literatur ist unübersehbar, vgl. die einschlägigen Artikel in der *Encyclopedia of Religion*, hg. von Mircea Eliade, New York 1986f.; ders., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich und Stuttgart 1957. Anthropologische Feldforschungen haben Einblicke in die vielfältigen Ausdrucksformen des „Mittlertums“ gebracht, vgl. z.B. K. Schlosser (Hg.in), *Die Bantubibel des Blitzzauberers Laduma Madela*, Kiel 1977; dies., *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949; J.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, London ²1989.

In diesem in der 2. Auflage eingefügten Abschnitt grenzt sich Blenkinsopp gegen gewisse, stark „anthropologisierende“ Untersuchungen ab.³⁵ Die offene Frage ist, wie der „fundamentale“ Unterschied der Regionen und Gesellschaften (im englischen Original heißt der eben zitierte Satz: „... ancient Israel was fundamentally different from southern Sudan ...“ Der Autor setzt offensichtlich Gesellschaft und Land in Opposition) beschrieben werden kann. Die anthropologische Einmaligkeit einer Kultur oder eines Kulturmusters ist sicher nicht mit der theologischen Einzigartigkeit des Volkes Israel vergleichbar.³⁶ Der anthropologische Vergleich setzt also die Klärung der geschichtlichen Einmaligkeit des Volkes Israel voraus.

Gesteht man die grundsätzliche Vergleichbarkeit israelitischer und anderer Prophetie zu, dann wird es weiter auf die Verfahrensweise ankommen. Punktuelle Gegenüberstellungen einzelner prophetischer oder mittlerischer Elemente sind wenig sinnvoll. Jedes gesellschaftliche Strukturelement und jedes religiöse Einzelphänomen ist in seinem eigenen, angestammten Kontext zu betrachten, zu belassen und zu würdigen. Das Zusammenspiel der Kräfte in einer beobachtbaren Gesellschaft, die Interaktion von Rollen, Verhaltensmustern, Glaubensüberzeugungen bilden je ein Ganzes. Aber gerade das kulturfremde Zusammenspiel von prophetischen Figuren und ihren support-groups und Opponenten kann uns wegen der unzweifelhaft vorhandenen analogen Gesamtkonstellation die Augen für die Besonderheiten des israelitisch-jüdischen Mittelaltums öffnen. Gesellschaftliche und religiöse Funktionäre, Riten, Gepflogenheiten entsprechen in jeder Kultur gewissen menschlichen Grundbedürfnissen. Darum sind sie untereinander zwar nicht kompatibel, aber funktionell vergleichbar. Derartige Vergleiche dienen als heuristische Modelle, welche uns – wie auch Blenkinsopp betont – neue Fragestellungen und Perspektiven gegenüber den altvertrauten alttestamentlichen Prophetenüberlieferungen finden lassen. Insgesamt aber ist klar: Wie die Parallelerscheinungen des Prophetischen im Alten Orient noch lange nicht angemessen erforscht sind, so fehlen auch auf dem Gebiet der kultur- und zeitüberschreitenden anthropologischen Prophetenforschung noch sehr viele, dringend erwünschte Untersuchungen.³⁷

³⁵ Vgl. auch oben S. 14: „Derartige komparativistische Untersuchungen können zu nützlichen Verallgemeinerungen im Blick auf religiöse Mittler führen und neue Denkmodelle für bekannte biblische Gestalten stimulieren. Aber oft treten die Unterschiede stärker hervor als die Gemeinsamkeiten.“

³⁶ Vgl. R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934), Boston ¹¹1959; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1954, 11: Israel war „ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war ...“, und zwar „so, daß im Zentrum der Geschichte ‚Israels‘ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt ...“

³⁷ Zu grundsätzlichen Fragen im Blick auf Anthropologie und alttestamentliche Wissenschaft vgl. z.B. J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford 1978; B. Lang, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, London 1985; R.E. Clements (Hg.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge 1989 (darin u.a. J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, ebda 17–37; R.P. Carroll, *Prophecy and Society*, ebda 203–225); *Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*, Semeia 21, Chico 1981; A.D.M. Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, 1989.

9. Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung?

283

Bei J. Blenkinsopp fanden wir einerseits zahlreiche kritische Anmerkungen zur traditionellen Prophetenexegese (vgl. z.B. 31: „... eine gewisse Enttäuschung“ über die historisch-kritische Methode selbst „ist erkennbar geworden“; 32: „Methoden genau wie Forschungsergebnisse [werden] vom intellektuellen Klima und den ideologischen Strömungen der Zeit, in welcher sie entstehen, bestimmt“; 35: Überbetonung des prophetischen Individualismus und Neudefinition des prophetischen Bewußtseins; 215ff: Unauffindbarkeit der „Jesajaschule“ usw.). Andererseits sieht er mit großer Klarheit die Bedeutung der exilisch-nachexilischen (vor allem deuteronomistischen) Interpretationen und Kreationen von Prophetenbildern und Prophetentexten. Er hält die Anbindung der Prophetie an die Mosetradition und die Überformung der Propheten, besonders Jeremias, durch sie für eine späte, theologische Schöpfung (53f). Kann man überhaupt noch erwägen, daß sie „geschichtlich gut begründet“ ist? (54). Verbindet man diese bei Blenkinsopp registrierten und in mancherlei Studien zutage tretenden kritischen Überlegungen, dann muß ernsthaft gefragt werden, ob ein „Paradigmenwechsel“³⁸ im Forschungsgebiet „Prophetie“ nicht überfällig ist. Die alten Grundüberzeugungen (z.B. Prophet = Bahnbrecher einer neuen, ethischen Religion; Prophetie = Vorläuferin und Seele des Gesetzes) haben an Kraft verloren, weil die heutigen Lebensumstände und Wertvorstellungen und damit auch die Fragen an die prophetische Literatur und den prophetischen Glauben sich tiefgreifend verändert haben. Der „complex of convictions, values, and world view shared by a scientific community“³⁹ hat sich verschoben oder ist durcheinander geraten. Auch in der Theologie gilt: Unsere Erkenntnisgrundlage besteht nicht aus exklusiven, zeitlosen Theoremen, sondern aus einem Geflecht von sehr zeit- und gesellschaftsgebundenen Annahmen und Vorurteilen, die mit dem Glauben unserer jeweiligen Kirchengemeinschaften und den Überzeugungen der Gesamtgesellschaft eng verzahnt sind. Eine Besinnung auf diese Voraussetzungen unseres Forschens, oder: auf unseren begrenzten hermeneutischen Standort, tut dringend not, besonders dann, wenn ein Grundpfeiler unseres biblischen Glaubens zur Debatte steht.

Leider ist es in der angeblich so kritischen modernen Wissenschaft nie allgemein üblich geworden, den eigenen Standort näher zu bestimmen und diese Standortsangabe mit in die wissenschaftliche Arbeit einzubeziehen. Die Axiome, von denen aus man Forschung betreibt, werden meist unreflektiert vorausgesetzt. Sie müssen alle Fragestellungen und Einzelergebnisse und das ganze darauf begründete Theoriegebäude tragen. So geht z.B. historisch-kritische Exegese oft von der geschichtlichen Verschiedenartigkeit, aber der gesellschaftlichen Gleichförmigkeit antiker und moderner Situationen und einer annähernd geradlinigen geistigen Entwicklung der Menschen aus. Sie übersieht zudem geflissentlich das im Zuge des euro-amerikanischen Kolonialismus entstandene Macht- und Wohlstandsgefälle zwischen den „Welten“, in denen wir leben. Und sie setzt in der Regel die eigene Situation und theologische Position als das non-plus-ultra der Erkenntnis. Außerdem nimmt sie traditionell die gender-bedingte Befangenheit bisheriger Männerexegese nicht wahr oder unterschätzt

³⁸ Ferdinand E. Deist, *The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?* BZAW 185, Berlin 1989, 1–18.

³⁹ F.E. Deist, a.a.O. 1 („das in der Wissenschaftsgemeinde geltende Geflecht von Überzeugungen, Werten und Weltanschauungen“).

sie sträflich.⁴⁰ J. Blenkinsopp zeigt sich besonders an dem letzten Punkt lernfähig. In der zweiten Auflage seines Buches spricht er oft inklusiv von Prophetinnen und Propheten, ohne jedoch auf das Problem der religiösen Gleichstellung der Geschlechter einzugehen.

In der Prophetenforschung scheint, wie schon erwähnt, unumstößlich das Axiom zu gelten, die klassischen Propheten hätten uns direkt oder mittelbar schriftliche Überlieferungen hinterlassen, die uns am Ende des 20. Jahrhunderts n.Chr. eine Kommunikation mit ihnen und ihrer Zeit (8.–6. Jahrhundert v.Chr.), also über mehr als 2500 Jahre hinweg, ermöglichen. Wie die Dinge jetzt aussehen, müssen wir uns eingestehen, daß die authentischen Worte der originären Gottesboten in den Prophetenbüchern allerhöchstens ganz leise zu vernehmen sind. Die Masse der prophetischen Literatur bezeugt vielmehr die lebendige nachprophetische Tradition, und diese Tradition wiederum wird eher von den kreativen Anstößen der frühjüdischen Gemeinde als von den vorexilischen Prophetengestalten inspiriert und gestaltet. Der Wechsel zu einem neuen literarischen „Paradigma“ des Prophetenbuches wäre, wie oben schon angedeutet, gewaltig. J. Blenkinsopp legt in seiner Argumentation manchmal diesen Schritt nahe; F. Deist fordert ihn unumwunden.

Dabei können wir aber vielleicht nicht einmal stehenbleiben. Wir haben andere bis dato wenig reflektierte Grundsätze der Prophetenforschung kritisch auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Es geht vor allem um die Gestalt des Propheten, sein Amt und seine Funktionen, die Kohärenz der prophetischen Tradition und insbesondere die schriftlichen Überlieferungsprozesse der prophetischen Literatur. Viele Grundsatzenfragen müssen wohl in Zukunft neu gestellt werden.

Man kann aufgrund schon existierender kritischer Studien planspielartig die folgenden Modelle durchdenken. Die Prophetengestalten rücken schon nach einer literarischen Neubewertung der prophetischen Schriften in ein anderes Licht und verlieren ihre dominante Stellung. Was von ihnen bei geschichtlicher und soziologischer Analyse übrigbleibt, gleicht möglicherweise aufs Haar den zufälligen Nachrichten über altorientalische Gottesboten, Ekstatiker, aber auch Beschwörungspriester, Visionäre, Mantiker, kurz, wir gewöhnen ein außerordentlich vielschichtiges Bild von diversen (vorexilischen) Mittlerfiguren, die auch auf unterschiedliche Art in ihre jeweilige Gesellschaft eingebunden erscheinen würden. Ein einheitliches Modell nur eines bestimmten Gottesbeauftragten oder Mittlers ist weder aus den Nachbarkulturen Israels noch aus den beobachtbaren Stammesgesellschaften unserer Tage zu gewinnen. Vielleicht war also das Prophetentum im vorexilischen Israel ähnlich bunt, unkoordiniert und noch nicht auf den *nabi*'-Typ, der lediglich Visionär und Wortüberbringer ist, eingegrenzt? Setzt man Spätdatierungen für hebräische Schriften als die Regel an (und die Pentateuchkritik geht bei einigen Fachvertretern erstaunlich weit in diese Richtung⁴¹), dann fallen die unterschiedlichen Ekstatiker, Gottesmänner, Heiler, To-

⁴⁰ Typisch ist, daß die biblische (patriarchale!) Tradition zwar Prophetinnen benennt und auch in Aktion zeigt (Mirjam; Debora; Hulda; Noadja; anonym in Jes 8,3), diese aber in der Regel in heutigen Darstellungen der Prophetie in Israel keine Rolle spielen. Wie wäre das im umgekehrten Fall, wenn nämlich unter ca. 30 Prophetinnen einer Überlieferung nur 5 Gottesmänner bezeugt wären?

⁴¹ Vgl. nur J. van Seters, *Der Jahwist als Historiker* (hg. v. Hans Heinrich Schmid), Zürich 1987; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990; Chr. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.

tenbeschwörerinnen, Traumdeuter, Schamanen im Alten Testament auf.⁴² Der Vielfalt gegenüber stünde dann – bei Elia und Elisa, den angeblich ältesten aktiven Propheten in der Traditionsreihe noch auf ältere Wundertätertraditionen aufgemalt – der spätere Wortübermittler, Bote des einzig wahren Gottes Jahwe – und seiner Tora. Er würde dann im Zuge exilisch-nachexilischer Theoriebildungen der alleinige Mittler-typ, und er bekäme den Ehrennamen *nabi'*, aber eben erst in der Rückschau.⁴³ Malen wir dieses Gegenbild zur traditionellen Auffassung weiter aus: Weil in dieser Zeit (des Exils) die ganze Geschichte Jahwes mit seinem Volk in der glaubenden Gemeinde zum theologischen Hauptgegenstand wird, weil durch die Geschichte hindurch die Jahwegesandten eine tragende Rolle spielen, darum müssen diese Hauptfiguren in einer gewissen Regelmäßigkeit auftreten, sie müssen eine – wenn auch selbst den literarischen Gestalten noch unbewußte – Kette bilden, sie müssen gewisse Amtszeiten durchhalten und dürfen nicht einfach punktuell auftreten, sie müssen ausschließlich im Namen Jahwes reden, sie müssen mehr und mehr in ihrer Verkündigung das ganze Volk Israel ansprechen, nicht einzelne Machträger oder Gruppen, sie müssen die Katastrophe schlechthin ansagen, nicht Teilstrafen usw. Ihre wahre (ideelle!) support group wäre die frühjüdische, exilisch-nachexilische Gemeinde. Denn eigentlich agierten diese in die Vergangenheit projizierten Wort(Tora)prediger nur im Namen der Nachgeborenen: Sie sagten den Untergang des Nord- und Südreiches voraus, den die Gemeinde schon hinter sich weiß. Die Gemeinde zöge daraus und aus der weitergegangenen Geschichte die Folgerung, daß die Prophetenworte als strenge Warnungen zu betrachten seien, den Gotteswillen zu ignorieren. Nur wer die Propheten höre, könne neue Katastrophen vermeiden und werde – so einige Überlieferungen – mit der Rückkehr ins Heimatland belohnt. Mit anderen Worten: Das Kompaktbild der Propheten in den hebräischen Schriften könnte ein rein theologisches, nicht ein geschichtliches, Zeugnis sein. Der eine Gott Israels, der seiner Gemeinde durch die Tora Orientierung gibt, wolle durch seine prophetischen Mittler immer wieder Treue und Folgsamkeit Israels anmahnen. Ein Volk, ein Gott, eine Tora, eine Prophetie: Das wäre in der Exils- und Nachexilszeit das Leitmotiv für die Sammlung, Interpretation und Neuschaffung von Prophetentexten und -büchern gewesen.

Die Stellung der Schriftpropheten hinter den älteren Geschichtsbüchern und die Kombination beider zum Prophetenkanon ist in diesem Zusammenhang äußerst bedeutsam. Anscheinend sind die Schriftpropheten dem Geschichtswerk Josua bis 2 Könige als eine Art Belegmaterial und zum liturgischen Gebrauch angefügt worden.⁴⁴ Dann dienten sie in der Tat der kontinuierlichen Toraverkündigung, und die Modellierung der Propheten nach dem Mose-Vorbild wäre kein Zufall. Das Wortüberbringermodell des Mittlers wäre also eine späte, rückprojizierte Typisierung. Genauso entspräche die ununterbrochene, von Jahwe gefügte und von seinen Boten bewußt gelebte Verkettung der prophetischen Verkündiger dem Wunsch und der theologischen Anschauung der frühjüdischen Gemeinde. Sie brauchte zu Vergangenheitsbewältigung, Identitätsfindung und Zukunftsgewinnung das kontinuierliche Gotteswort, das die Königsgeschichte vorantreibt. Geschichtlich authentisch mögen einzel-

⁴² Vgl. J. Lust, *The Mantic Function of the Prophet*, *Bijdr.* 34, 1973, 234–250.

⁴³ Vgl. A.G. Auld, *Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses*, *JSOT* 27, 1983, 3–23, 41–44 (bes. 7).

⁴⁴ Vgl. N. Gottwald, *The Hebrew Bible – a Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, London 1977.

ne geistbegabte Übermittler des Jahwewillens in unterschiedlichen Rollen und verschiedenen gesellschaftlichen Situationen gewesen sein, wie das aus den Mari-Briefen analog ersichtlich ist. Alle Vereinheitlichungen der Gestalt, des Auftrags, der Sendung des Propheten bzw. seiner Berufungsgeschichte, Reden, Auftritte und schließlich der literarischen Fixierung seiner Worte und Taten wären das Ergebnis theologischer Kondensationen im Exil und Nachexil.

Wenn an dieser anderen Sicht der Propheten etwas Richtiges sein sollte, dann bedeutet dies: Wir müssten wenigstens versuchsweise von anderen Arbeitshypothesen ausgehen als bisher. Es wäre z.B. zu prüfen, ob die folgenden Annahmen tragfähig sind: Die Prophetie Israels war kein einzigartiges Phänomen im Sinne einer theologisch absolut einmaligen, nicht wiederholbaren und für alle Zeiten und Räume verbindlichen Offenbarung. Theologisch gesprochen: Die Kommunikation Gottes mit seinem Volk verlief vielmehr – wie auf allen anderen Ebenen und in allen anderen Lebensbereichen zu allen Zeiten – aus unserer Sicht in sehr gewöhnlichen, zeitgenössisch allgemein üblichen Bahnen. Mittler aller Typen können für das Mittlerwesen in Israel zum Vergleich herangezogen werden. Im persönlichen Bereich des Gottesverhältnisses (Wohlergehen des einzelnen und seiner Gruppe) bieten die Schamanengestalten der Völker willkommene Anschauungsmöglichkeiten.⁴⁵ Im Gegenüber zu der fest organisierten Zentralmacht treten vor allem Sprecher Gottes aus unterdrückten Randgruppen oder unzufriedene Mitglieder der Eliteschicht auf. So anscheinend auch in den Mari-Texten. Und last but not least: Der prophetische Mittlertyp der staatenlosen Religionsgemeinschaft ist ein von Gott im Rahmen des etablierten Ordnungssystems beauftragter Hüter der väterlichen Sitten, in diesem Fall der Tora. Der spontane Kritiker wird nicht mehr geduldet (Sach 7,7–14; 13,3–6).

Die vieldiskutierte Frage nach den Gründen, die nicht nur zu Aufzeichnungen von Prophetenworten, sondern auch zu einer erstaunlichen Literaturwerdung prophetischer Aussagen geführt haben, wäre in einem Modell der rückwärts gerichteten Traditionssammlung relativ einfach zu beantworten. Weil der Erklärungsbedarf für die von Juda erlittenen geschichtlichen Entwicklungen in der Gemeinde zu suchen ist, liegt bei ihr die Hauptmotivation zur Verschriftung von Traditionen, aber auch zu ihrer Adaptation, Weiterbildung und Ausmalung. Abgesehen vielleicht von wenigen, mehr zufälligen Notizen über Prophetenworte, die entweder im Gedächtnis oder als fragmentierte Schriftstücke aufbewahrt wurden, kam der große Anstoß zur Verschriftung erst nach dem babylonischen Krieg, der in Niederlage und Deportation endete. Wie wir gesehen haben, setzen schriftliche Fixierung und Schriftgebrauch der Prophetentexte eine ganz andere Situation als die einer mündlichen, direkten Wort-Gottes-Übermittlung voraus. Die Gemeinschaft, die seit der Zeit des babylonischen Exils Traditionen schriftlich festhielt und sich ständig in Erinnerung rief, ist in ihrer Struktur, auch in ihrem Gottesdienst, mit heutigen Kirchengemeinden zu vergleichen. Sie könnte als treibende, produktive Kraft hinter der Entstehung von Tora und Prophetenbüchern angenommen werden.

Der Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung ist noch nicht eingetreten. Fast überall auf der Welt wird in theologischen Hörsälen ein traditionelles Prophetenbild weitergegeben. J. Blenkinsopp ist einer der wenigen Alttestamentler, der – wenn auch nur probeweise – ein zusammenhängendes Gesamtbild der Prophetie entwirft

⁴⁵ Die anthropologische Literatur ist unermesslich reich, vgl. oben Anm. 33 und 34.

Die Bedeutung der Propheten

287

und dabei vorsichtig neue Dimensionen der Propheteninterpretation anklingen läßt. Er weiß, wie viele Fragen noch offen und wie viele noch gar nicht gestellt worden sind. In diesem „Ausblick“ haben wir zusätzlich Möglichkeiten erwogen, die sich den heute forschenden Generationen darstellen. Die bisher schon bunte, faszinierende und theologisch bedeutsame Botschaft der Prophetentexte wird nach einem Perspektivwechsel noch um einige Grade schillernder, aktueller, und theologisch aufregender. Während die hehren klassischen Figuren der israelitischen Prophetie in das Dunkel der Geschichte zurücktreten, werden Stimmen hörbar, die in einer ungeahnten Vielfalt und einem starken Strom bis in die jüngere alttestamentliche Geschichte die Botschaft von dem gnädigen und strafenden Gott, der Gemeinde und einzelne begleitet, laut werden.

10. Die Bedeutung der Propheten

Gerhard von Rad hat in imposanter Weise das herkömmliche Nachkriegsbild von Prophetie im Alten Testament dargestellt und geprägt. Die Propheten waren die Vollstrecker der göttlichen Heilsgeschichte an Israel und den Völkern. Die deprimierenden Jahre der Naziherrschaft sind bei von Rad als Hintergrund zu sehen. Prophetische Gestalten, die sich allein mit dem Wort bewaffnet der Diktatur und dem Krieg entgegenstellten und z.T. das Martyrium auf sich nahmen, hatte es in der dunklen Zeit Deutschlands gegeben. Nun haben sich die Zeiten tiefgreifend geändert. Wie könnte nach einem eventuellen Paradigmenwechsel hin zu einer soziologischen Betrachtungsweise und inmitten einer von ganz anderen Kräften als denen einer rassistischen Nationalregierung bedrohten Globalwelt die theologische Gesamtdarstellung aussehen? Joseph Blenkinsopp sucht ebenfalls nach der theologischen Aussage der Prophetie. Er sieht die Propheten als Ankündiger einer neuen Weltordnung, des Gottesreiches. Sie erfahren nach seiner Meinung in außergewöhnlicher Weise die „Realität Gottes“ (11; 102f; 116f; 195f), nehmen kritisch zu Macht und Machtmißbrauch, verfälschtem und echtem Gottesdienst Stellung, treten entschieden für die Armen und die soziale Gerechtigkeit ein und müssen darum oft mit der Volksmehrheit und den „Falschpropheten“, die von denselben formalen Voraussetzungen her verkündigen wie sie selbst, in Kollision geraten. Gegenüber den Mittlern, die das bestehende System stabilisieren, verhält sich Blenkinsopp verständnisvoll. Heilsansage und Fürbitte gehören für ihn zum Bild des Propheten im Alten Orient.

Eine theologische Deutung der Prophetentexte, welche einerseits die komplexe Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der Texte und andererseits die gegenwärtige, globalisierende und pluralistische Weltlage bedenkt, ist unverzichtbar. Es wird grundsätzlich darum gehen, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Ausformungen von Prophetie in der Antike mit spezifischen Situationen heute in Verbindung zu bringen. So wie im Alten Testament z.B. radikale Unheilsverkündigung und Heilsprophetie ihren je besonderen geschichtlichen und sozialen Ort haben, so will auch die jeweilige moderne Leserinnen- und Lesergemeinschaft in ihrer Eigenart ernstgenommen sein. Prophetenexegese in einem Drittwelt-Land oder in einer feministischen Arbeitsgruppe muß anders aussehen als in einer traditionell bürgerlichen Wohlstandsgemeinde Europas oder der USA. Von dieser Voraussetzung aus sind einheitliche Sichtweisen der Prophetie nicht zu erwarten, die Unterschiedlichkeit der Propheten-

bilder ist wegen der Differenziertheit der hermeneutischen Standorte selbstverständlich vorgegeben. Auch die Auswahl der zu interpretierenden Texte hängt (wie die Geschichte der Exegese überdeutlich zeigt) vom Standort und Umfeld der jeweiligen Exegetinnen und Exegeten ab. Verschiedene urtümliche Mittlertypen des Alten Testaments und ihre gesellschaftlichen Funktionen, etwa Elia, Elisa und Jesaja, die Wunderheiler, werden heutige Menschen faszinieren, wenn sie ihre persönlichen Notlagen reflektieren. Wie ähnlich seelsorgerliche Evangeliumssperikopen geben diese „privaten“ Prophetenbotschaften Anlaß, heutige Lebensbedrohungen, Therapien, Glücksverheißungen auf ihre existentielle Bedeutung hin zu untersuchen. Wenn es um prophetische Verkündigung im damaligen politisch-gesellschaftlichen Rahmen geht, verschieben sich Interesse und Gesichtsfeld. Das Motiv „Prophet gegen König“ oder die Sozialkritik der israelitischen Dissidenten regen dazu an, die Strukturen der Gesellschaft im Blick auf soziale Gerechtigkeit zu thematisieren. Gleichweise ist die Kultkritik der Propheten Anstoß, grundlegende religiöse Einstellungen und Hierarchien zu hinterfragen. In beiden Lebensbereichen, dem politischen und dem kirchlichen, geht es auch um die Stellung des einzelnen innerhalb von etablierten Systemen. Wie weit ist Widerstand möglich und notwendig? Können wir auf Reformen setzen oder haben wir revolutionäre Umgestaltungen zu betreiben? J. Blenkinsopp sieht das Problem der prophetischen Fundamentalkritik, der demokratischer Wille zur Konsensbildung und verantwortlichen Gestaltung des Alltags mit seinem Anpassungszwang abgeht. Hat Prophetie deshalb versagt? Muß sie letzten Endes einer mehr auf Reform und Erziehung setzenden weisheitlichen Lehre weichen?

Die großen Geschichtskonzeptionen der früheren und späteren prophetischen Schriften entstehen, wie wir gesehen haben, im Rahmen der frühjüdischen Gemeinde. Ihr ist wohl die Schaffung des Gesamtphänomens „Prophetie“ zuzuschreiben, d.h. die Aufarbeitung, Addition und Fortbildung der überkommenen Traditionen. Ihr gehört auch die Eschatologisierung und beginnende Apokalyptisierung der Prophetenschriften zu. Wir haben diese überlieferungsgeschichtlichen Entwicklungen im Kontext der exilisch-nachexilischen Zeit und der damaligen Gemeindestrukturen ernstzunehmen und auszulegen. Da wir nach biblischem Vorbild auch heute noch in der Kontinuität der im Judentum und Christentum mit Bezug auf die eigene Gemeinschaft und die ganze Welt aufgebauten einen, heilvoll-unheilvollen Geschichte leben, fällt dieser Part nicht schwer. Es verschieben sich nur die Ansatzpunkte. Statt der Mose- oder der Königszeit kommt nach dieser Sicht der Dinge die Exilszeit als kreative und normsetzende Periode in den Blick. Damit ist eine Relativierung der theologischen Konzepte gegeben. Modifikationen sind nicht so sehr im Hinblick auf den Ablauf der Geschichte, aber auf die in ihr zu verwirklichenden Trennungen und Absolutheitsansprüche zu erwarten. Vor allem steht unser Glaube an ein Ziel der Geschichte zur Debatte. Können Christen sich damit zufrieden geben, daß die freie Marktwirtschaft als der absolute Endpunkt menschlicher Gesittung proklamiert wird? Die prophetischen Gottesaussagen, die ja auch in sich höchst komplex und spannungsvoll sind, aber auf Gerechtigkeit und Heiligkeit hinauslaufen, können nicht direkt mit der Realität Gottes identifiziert werden. Doch jedes Prophetenwort und jedes Gemeindevort des Prophetenkanons in seiner individuellen und kollektiven Geschichte ist, im zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext gesehen, eine brisante Ansage des jeweilig erfahrbaren absoluten Anspruches und Zuspruchs. Wie alle anderen biblischen Aussagen müssen auch die Worte der Propheten und die darauf fußenden Gemeindevor-

te situationsbedingt gesehen und nach bestimmten Analogieverfahren in unserer Zeit gepredigt werden.⁴⁶

Über den großgeschichtlichen Rahmen hinaus aber ergeben sich – wie oben schon angedeutet – aus einer differenzierten Sicht der Prophetentypen und der Prophetenhistorie sehr viel mehr theologische Möglichkeiten und Würdigungen des alttestamentlichen prophetischen Mittlertums. Heilung, Traumdeutung, Beschwörung sind auch in der alttestamentlichen Jahwe-Tradition nicht einfach ausgelöscht. Sie geschehen auf der Ebene von familiären oder örtlichen Gruppen, in den face-to-face Gemeinschaften, die als je selbständige religiöse Gemeinschaftsbildungen angesehen werden müssen.⁴⁷ Auch im Israel der Spätzeit haben sie ihren Platz gehabt, wie ein Blick in die Psalmen⁴⁸ bestätigt. Und diese seelsorgerlichen Texte rühren an einen Nerv unserer Zeit, weil das Schicksal der Einzelperson in einer anonymen Massengesellschaft dramatische Züge annimmt. Auf der Stämmeebene gab es wohl in vorstaatlicher Zeit Kriegspropheten. Diese vom Wortvermittlertypus abweichenden, ekstatischen Erscheinungen sind zwar z.T. durch deuteronomistische Verbote eingeschränkt, möglicherweise in veränderter Gestalt weiter praktiziert worden. In unserer Gesellschaft entsprechen sie vielleicht auf mittleren Ebenen religiösen und politischen Führungsgestalten, die das Wohl der Gesellschaft suchen und die doch auf ihre Legitimation geprüft werden müssen. Das Problem der Falschpropheten schließlich, die sich äußerlich in nichts von den authentischen Gottgesandten unterscheiden, gewinnt auch in unserer Zeit eine neue Qualität. Wir können dahinter Gruppenkonflikte vermuten, ähnlich wie im Bereich kollidierender Priesteransprüche (vgl. Lev 10; Num 16). Die brennende Frage ist, welchem Kritiker und Feuerbrand oder Salbader und Schönredner der Normalbürger trauen kann. Mit Autoritätsgehabe schmücken sich viele von ihnen. Die Geister zu unterscheiden, ist eine nicht endende Forderung mündigen Glaubens.

Wie immer: Ein Paradigmenwechsel im Prophetenverständnis, wenn er denn fällig sein sollte, bringt auch für die theologische Auseinandersetzung mit den alten Glaubenszeugnissen neue, belebende Impulse. Der möglicherweise in der Prophetenforschung anstehende Wechsel würde ein sehr altes Schema durch eine – ebenfalls zeitbedingte – Sicht ersetzen, nach der Prophetie pluralistisch reden, aber sich am Leben der einen Welt messen lassen muß.

Bibliographie

- Ahuis, F.*, Der klagende Gerichtsprophet, Stuttgart 1982.
Balz-Cochois, H., Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit, EHS.T 191, Frankfurt/Bern 1982.
Ben Zvi, E., A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah, BZAW 242, Berlin 1996.
Beyerlin, W., Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch, Göttingen 1989.
Colpe, C., Das Siegel der Propheten, Berlin 1990.

⁴⁶ Vgl. E.S. Gerstenberger, Warum und wie predigen wir das Alte Testament? in: B. Jendorff und G. Schmalenberg, Evangelium Jesu Christi heute verkündigen, Gießen 1989, 33–45.

⁴⁷ Vgl. E.S. Gerstenberger, Jahwe – ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988; Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels, Göttingen 2 Bde, 1992.

⁴⁸ Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalms, FOTL XIV/1, Grand Rapids 1988; K. Seybold, Die Psalmen, Stuttgart, 2. Aufl. 1990.

- Deist, F.*, The Prophets: Are We Heading for a Paradigm Switch? BZAW 185, Berlin 1989, 1–18.
- Ebach, J.*, *Kassandra und Jona*, Frankfurt 1987.
- Goff, J.*, Prophetie und Politik in Israel und im alten Ägypten, Wien 1986.
- Greene, J.T.*, The Role of Messenger and Message in the Ancient Near East, Atlanta 1989.
- Hardmeier, Chr.*, Texttheorie und biblische Exegese, München 1979.
- Ders.*, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas, BZAW 187, Berlin 1989.
- Herrmann, S.*, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament, BWANT 85, Stuttgart 1965.
- Ders.*, Jeremia. Der Prophet und das Buch, EdF 271, Darmstadt 1990.
- Ders.*, Der Prophet Jeremia, BKAT XII, Neukirchen-Vluyn 1986ff.
- Jeremias, J.*, Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie, ThLZ 119, 1994, 483–494.
- Ders.*, Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit, ZAW 83, 1971, 330–354.
- Ders.*, Zur Eschatologie des Hoseabuches, in: J. Jeremias u.a. (Hg.), Die Botschaft und die Boten, Neukirchen-Vluyn 1981, 217–234.
- Ders.*, Der Begriff ‚Baal‘ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich u.a. (Hg.), Ein Gott allein?, Fribourg 1994, 441–462.
- Jost, R.*, Frauen, Männer und die Himmelskönigin, Gütersloh 1995.
- Kaiser, O.*, Grundriß der Einleitung in das Alte Testament, Bd. 2, Gütersloh 1993.
- Koenen, K.*, Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher, BZAW 229, Berlin 1994.
- Lau, W.*, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66, Berlin 1994.
- Liwak, R.*, Der Prophet und die Geschichte, Stuttgart 1987.
- Lux, R.*, Jona. Prophet zwischen Verweigerung und Gehorsam, Göttingen 1994.
- Naumann, T.*, Hoseas Erben, Stuttgart 1991.
- Nissinen, M.*, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch, AOAT 231, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Nogalski, I.*, Redactional Processes in the Book of the Twelve, Berlin 1990.
- Overholt, T.W.*, Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power, JSOT 23, 1982, 3–31.
- Pohlmann, K.-F.*, Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch, BZAW 179, Berlin 1989.
- Ders.*, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1–19, ATD 22,1, Göttingen 1996.
- Rotzoll, D.U.*, Untersuchungen zur Redaktion und Komposition des Amosbuches, Berlin 1996.
- Schneider, C.*, Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie im Alten Testament, Berlin 1988.
- Schuller, E.*, Post-Exilic Prophets, Wilmington 1988.
- Schwantes, M.*, „Das Land kann seine Worte nicht ertragen!“, München 1991.
- Steck, O.H.*, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Ders.*, Gottesknecht und Zion, Tübingen 1992.
- Ders.*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996.
- Tangberg, K.A.*, Die prophetische Mahnrede, BZAW 143, Berlin 1987.
- Then, R.*, „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?“, Frankfurt 1990.
- Utzschneider, H.*, Kündler oder Schreiber?, BEAT 19, Frankfurt 1989.
- Ders.*, Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie, ZAW 104, 1992, 377–394.
- Wacker, M.-T.*, Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: W. Dietrich u.a. (Hg.), Ein Gott allein? OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 329–348.
- Weippert, H.; Seybold, K.; Weippert, M.*, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien, OBO 64, Fribourg/Göttingen 1985.
- Wendel, K.*, Jesaja und Jeremia, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Westermann, C.*, Prophetische Heilsworte im Alten Testament, FRLANT 145, Göttingen 1987.
- Zapff, B.M.*, Schriftgelehrte Prophetie, Würzburg 1995.
- Zobel, K.*, Prophetie und Deuteronomium, BZAW 199, Berlin 1992.

Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced Are They?

In: *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, ed. by Paul L. Redditt et al. Berlin: de Gruyter 2003, 72-89 (BZAW 325)

Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced Are They?

Erhard S. Gerstenberger

I. Paradigm Switches within the Study of the Hebrew Scriptures

Like other layers of the Old Testament tradition, the prophetic writings in the Hebrew Scriptures are undergoing new investigations because the modern exegete's style of living, thinking, and questioning has dramatically changed over the past decades.¹ Alterations in the reader's perspective and living conditions, according to any self-critical hermeneutical theory, necessarily result in fresh reconstructions of our own concepts of past history and theology. The Hebrew canon of three "large" and twelve "minor" prophets, being an important part of the *TaNaK* (Torah; Nebiim; Ketubim) consequently needs to be scrutinized almost from scratch in regard to composition, form- and tradition history, the profile of possible authors and transmitters, possible life-situations, and many other points of view. The results of such endeavors are amazing. They confront us with unfamiliar visions of the growth and use of prophetic literature within the social texture of exilic/post-exilic communities in Judah and perhaps other regions. They also reveal a characteristic remolding of prophetic images by later tradition, a result that calls into question our traditional concepts of "classical prophecy."

II. Liturgical Genres within the Prophetic Corpus

As a case in point we focus on the abundance of liturgical genres within the prophetic writings. It seems strange, indeed, that most of the fifteen prophetic books in the Hebrew Bible contain examples of what we may call psalmic genres, be they more on the side of purely "liturgical" and "hymnic" or else of "homiletical"² categories of text. Setting aside the latter for

¹ To cite but one effort of a fundamental reevaluation of the prophets and prophecy: Ferdinand E. Deist, "The Prophets: Are We Heading for a Paradigm Switch?" *BZAW* 185 (1989) 1- 18.

² Note this truly Protestant distinction between altar and pulpit, so to speak, or between fixed agendaric and more spontaneous parts of worship. Some scholars have already investigated prophetic texts under liturgical and homiletical perspectives; cf. Eberhard

the time being, we notice a wealth of passages which seem to belong to worship agendas, both in the form of unilateral prayers (i. e. prayers oriented from people to God) and of hymns sung in praise of Yahweh, both polyphonic and antiphonic (in a strictly “liturgical” shape), as a proclamation to and response of the community at hand. Thus we find almost full-scale communal complaints in Jer 14:2-14; Isa 63,7 – 64:10; Joel 1 – 2, while e.g. Hos 6:1-3; 14:3-4 apparently are fragments of more extensive collective prayers. The so-called “individual complaints” are at least mirrored in the “Confessions of Jeremiah” (Jer 11:18-22; 12:1-6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18). A full individual thanksgiving song is placed into narrative contexts (Isa 38; Jon 2), while a communal variety comes up in the “Isaiah Apocalypse” (Isa 26:1-6). Regular hymns or passages reminiscent of praise show up here and there, sometimes marking the end of collected sayings (cf. Isa 42:10-12; Hab 3; Zeph 3:14-20).³ All in all, this phenomenon calls for fresh attention and explanation: Have these psalmic elements been placed in the context of prophetic utterances and discourses by mistake? Or imagining the opposite extreme: do the liturgical components constitute the original matrix of communal interaction out of which have grown prophetic sayings and speeches?

III. History of the Research on Liturgical Components in Prophetic Corpora

The question just posed runs counter, of course, to everything we had been led to believe about prophets and prophetic utterances in biblical contexts. In contrast with anonymous, liturgical beginnings, we traditionally prefer a different anchoring of prophetic speech. One of the firmly entrenched and most influential views of prophetic activity through the 19th and 20th centuries has been that of personal identity and authorship of each individual messenger of God. Bernhard Duhm, for example, based his interpretation of

von Waldow, “Anlaß und Hintergrund der Verkündigung des Deuterotelesja,” (Ph. D. diss., Bonn 1953); Ernest W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (Oxford: Blackwells, 1970); Henning Graf Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1963); William H. Bellinger, *Psalmody and Prophecy* (JSOTSup 27; Sheffield: JSOT Press, 1984). Also, Erhard S. Gerstenberger, “Höre, mein Volk, laß mich reden! (Ps 50,7),” *BK* 56 (2001) 21–25.

³ Hermann Gunkel and Joachim Begrich (*Einleitung in die Psalmen* [Göttingen: Vandenhoeck, 1933], 32-33) list a whole sequence of mostly brief prophetic passages classified as “hymns”: Isa 6:3; 12:1-2, 3-6; 25:1, 5, 9; 30:18d; 40:12-17, 22-24, 26, 28-29; 41:13; 42:5, 10-12; 43:1, 14, 15, 16-17; 44:2, 6, 23, 24-28; 45:6-7, 11, 15, 18; 46:10-11; 47:4; 48:12, 17, 20; 49:5, 7, 13; 51:15, 22; 52:9-10; 57:15; 61:10-11; 63:7; Jer 2:6; 5:22, 24; 10:6-7, 10, 12-16; 31:7, 35; 33:2; 51:10, 15-16; Joel 2:21, 23; Amos 4:13; 5:8; 9:5-6; Nah 1; Hab 1:12-13; 3:18-19; Zeph 3:14-15; Sach 2:14; 9:9; 12:1.

prophetic writings exclusively on the authenticity of prophetic personality.⁴ His lead has been followed by many Old Testament scholars. The historical figures named in superscriptions of prophetic books (and sometimes nowhere else!) were widely considered the authors of at least a nucleus of the respective writings. Disciples may have functioned as secretaries to these “men of God,” but all later additions to their authentic “minutes” of divinely inspired kerygma were regarded as inferior or worthless, because they could not possibly match the genius of the prophetic mind and spirit, surpassing, as it were, by far the normal frame of contemporary conscience, experience and ethical standards.

This traditional, personalistic view by and large has been replaced by subsequent research with its changing hermeneutical parameters. One important moment in the shift certainly was the discovery of form criticism by Hermann Gunkel and Sigmund Mowinckel. The authors of biblical texts, especially of individual psalms, recede into the background. Instead, communicative situations are credited with the production of texts serving collective, i.e. communal, ends. Mowinckel in particular emphasized the thoroughly cultic character of the psalms. To his mind, temple servants and cultic singers composed the larger part of the psalms in the service of the temple community, and for collective use in worship.⁵

A second impetus for changing the traditional paradigm came from tradition-historical studies which reevaluated the formative forces shaping and inventing the inherited texts, be they orally transmitted or handed down in written form. Many exegetes today agree that considerably large parts of prophetic books have been molded (composed *and* formulated) by transmitters and scribes in a long process of scriptural development. By the same token scholars today recognize that the *image* of prophets and prophecy has been at least partially if not completely formed by later interpretation.⁶ Set-

⁴ Cf. Bernhard Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn: Marcus 1875); idem, *Israels Propheten* (2nd ed.; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922).

⁵ Cf. Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo: Kristiania, 1923; repr., Amsterdam: Schippers, 1961). He believed that the Prophets were cultic functionaries, yet theoretically free to communicate the word of God to the congregation using the first person of the deity.

⁶ To give but a few examples: Joseph Blenkinsopp freely admits the creative role of tradition in forming the biblical concepts of prophecy, e.g.: “It will now be apparent that those who edited and transmitted the book of Jeremiah over a period of several centuries, have been at pains to present him as fulfilling the paradigm of the prophetic role in Israel.” Idem, *A History of Prophecy in Israel* (2nd ed.; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 135; cf. my own epilogue [“Ausblick”] to the German translation entitled *Geschichte der Prophetie in Israel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1998), 266–289. The research done by scholars like A. Graeme Auld, Robert P. Carroll, David L. Petersen,

ting aside, therefore, the idea of personal authorship of prophetic sayings, discourses, narratives – which certainly has had and further has its merits at some point – more and more interpreters are discovering the real depth dimensions of the prophetic traditions and the changes which went on through the centuries of Israelite and Judean history. Other parameters are also necessary in tracing this development. The growth of prophetic books and the understanding of their remote, “classical” eponyms cannot be pictured in terms of biographical, personalistic, historical factors, but has to be grasped within the whole context of group processes affecting the community of believers and worshippers that treasured and modulated that sacred heritage.⁷

Taking into account, furthermore, anthropological and sociological research on prophetic phenomena around the world, considering in this light more intensively and less dogmatically biblical evidence itself, we may conclude, that the agents of later communal organization were indeed paramount in forming the prophetic messages as well as the concepts of prophecy in general, as they now are extant in the Scriptures. This means that it has been principally the needs, aspirations, sufferings of the early Jewish community that have brought forth the prophetic books, using, as it were, rather faint memories of “classical” prophecy in Israel. Further, very few, if any, “authentic” words coming from the 8th and 7th centuries B.C.E. have been preserved.

IV. Psalms in the Twelve

Applying these new visions of prophecy to the Book of the Twelve and seeking psalm-like materials within the relevant writings, we will venture a rough purview and evaluation of the 82 printed pages in the Hebrew Bible according to Rudolf Kittel’s edition, as well as the 96 pages of the *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, provided by Karl Elliger. There is no claim, however, of being exhaustive at this time.

A. Psalms with an Opening Formula

From the outset it is clear that psalmic passages in the Book of the Twelve do belong to different genres, and they have been placed – if that is what happened to them – into their context in various ways. Some of them are

Ernest W. Nicholson, Robert R. Wilson, Ehud Ben Zvi, Bernhard Lang, Karl Friedrich Pohlmann and many others has paved the way for this kind of reassessment.

⁷ The literature in regard to biblical prophecy is too extensive to be recited at this point, cf. instead John H. Hayes, “Prophecy and Prophets, Hebrew Bible,” *DBI* 2:310–317; Klaus Koch, “Propheten / Prophetie II. In Israel und seiner Umwelt,” *TRE* 27, 477 – 499.

highlighted by some kind of opening formula. Jonah 2:2 (RSV v. 1), on account of its context, is a narrative introduction: “Then Jonah prayed to Yahweh, his God, from the belly of the fish.” It is followed by the formulaic expression “he said” (cf. Isa 38:9 [“I said”]; 1 Sam 2:1; Exod 15:1; Judg 5:1 etc.). Clearly, this is a case of inserting a narrative (oral or written, literary) psalm,⁸ a thanksgiving song, to serve the plot of the story. Regardless of whether there are any liturgical implications in the position of such psalms, each inset text is entirely dependent on the use of the surrounding narrative. There are, in any case, no hints of the participation of worshippers intoning a song like this. The book of Jonah is the only true narrative text among the Twelve. Hence, it may be worthwhile to investigate more fully the rationale of its being there in the midst of so much prophetic proclaiming and preaching.

A second, and quite different, example of formal citation of a psalm is offered by Hab 3:1: “A prayer (תפלה) of the prophet Habakkuk according to *šigyonot* (שגינות).” This phrase is strongly reminiscent of redactional superscriptions, attributing a poem to some traditional singer, like Asaph, Korah, or David. In this case Habakkuk the *nabi*’ is named the author or performer of the psalm, two details unknown in the Psalter.⁹ The term שגינות, on the other hand, appears in a similar form in the headline of Psalm 7 (שגיני לדוד), while the designation “prayer” is part of five psalmic superscriptions (Pss 17; 86; 90; 102; 142). Furthermore, psalmic annotations do conclude the Habakkuk text. The last two words are למנצח בגגינתי (“To the leader, with my stringed instruments”; cf. Pss 4:1; 6:1; 54:1; 55:1; 61:1; 67:1; 76,1). Thus, the psalm in Habakkuk is framed by elements which we know from superscriptions to Psalms. But how do we interpret this fact? Apart from the basic issue of how the superscriptions in the psalms may have worked, we ask: have parts of prophetic books been used in worship contexts, have they acquired a liturgical frame and then been inserted again into the original collection of prophetic sayings? Or has the psalm Habakkuk 3, a kind of theophanic victory song, attracted the discourses of Habakkuk 1 – 2?

From the beginning the liturgical frame featured an author’s name, even specifying that the poet was a “prophet.” So the psalm may have provided the prophetic identity for the whole book. Be it as it may, modern interpre-

⁸ Cf. James W. Watts, *Psalm and Story* (JSOTSup 139; Sheffield: Academic Press, 1992).

⁹ The only occurrences of the name Habakkuk are in Hab 1:1; 3:1. The designation *nabi*’ appears three times in the Psalter, but never as an author: Ps 51:2 refers to the prophet Nathan, and Pss 74:9; 105:15 mention prophets of Yahweh in general.

tations vary greatly. Some experts follow the track that later readers of the prophetic writings may have extracted opportune texts, i.e. psalm-like prophetic sayings, from that tradition and remodeled them for use in worship service.¹⁰ The Qumran Psalm tradition may be cited in support of this theory, but any relocation of the amended (liturgized!) version into the prophetic book remains enigmatic. Another hypothesis fully recognizes the liturgical provenance of Habakkuk 3 and makes the author a cultic prophet firmly anchored in the temple institution.¹¹ If the prophet really had been a liturgical leader of a temple community, then his message as a whole would have featured cultic traits and contents. For some scholars, consequently, the book of Habakkuk reveals a perfectly liturgical structure of prophetic complaint being answered by God. The text of Habakkuk itself this way becomes proof of the much-conjured institution of cult prophecy.¹²

The crux of this theory, however, is that it has to leave behind the conception of the prophets as free-lance divine messengers, so dear to the main stream of relevant research. If prophets are held responsible for cult liturgies in the prophetic writings as well as the Psalter, they hardly can remain spontaneous critics of social, political and religious conditions in Israel. They in fact become cult officials and functionaries. More serious, to my mind, and instrumental to that erroneous interpretation is the fact that this representation of prophecy (although recognizing correctly the liturgical character of some texts) still clings to outmoded views of an objective, author-to-audience relationship with textual creativity belonging to the author-speaker alone. The creative stimulus of communal action, in this case of corporate worship, does not enter into consideration at all. If, on the contrary, scholars would admit diverse forms of free mediation between people and God and perhaps some institutionalized ways of communication with the divine, and if scholars learned to consider all systematizing concepts of prophecy to belong to later periods of Israel's spiritual history, then the diverse phenomena might fall into place.

¹⁰ Thus, e.g. Wilhelm Rudolph, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja* (KAT XIII,3; Gütersloh: Gerd Mohn, 1975) 239-43.

¹¹ Cf. e.g. Friedrich Horst and Theodor H. Robinson, *Die Zwölf kleinen Propheten* (HAT I,14: Tübingen: J.C.B. Mohr 1954), 183-186; Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung* (WMANT 35, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1970), 85-100.

¹² Besides Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung*, 99-100 n. 11, cf. Aubrey R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff: University of Wales Press, 1979). Erhard S. Gerstenberger, "Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten. Zum Thema Kultprophetie und soziale Gerechtigkeit in Israel," in B. Jendorff und G. Schmalenberg, *Anwalt des Menschen* (Giessen: Fachbereich 07 der Justus Liebig Universität, 1983), 83-104.

The smallest of all prophetic writings within the Twelve is Obadiah, comprising only 21 verses, which partly coincide with Jer 49:9, 14-16. Biblical tradition does qualify these divine “threats against Edom” as typically prophetic utterances, namely, as a “vision” (נִּזְוִיָּה) of the spokesman of Yahweh.¹³ Seemingly, therefore, the genre “oracle against foreign nations” does not belong into the liturgical fold. Nevertheless, we may still surmise that such oracles have been used in worship situations as a means of Israel’s self defense against foreign domination.¹⁴ Furthermore, communal complaints in the Psalter do incorporate threats and curses against enemy nations and the oppressive rule of foreign powers (cf. Pss 60; 83; 137). Interestingly enough, all three psalms just referred to mention the neighboring rival Edom, besides other nationalities. We have good reason, therefore, to include oracles against foreign nations into the repertoire of liturgical texts. The little book of Obadiah, consequently, constitutes a prime example of agendaric material being placed between (or cut out from) Amos and Jonah, emphasizing salvation for Israel through destruction of Edom. Obadiah gained book status by a special headline, extremely short as it may be (v. 1, the first six Hebrew words). Nevertheless, it seems that the booklet acquired an important liturgical function in the context of the Twelve.

B. Psalms with no Opening Formula

There are, by contrast, psalm-like passages in the Book of the Twelve that stand out without being formally separated from their contexts by formulaic introductions or subscriptions. One example is Joel 1:2 – 2:27.¹⁵ Some

¹³ “Vision” as a typical communication to messengers of Yahweh is used widely, especially in exilic/post-exilic prophetic texts; cf. Isa 1:1; Jer 14:14; 23:16; Ezek 7:26; 12:22-27; Hos 12:11; Mic 3:6; Nah 1:1; Hab 2:2-3, and heavily concentrated in Dan 8.

¹⁴ The genre and Sitz im Leben of these particular “oracles” have not been sufficiently studied so far. Cf. Peter Höffken, “Untersuchungen zu den Begründungselementen der Völkerorakel des Alten Testaments,” (diss., Bonn, 1977); Bernhard Gosse, *Isaie 13,1 – 14,23 dans la tradition littéraire du livre d’Isaie et dans la tradition des oracles contre les nations* (OBO 78; Fribourg and Göttingen: University Press and Vandenhoeck, 1988); Joseph Blenkinsopp, *Prophecy in Israel*, 131–132; 175–176 et passim. Scholars in general agree on the exilic/post-exilic dates for the inclusion of these passages into the *corpus propheticum*.

¹⁵ Other divisions of the book are under discussion, e.g. between Joel 1:2 – 2:17 and 2:18 – 4:21 (Engl. 3:21). Cf. Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995), 381–85. More important is Zenger’s evaluation of the booklet as mere “literary prophecy and prophetic interpretation of prophetic writings... probably written to be placed into its present position in the Book of the Twelve” (383). Cf. James D. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218; Berlin: de Gruyter, 1993), 3-57. Determining the literary origin, however, does not solve the question of the Sitz, because literary texts may have been used in worship.

scholars consider this part of the book its authentic nucleus, declaring the subsequent passages as later accretions. The first two chapters of Joel contain elements of communal complaint¹⁶ and responses by Yahweh. Many exegetes regard Joel 1 – 2 a full-fledged worship liturgy motivated by a locust plague or some other public calamity.¹⁷ In fact, most interpreters think of some liturgical provenance for the text. The question remains, however, how such a special genre could possibly enter the prophetic canon to begin with. According to traditional presuppositions the prophet must enter the temple sphere and become a cultic functionary in order to make plausible the existence of a whole cluster of liturgical-agendaric genres in the prophetic collections, presumably consisting of freely communicated messages of Yahweh. The opposite view may be closer to ancient Israel's reality, but still misses the point by a wide margin. It claims that the prophet did not need to enter the cultic realm. Rather, the ideal figure of a communicator of Yahweh's word and will to the early Jewish congregation emerged from cultic practice, because that word had been synthesized right in the midst of the community's anxieties and hopes.

In Joel 1 – 2 we have an agendaric block of material to which, in the course of worship, other liturgical passages (Joel 3 – 4) have been added. (A similar relationship seems to prevail regarding Micah 7 and the preceding chapters of the book). At first glance it appears as if a liturgical block has been placed at the end of a collection of prophetic sayings.¹⁸ For what purpose? Why would the composers of the book choose liturgical forms to conclude a written composition? And why, for that matter, did they occasionally use prayer language when shaping the body of the text (cf. Mic 1:8-16; 4:5; 5:4-5; 5:8; 6:6-8)? Would it not be more reasonable to image the reverse of this procedure, namely that prophetic sayings, in oral or written

"The liturgical character of these texts indicates that the prophetic books of which they are a part were read as part of the temple liturgy." Cf. Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1–39* (FOTL XVI; Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 17.

¹⁶ As to the terms used here for genres – especially "complaint," "lament," "divine response." etc., cf. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms, Part I* (FOTL XIV; Grand Rapids: Eerdmans, 1988) esp. 10–14; and *Psalms, Part II* (FOTL XV; Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 506–543 (Glossary of genre terms).

¹⁷ Cf. Gösta W. Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem* (VTSup 21; Leiden: Brill, 1971); Oskar Loretz, *Regenritual und Jahwetag im Joelbuch* (Altenberge: Ugarit Verlag, 1986).

¹⁸ Ever since Hermann Gunkel ("Der Micha – Schluss", *ZK* 2 [1924] 145-178) exposed the liturgical character of this final chapter of Micah, scholars have speculated about the genre and function of these verses (Mic 7:8-20). There is a certain agreement on the basic forms being "agendaric," but many colleagues shun away from calling them "real liturgical texts." They think rather of literary imitations (cf. Rainer Kessler, *Micha* [HTKAT, Freiburg: Herder 1999], 296-312).

transmission, had been drawn into and molded by community services of exiled congregations.¹⁹ Had these Yahwists fashioned prophetic sayings, just as early Christians incorporated and developed the words of Jesus in their texts?

Another example of sorts, again slightly different from the preceding two, is Nah 1:1-11. Clearly, there once was an alphabetical acrostic somewhere within or without the book of Nahum, parts of which have been preserved in Nah 1:2-8. Its lines successively begin, with some errors and omissions, with the letters Aleph to Kaph of the Hebrew alphabet. Equally clear is the fact that the text of an acrostic poem has been severely remodeled, perhaps to fit into the congregational philosophy and the liturgical practice of the ancient assembly. The enemies directly addressed (Nah 2 – 3) will suffer defeat from Yahweh's retaliating onslaught, and implicitly Israel will be liberated from her foes. This in all likelihood is the subject of liturgical celebrations, and the vividness of language and metaphors contributes to create this very impression.²⁰

C. Psalms Reacting to Prophetic Speeches

A larger number of psalmic passages have been tightly interwoven with the regular "prophetic" contexts.²¹ Apparently, they react to messenger speeches or prophetic denunciations of Judah or Israel. A good example is Hos 6:1-6. The preceding lines (Hos 5:8-14) are a terrible invective against the cities and tribes of northern Israel, conjuring – in military and accusa-

¹⁹ Ehud Ben Zvi in his commentary *Micah* (FOTL XXIB; Grand Rapids: Eerdmans, 2000 [3-11; 171-72; 181-82])) emphasizes individual and communitarian reading of the written text. The "bearers" of this communicative office was a "circle of literati ... of high literacy in their society, and who took the role of brokers of the knowledge imparted by the book of Micah..." (181 and often). I do not see a reading culture in ancient Judah as early as the late Persian period. Rather, the texts in their dramatic orientation, preserved in the written sources, testify to authentic liturgical proceedings.

²⁰ Michael H. Floyd (*Minor Prophets* [FOTL XXII; Grand Rapids: Eerdmans, 2000], 10-20) decidedly rejects the idea of Nahum's being "an extended eschatological hymn" or "a prophetic liturgy," but he faces serious difficulties in explaining the vivid direct address discourse throughout the book as "resembling those [i.e. rhetorical conventions] that are home in some kind of ritual or ceremonial context ..." (12, cf. 15-18). "Although the conventions of direct address used in Nahum are somewhat similar to ones that might also be used in a ritual setting, they neither entail ritual acts nor reflect a cultic tableau" (17). His solution, then, is to locate the literary prophet in groups of scribes and wise men who "wrote books like Nahum to be studied among themselves, and to be used for the instruction of public officials and others ..." (19). For the book of Habakkuk, however, he partially admits cultic use (85, 87; etc.).

²¹ Cf. Aaron Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches* (BZAW 260; Berlin: de Gruyter, 1998).

tory terminology – an enemy invasion. The diatribe culminates in a divine pronouncement of destruction and deportation (Hos 5:14b-15):²²

I myself will tear and go away;
I will carry off, and no one shall rescue.
I will return again to my place
until they acknowledge their guilt and seek my face.
In their distress they will beg my favor.

Thus the severe announcement of divine castigation ends up in giving the catchword for the following communal confession of guilt and declaration of confidence,²³ forms well known from collective complaints (to Hos 6:1-6 compare e.g. Pss 95:6-7; 100; 106:6; Neh 9:16-31; Ezra 9:9-15; Dan 9:5-16 etc.). The communal complaint of Hos 6:1-6, therefore, is an integral part of the prophetic text, and it makes the unit Hos 5:8 – 6:6 a true reflection of communal worship.

The same holds true or else may be reasonably claimed, e.g. for Zeph 3:14-15;²⁴ Hab 1:2-4, 12-14; Mic 4:1-5 (parallel to Isa 2:1-5); 6:6-8; and other passages. Even dirge-like poems, e.g. in Mic 1:8-16,²⁵ Amos 5:1-3, may have to be reevaluated under the hypothetical perspective of being an authentic witness of some sort of communal or perhaps individual (i.e. small group²⁶) worship. This kind of intimate relationship between psalm-like passages and “prophetic” pronouncements can hardly be explained by any theories about cultic prophecy. Hans Walter Wolff may have come pretty close to the truth when summing up his observations as to the liturgical qualities of Mic 7:8-20:

²² Analytical details can be found in Hans Walter Wolff, *Hosea* (2nd ed.; BKAT XIV/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965) 131-167; Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1; Göttingen: Vandenhoeck, 1983), 78-83.

²³ Wolff (*Hosea*, 1.48-49) calls it a “song of penitence” (Busslied).

²⁴ Cf. Erhard S. Gerstenberger, “Der Hymnus der Befreiung im Zefanjabuch,” in Walter Dietrich et. al. (eds.), *Der Tag wird kommen* (SBS 170; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996), 102-12.

²⁵ Cf. Kessler, *Micha*, 90-111.

²⁶ We should resolutely move away from the unilateral idea that worship in exilic/post-exilic times had consisted only in temple ceremonies, animal sacrifice and occasional pilgrimages to Jerusalem. There were manifold rites and rituals even under the influence of exclusivistic thinking in terms of monotheism. Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (WMANT 51; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980); *Yahweh the Patriarch* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996), 55-66; and *Theologies in the Old Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001). The English translation is *Theologies in the Old Testament* (Minneapolis: Fortress; and Edinburgh: T&T Clark, 2002).

Relevant worship services comprised in the first place readings of old prophetic sayings announcing the evil ..., secondly contemporary prophetic utterances highlighting the actual situation by biting critiques or comforting words ..., and finally the psalm-like response of the congregation, referring to the preceding kerygma.²⁷

D. Psalms with no Apparent Connection with Their Context

Only a very few relevant psalm-like texts seem to have been included in prophetic books, like erratic pieces of non-prophetic origin, or meteor-like material witnesses of another world. Closer investigation still may yield contextual ligatures, though. The items most frequently discussed over an extended period of time are those fragmented parts (?) of Yahweh hymns found in the book of Amos (4:13; 5:8-9; 9:5-6; [Amos 8:8?]), the so-called doxological intrusions. They indeed have long puzzled exegetes, precisely for being so disconnected with their context.²⁸ Be that as it may, the inclusion of seemingly disconnected hymnic elements may constitute more evidence for the possible cultic origin and use of “prophetic” books. In an orderly written theological treatise, sudden hymnic exclamations hardly seem to fit.

V. Conclusions

A. The Role and Setting of Psalmic Texts in the Prophets

Psalmic texts are integrated into the Book of the Twelve in a variety of ways. We have to describe the modalities and functions these passages or literary units are performing in their respective contexts. A frame of introductory and/or concluding formulas in the fashion of Psalm superscriptions suggests the availability of the text for liturgical ends. Such redactional superscriptions are no mere literary dressing without meaning for the reader.

²⁷ Hans Walter Wolff, *Micha* (BKAT XIV/4; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), 194.

²⁸ Perhaps Karl Budde (“Zur Geschichte des Buches Amos,” BZAW 27 [1914] 63-77) was the first to focus on this phenomenon. Friedrich Horst (“Die Doxologien im Amosbuch,” ZAW 47 [1929] 45-54) gave the first comprehensive treatment of the form. To him doxologies are customary responses of those accused of crimes. They have to admit their guilt, so that they may be sentenced. Cf. also Werner H. Schmidt, “Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches,” ZAW 77 (1965) 168-73; Werner Berg, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch* (Frankfurt: Bernhard Lang, 1974); Klaus Koch, “Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amosbuches,” ZAW 86 (1974) 504-37. Koch rejects Horst’s interpretation, arguing instead for each hymnic fragment’s being a marker of a book division, which actually points back to some liturgical use of the texts (536). James L. Crenshaw (*Hymnic Affirmation of Divine Justice* [SBLDS 24; Missoula: Scholars Press, 1985]) develops further Horst’s position.

Instead, they contain real information about the use of the text in communal ceremonies, about which we may understand little from our historical distance. Unframed, semi-autonomous psalmic texts may be equally convenient pieces for worship services of the community. For a psalm-like text marked as in Habakkuk 3 and for most poems of the Psalter, one is hard pressed to imagine another than a liturgical purpose. Superscriptions consisting of personal ascriptions and technical terms hardly serve the interests of individual readers.²⁹

Communicative and interactive uses of psalmic texts in “prophetic” writings may hint at the possibility that it was not the prophetic texts that attracted liturgical elements. Instead, cultic situations may have produced prophetic pronouncements and literature. At least, it seems to me, all the traditional theories of (a) the authentic, historical men of God in the name of Yahweh creating collections of oracles and proclamations, and (b) such collections migrating into the cultic memory are much less plausible. How and why would the voices of autonomous communicators of Yahweh’s will, addressing themselves to very concrete and transient contemporary problems, be preserved over the centuries? It is much easier to imagine communities which – experiencing the pressures of the exilic/post-exilic age – looked backwards to find some explanation and orientation for their daily lives under the rule of Yahweh. They wanted to understand their destiny at the hands of Babylonians and Persians. They knew or invented prophetic figures in the past that should have known beforehand the plans of God for his people, the fate of the monarchy, and the spiritual uncertainties in a very pluralistic and hostile world. So whatever little information still was available of Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and the Twelve would be brought into the assemblies, discussed and actualized there. The processes of collecting traditions of the past, of joining their bits of the “prophetic” heritage together, of actualizing the older sayings and exhortations by creating new “prophetic” proclamation were all interwoven as part and parcel of the same gradual compilation of the prophetic canon.

Only the erratic variety of willfully interspersed psalms or fragments of psalms in an apparently psalm resistant context could cause problems for our present tentative of interpretation. Why should later redactors place such texts into an alien context like “prophetic” discourse? The best explanation, it seems to me, is the real worship situation in exilic and post-exilic Judah (or Diaspora, for that matter). Perhaps congregations would respond

²⁹ To regard the Psalter (and the Prophets?) as private reading material has come into vogue in the past years. It seems to me, however, that the underlying concepts of writing and reading presuppose a modern literary society, which does not even exist in all countries of our world today. Investigations, e.g. in Latin America, show that less than 10% of the population read regularly.

to brutal announcements of doom by intoning hymns or staging complaint services. Hymn singing, in fact, can be a weapon against destruction and misery. Eulogizing the supreme power of God, the mighty benevolence of the Creator and Protector, all by itself may defeat the hateful powers or evil potencies. Thus, the Chronicler tells of military victory on account of hymn singing (2 Chron 20:21-22). And the legendary witnesses of Yahweh in Daniel 3, according to the Greek apocryphal tradition sing hymns in the midst of the "fire oven." Furthermore, hymnic passages may constitute part of complaint songs.³⁰ For these reasons the fragmented hymn of Amos should not seem too strange to us. On the contrary, it could be another piece of evidence for the origin and transmission of prophetic preaching, which solicits from the beginning communal response and participation.

B. Reading Texts in Post-exilic Judah

Textual analysis alone will not solve the enigmas in regard to prophetic tradition and prophetic office. Readers of ancient texts will always bring with them culturally acquired paradigms of ancient reality, which serve as background and matrix for the interpretation of individual texts. Thus our general ideas of what prophecy and prophetic tradition was like will determine to a large extent the results of our exegetical endeavors. As indicated at the beginning of this paper there are numerous basic issues to be critically evaluated before we come to grips with the psalmic passages in the Book of the Twelve. Here are some of the underlying questions. What has been the significance of putting prophetic proclamation into writing? Millions of words of different mediators between God and humans certainly have not been preserved in any kind of document. Why and to which end were some of them frozen into letters? How have the emerging written collections been used? Has there been already in Persian times a culture of reading books for private edification? If so, which parts of society were able to indulge in the luxury of buying and reading written documents? On the other hand, how can we visualize communities cultivating their own traditions in written form? The era of public libraries evidently began only in the Hellenistic period.³¹ What kind of experts did they need to handle the written records? Quite naturally, learned scribes were highly important, but also theologians and spiritual leaders of sorts who determined the quality and authenticity of the written words.³²

³⁰ Cf. Gerstenberger, *Psalms, Part One*, 11-14.

³¹ Cf. Philip R. Davies, *Scribes and Schools* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 74-88; 107-25. 8

³² Cf. Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet* (Louisville: Westminster John Knox, 1995).

Of these the most critical issue is this: what was the purpose of the written tradition, on the one hand for the *torah* of Moses, and on the other hand for the emerging prophetic canon? Can we claim the written word was destined principally for public recitation as in Neh 8:2-3 and – reduced to the royal court – Jer 36:4-26? If that has been the case, how much influence is to be attributed to the community of recipients of the words of God? In analogy to the “Gemeindebildung” (formulation of kerygma by the congregation) in New Testament times, the authorship of “prophetic” words to a large extent may be located in that living process of communal expectation and the shaping of contemporary (early Jewish) liturgical agendas promoted by the scribal and theological elite. Thus, considerable parts of the prophetic “books” prove to be retro-projected compositions of the late community, rather than the “classical” prophetic authors mentioned in the superscriptions.³³

If this assumption is plausible, we have to investigate primarily the living conditions, theological outlooks and communitarian practices of the early Jewish community of the Persian epoch in order to understand correctly prophetic “books” and “writings.” The life setting of prophetic words and psalms would not be “the book” as is sometimes erroneously claimed. Rather, written records of the congregations of believers in Yahweh in Persian times (beginning, as it were, under the dominance of the Babylonians) point to various worshipping rites in which written words were used, recited either from memory or by open and public reading. The people “told the scribe Ezra to bring the book of the law of Moses ... he read from it ... from

³³ The facts are quite obvious in case of the book of Isaiah. Cf. e.g. Otto Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1—2* (ATD 17; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963); Uwe Becker, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178, Göttingen: Vandenhoeck, 1997). The facts are also clear for Jeremiah. Cf. e.g. Robert P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary* (OTL, London: SCM Press, 1989); Winfried Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1 – 25 / von Jer 26 – 45* (WMANT 41 and 51; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1973 / 1981); Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Ferne Gottes* (BZAW 179; Berlin: de Gruyter, 1989). On Ezekiel, cf. e.g. Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book* (BETL 74; Leuven: University Press, 1986); Bernhard Lang, *Ezechiel, Der Prophet und das Buch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981). For Amos, cf. Werner H. Schmidt, “Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches,” *ZAW* 77 (1965) 168 – 193; and Dirk U. Rottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches* (BZAW 243; Berlin: de Gruyter, 1996). On Hosea, cf. Hans-Walter Wolff, *Hosea* (2nd ed.; BKAT XIV/1; Neukirchen: Neukirchen-Vluyn, 1965); Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1; Göttingen: Vandenhoeck, 1983). On Micah, cf. e.g. Ehud Ben Zvi, *Micah* (FOTL XXIB; Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Kessler, *Micah*. It is strange, indeed, that many exegetes still ignore the facts and start their investigations from the alleged fountainhead, the historical prophet himself, instead of working backwards from the most productive, later communities towards earlier layers of tradition.

early morning until midday ...” (Neh 8:1, 3). “Baruch wrote on a scroll at Jeremiah’s dictation ...”, “you shall read the words of the Lord from the scroll that you have written at my dictation.” (Jer 36:4, 6). “When Hilkiah gave the book to Shaphan he read it. ...Shaphan then read it aloud to the King.” (2 Kings 22:8, 10). Moses “took the book of the covenant, and read it in the hearing of the people.” (Exod 24:7). He “commanded them: Every seventh year ... you shall read this *torah* before Israel in their hearing.” (Deut 31:10-11). Joshua “read all the words of the *torah*, blessings and curses, according to all that is written in the book of the *torah*.” (Josh 8:34). There are a good number of Deuteronomistic passages hinting at the written precepts of Yahweh put down by Moses and communicated by him. All of these references may be understood as reflections of exilic/post-exilic habits of reading aloud the words of Yahweh to the assembled congregation. This also implies that where we hear of “reading the Word” in Hebrew Scriptures it is public recitation, not private musing (except in Deut 17:18; Ps 1:2?)³⁴ The recitation of Scripture by itself becomes a liturgical act, a scenario with the essential ingredients of authorized reader, scroll of *torah*, listening and responding community (which, by the way orders the scroll to be brought into the assembly; cf. Neh 8:1).

C. Post-exilic Worship as the Sitz im Leben of Prophetic Literature

Returning to the issue of psalms in the Twelve we may say that most scholars probably agree that the bulk of “psalmic” passages in the prophetic canon (and particularly in the Book of the Twelve) does have some affinity to liturgical texts and outlooks. Few, however, will accept the idea that these cultic elements may be the “Leitfossil” of the whole prophetic literature and especially the Book of the Twelve. I should like to argue that way. The psalm-like parts may betray the formative matrix at least for the compilation of the Book of the Twelve, and beyond this general frame they may hint at the enormously creative “Sitz im Leben” that brought forth a considerable part of retrospective “prophetic” proclamation and other divinely inspired discourse. Unfortunately, we do not have much direct, authentic information about the early Jewish communities and their leadership as being active in writing prophecies under the disguise of Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and the Twelve. But all the Hebrew prophetic writings in their formative phases have been, as pointed out above, quite susceptible of becoming car-

³⁴ Cf. F. L. Hossfeld and H. Lamberty-Zielinski, “*qr*,” *ThWAT* 7,133–36: “The meaning “to read” for *qr*’ is attested only from the exilic period onward ...” (134). “[P]ublic reading as part of covenant making acquired a cultic character...” (135); F. L. Hossfeld and E. Reuter, “*seper*,” *ThWAT* 5,932 – 944.

riers of contemporary theology and preaching. It is only from this perspective that prophetic books as a whole become really understandable.

Prophetic speech in this regard becomes solidly grounded in community worship without the “classical” prophets becoming cultic functionaries. An additional, thorough investigation of speech forms (i.e. taking seriously congregational involvement in the production of prophetic books) in the Twelve and the bigger Three – I am thinking in particular of the frequent genres of “admonition” or “exhortation,” “call for repentance,” “ethical reflection,” etc. – would without doubt greatly enhance the quest for a primarily cultic origin of “prophetic” compositions and discourses. There are some indications in the Hebrew canon itself that such a model of “prophecy” comes close to ancient reality.

We should e.g. reconsider the famous relationship of Jeremiah to his personal scribe Baruch under this angle. Ancient “prophetic” words and figures in fact need to be transmitted to posterity by mediation of “scribes.” Classical prophets did not write down their messages. Nor were they called *nabi*’ for that matter (cf. 1 Sam 9:9). Baruch wrote down the words of God communicated to Jeremiah and read them to the congregation, like court officials read the “prophetic” work to the king (cf. Jer 36). This beautiful and theologically most meaningful story, made up in Deuteronomistic circles, clearly depicts the mediation of the Word through written documentation. The “words of Jeremiah” are put down faithfully to be recited to the people, so that it can “amend its ways and its doings” (cf. Jer 7:3). Mediation through letters and literature is important. Therefore, the prophet is seen barred from the temple, in order that his (later) representative may communicate with the congregation. The destruction of the written Word is the imminent danger, not the possible demise of the prophet himself. Even the mediators of the Word of Jeremiah step into the background. The victorious writings prevail; they are victorious. The king may burn the first scroll, a new, enlarged edition will appear immediately at Jeremiah’s dictation, containing all the speeches destroyed before, “and many similar words were added to them” (Jer 36:32). Of course, there is no explicit admission, that the mediators themselves enlarged some original collection of prophetic sayings. But everyone understanding the human genesis of sacred writings, and everyone who thoughtfully and attentively reads our “prophetic” books in the Hebrew Bible should be able to recognize the growth of prophetic traditions. And the psalmic components indeed may lead us to the sources of prophecy and *nabi*’-hood: the proper community of faith struggling with its own past and for its identity and survival in turbulent times.

D. Hymns as Indicators of the Communal Authorship of the Prophets

With good evidence at hand of (a) the growth and shaping of “prophetic” traditions to have taken place in exilic/post-exilic times and (b) the unifying concept of Yahweh having sent in vain a whole series of prophets for the sake of his people to be a late systematization, we may finally compare the two approaches to prophetic literature, bearing in mind the lead of the psalmic passages in the Book of the Twelve.

The interpretation of prophetic texts in the past tried to start out from the historical person who communicated the will and verdict of Yahweh to his people in concrete historical moments of the life of Israel. Mentally starting from this point zero, the point of origin of individual texts, normally short sayings, modern exegetes tried to identify authentic messages and later, consecutive additions or modifications of these more or less divine words. Eventually, the main interpretative effort having cleared the very fountainhead of prophetic activity, the various layers of subsequent interpretations and comments had to be analyzed and explained, down to the Masoretic fixation of the Hebrew writings and the ancient versions as well as on through posterior theological debates in Jewish and Christian history of interpretation. A complete exegesis of a given text would include, therefore, a painstaking scrutiny of its first utterance as well as of its subsequent reworkings, alterations in diction and meaning. If later additions, corrections, etc. had overgrown the original “prophetic” word, the modern interpreter would have to muster his or her sharp tools of historical-critical and form- and social-critical research and cut back through the jungle of later interpretations in order to get to the fountainhead of that overarchingly significant first saying and its author.

The presence of psalm-like texts in the prophetic canon, which may point to the late, community-bound matrix of all “prophetic” texts, alerts us to the possibility of a very different approach. What we do have in the Hebrew prophetic books, especially in the Twelve, are pieces of literature probably going back to the fifth and fourth centuries B.C.E. We would have to take seriously the final shape and the late origin of these “prophetic” writings. First, the final literary product would have to be analyzed, including a probe into the social, cultural, theological conditions under which the book or writing came about. The creative interests prevalent in the group which used a given prophetic book or compilation have to be investigated. No human being and no group of people can avoid, while designing for him- or itself relevant pictures of the past, to impose his/its own, contemporary experiences on the older witnesses or interweave the bygone testimony with actual patterns of thinking and acting. This insight of everyone constructing the world in his or her own likeness is valid for biblical writers as

well as for modern exegetes. In the case of the biblical tradition, the images of prophets and their messages as preserved in the Book of the Twelve to a very large extent are condensations of prophetic types and roles, known and/or invented exactly in the period under discussion. Having established the profiles of the youngest layer of tradition in the final written “prophetic” document, we would go upstream in order to recognize more clearly the historical depths of “prophetic” transmissions. Who knows whether one day we may come to discover or reconstruct one or two authentic words of some historical prophetic figure? In the case of the Twelve it seems obvious that we hardly encounter any trustworthy information about the eponyms of those booklets which carry their names.

Are the psalmic passages, then, misplaced in the Book of the Twelve? I trust that this is not the case. On the contrary, the psalm-like parts are not inserts at all in the fourth collection of “prophetic” words. They are treasures of prayers and hymns all testifying to a vivid Israelite community life in Persian times; and they open our eyes as to the wondrous world of preaching, teaching, debating theology, which must have gone on in many congregations of Yahwists within the small province of Judah as well as in Diaspora situations abroad.

Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?

In: Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag. Hg. von Friedhelm Hartenstein u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004, 351-367

Erhard S. Gerstenberger

Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?

I Einleitung

Mehr noch als das dtr. Geschichtswerk ist die chronistische Darstellung der Vergangenheit von prophetischen Gestalten durchsetzt. Es begegnet geradezu eine »Fülle des Prophetentums«. ¹ Außer den acht auch in Samuel / Könige namentlich genannten Figuren tauchen in den Chronikbüchern ² noch Jeremia und weitere acht, sonst völlig unbekannte sowie zusätzlich einige anonyme Propheten auf. ³ Wie ist dieser literarische Andrang zu erklären und welche Rollen spielten die »Boten« bzw. »Botinnen« oder die »Männer« bzw. Frauen »Gottes« im Konzept der chronistischen Überlieferer? Wie verhalten sie sich nach chronistischem Verständnis zu anderen Mittlerfiguren, etwa Priestern und Leviten? Welches sind ihre spezifischen Aufgaben und wie üben sie diese aus? Was ist der Unterschied zwischen dem Gotteswort der Tora und dem aus Prophetenmund? Besitzt das chronistische Prophetenbild Besonderheiten gegenüber dem deuteronomistischen oder dem klassischen, aus den Schriftpropheten erhobenen? Fragen über Fragen, die noch brisanter werden, wenn man bedenkt, daß die spätpersische Zeit, also das 4. Jh. v. Chr. – wahrscheinlicher Entstehungszeitraum der Chronikbücher – hier und da als prophetenlos oder gar prophetenfeindlich galt (vgl. Sach 13,3). Ich möchte den Textbefund neu sichten und am Ende vorsichtig Schlußfolgerungen für Prophetenbild und Wortverständnis der Epoche ziehen – eine bescheidene Geburtstagsblume für den lieben Freund aus den frühen sechziger Jahren. ⁴

1 Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen, 1972, 216.

2 Esra / Nehemia schenken den prophetischen Phänomenen wenig Aufmerksamkeit, vgl. Esr 1,1. Die Prophetin Noadja (Neh 6,14) ist eine Betrügerin, damit abschreckendes Beispiel für Falschprophetie. Der Begriff נִבִּיָּא erscheint nur sechsmal in Esra / Nehemia, davon zweimal negativ konnotiert (Neh 6,7.14), viermal positiv (Esr 9,11; Neh 9,26.30.32 = sämtlich in rückschauenden Bußgebeten).

3 Die namentlich Benannten sind: Amasja (I Chr 12,19); Asarja (II Chr 15,1-8); Hanani (II Chr 16,7-10); Jahasiel (II Chr 20,13-20); Elieser (II Chr 20,35-37); Sacharja (II Chr 24,20-22); Sacharja (II Chr 26,5); »It can hardly be the prophet / priest of that name mentioned in 24:20-22.« De Vries, Simon J.: 1 and 2 Chronicles (FOTL XI), Grand Rapids, 1989, 356); Oded (II Chr 28,9-15).

4 Ein Grundproblem ist sicherlich, ab wann wir überhaupt von einer zusammenhängenden Prophetie in Israel sprechen können. Vielleicht haben Dtr und

II Situationen

Wie treten die prophetischen Gestalten in der Chronik auf? Lokal, Szenarium, Gegenspieler können uns einen ersten Anhaltspunkt geben, wie die Chronisten die Gottesmittler der Vergangenheit einschätzten. Daraus läßt sich wiederum hoffentlich auch erkennen, ob und wie weit zeitgenössische Vorstellungen und Bewertungen mit in die Vergangenhheitsdarstellung einfließen.

Eine bevorzugte Situationsangabe ist – ganz wie im dtr. Werk – die Nebeneinander- bzw. Gegenüberstellung von Prophet und König. Diese Paarung gehörte für den Chronisten mangels eigener Monarchie definitiv der fernen Vergangenheit an. Sie ist deshalb klar den Geschichtsquellen entnommen und – auf den ersten Blick – ohne erhebliche Veränderungen weiterverwendet worden. Nathan und Gad flankieren den König David (I Chr 17; 21,9-19). Sie fungieren als Ratgeber, die allerdings mit Jahwe kommunizieren können (verbal? orakular? ohne mantische Hilfsmittel?), ähnlich wie die Ephod-Priester in der Aufstiegsgeschichte Davids. – Semaja (2 Chr 11,2-4; 12,5-8) verbietet Rehabeam wie in I Reg 12,21-24 den Bruderkrieg gegen Jerobeam. Sein zweiter Auftritt ist allerdings eine nur chronistisch überlieferte Bekehrungspredigt an den König und die »Obersten Judas, die sich in Jerusalem aus Furcht vor Schischack versammelt hatten« (II Chr 12,5). Die »Demütigung« oder »Selbsterniedrigung« der Angeredeten wendet die härteste Strafe ab (vgl. II Chr 32,26; 33,12f; 34,27: nur die letztgenannte Josia-Begnadigung durch Hulda ist nach diesem Bußmuster auch in II Reg 22,19 überliefert). – Der Prophet Jehu ben Hanani ist aus I Reg 16 als Gegenspieler Baesas bekannt. In II Chr 19,2 geht er dem aus Samaria heimkehrenden Josaphat vor den Toren Jerusalems entgegen und zieht ihn wegen seiner Freundschaftspolitik mit dem abtrünnigen Nordreich zur Rechenschaft. – Der Prophet Elia schickt II Chr 21,12-15 aus seiner Karmel-Heimat einen im dtr Eliazyklus völlig unbekanntem Brief an den jüdischen Regenten. Er warnt diesen vor der Ahabschen Abgötterei und kündigt eine schwere Unterleibskrankheit als Strafe an. Dem König »traten die Eingeweide heraus«, und »er starb unter schlimmen Schmerzen« (II Chr 21,19). – Jesaja erhebt zusammen mit dem König Hiskia seine Stimme im Fürbittengebet (II Chr 32,20). – Bei der Prophetin Hulda erfahren wir fast wortgetreu, was sie den Abgesandten des Königs Josia auch im Königsbuch übermittelt (II Chr 34,22-28 vgl. II Reg 22,14-20). – Jeremia singt im chronistischen Werk ein Klagegedicht auf den gefallenen Josia (II Chr 35,25). Ansonsten gilt er den späten Historikern als besonderer Garant der Zuverlässigkeit prophetischer Zukunftsansagen (II Chr 36,12.21.22). –

Chr erst das theologische Kollektivphänomen im Zuge der exilisch-nachexilischen Verschriftlichung versprengter prophetischer Tradition aufgebaut? Dann wären die Chronikbücher der eigentliche Anfangspunkt, nicht das Endstadium, von Jahwe-Prophetie im Alten Testament, vgl. Gerstenberger, Erhard S.: *Ausblick*. In: Blenkinsopp, Joseph: *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart, 1998, 266 – 290.

Diese namentlich aus dem dtr Werk bekannten Propheten bleiben also in der Juxtaposition mit dem König erhalten, doch sind bei näherem Zusehen funktionale Neuaktzentuierungen erkennbar. Die Propheten bleiben Strafankündiger, scheinen sich aber in Richtung Bußprediger (vgl. schon die dtr Passagen im Jeremiabuch), Berater und Seelsorger für den König zu entwickeln. Das wird besonders augenfällig an II Chr 32,20, dem gemeinsamen Gebet von Jesaja und Josia (vgl. II Chr 25,15f). Auch die schriftliche Kommunikation zwischen weit entfernten Propheten und davidischem König kann als zivile, nichtstaatliche Veranstaltung gesehen werden. Aus der königlichen Perspektive formuliert: Der Monarch ist in der ganzen Chronik bürgerlich auf die Augenhöhe des Propheten heruntergestuft, er gehört, wenn auch als leitende Figur, zur Gemeinde Jahwes, wie sie aus dem 4 Jh. v. Chr. vor Augen steht.⁵ In diesem neuen sozialen Kontext gilt die Prophetenrede allerdings als entscheidendes Jahwe-Wort.

Die Reihe der »neuen« Propheten, die nur im chronistischen Werk vorkommen, kann uns helfen, das zeitgenössische Image der Propheten besser herauszuarbeiten. Amasja ist und bleibt Soldat. Ihn »überkleidet« der »Geist« Jahwes (I Chr 12,19): Eine archaische, kriegerische Ekstase scheint durch, die man nicht mit der prophetischen Geistbegabung in Verbindung bringen muß. – Hanani (II Chr 16,7-10) erhebt in traditioneller Weise Anklage gegen König Asa und verkündet Kriegsruhe. Das thematische Stichwort ist ׁפשׁ, niph'al, »sich stützen auf« (vgl. Jes 10,20; 30,12; 31,1; Mi 3,11), ein theologisch hochträchtiges Wort, das die persönliche Gottesbeziehung anspricht. Die Unheilsansage hat somit theologisch-argumentativen Charakter. – Das ist noch deutlicher bei den Auftritten der Propheten Asarja ben Oded (II Chr 15,1-8) und Sacharja II (II Chr 26,5), die nach Stil und Inhalt ihrer Rede dem König jeweils autoritative religiös-ethische Weisung geben. Der »Geist Gottes« kommt über Asarja, der dem König Asa nach dessen Sieg über die Kuschiter entgegenzieht und ganz Juda und Benjamin anredet. Der Prophet belehrt post factum die Sieger ausführlich über die Gründe des Eingreifens Jahwes und spricht ihnen dann aufmunternde Kraftworte zu: »Ihr aber, stärkt euch und werdet nicht schlapp, denn der Lohn eurer Mühen ist da« (II Chr 15,7). Zusammen mit dem nachfolgenden Auftritt des Hanani (II Chr 16,7-10, s.o.) ergibt sich ein prophetisches Lehrstück über das rechte Gottvertrauen am Beispiel des wankelmütigen Königs Asa. Die Darstellung Sacharjas II ist regelrecht geprägt von Unterweisungsterminologie: Er lehrt (ׁפחׁ, hiph'il) den König Usia »Gottesschau« (?), »Gottesfurcht« (?), der Text ist beim Lehrinhalt nicht klar (II Chr 26,5). Die lehrhafte

5 Vgl. schon Dtn 17,14-20. Eine umfassende Untersuchung des Königsbildes in der Chronik steht noch aus. Doch zeigen die Reden und Gebete der Könige, sowie ihre Maßnahmen zur Organisation der Gemeinde eindeutig in die oben angedeutete Richtung, so zahlreiche Forscher seit Julius Wellhausen; anders Japhet, Sara: *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt, 1989, 428 – 444. Die Verfasserin fragt aber nicht nach den möglicherweise zeitgenössischen Zügen im Königsbild.

Intention dagegen kann nicht bezweifelt werden: Der Prophet ist (Tora?) Pädagoge. – Der namenlose Gottesmann, welcher dem König Amazja entgegentritt, redet ebenfalls wie ein Weiser, nicht konfrontativ als Unheilsprophet (II Chr 25,7f; vgl. I Reg 13,2f). Amazja fügt sich der Belehrung, entläßt die angeheuerten israelitischen Söldner, gewinnt die Schlacht, muß allerdings Plünderungen durch die düpierten Israeliten hinnehmen. Die prophetische Rechnung geht also nicht glatt auf, wie das auch im weisheitlichen Milieu gang und gäbe ist (II Chr 25,5-13). Amazja steht dadurch in einem merkwürdigen, unprophetischen Zwielicht. Die anschließende Geschichte spinnt den Faden der prophetischen Intervention weiter. Der König bringt aus dem siegreich bestandenen Kampf gegen die Edomiter auch deren Götterbilder als Beute mit und »betete sie an und opferte ihnen« (II Chr 25,14). Nun schickt Jahwe im Zorn einen richtigen (aber auch anonymen) Gerichtsverkündiger. Amazja droht ihm mit der Todesstrafe und bringt ihn dadurch zum Schweigen (II Chr 25,15f). Die Rede dieses Gottesboten ist aber typischerweise, wie es scheint, nicht die direkte Gerichtsbotschaft, wie wir sie aus manchen Prophetenbüchern kennen. Vielmehr rührt der Prophet nur mit einer rhetorischen Frage an die Wunde des Unglaubens: »Warum suchst du die Götter des Volks, die ihr Volk nicht aus deiner Hand erretten konnten?« (V. 15). Der Kontext ist durchsetzt mit dem Vokabular des Beratens. »Hat man dich zum Ratgeber (רָצוּן) des Königs gemacht?« Der Prophet antwortet: »Gott hat beschlossen (רָצוּן), dich zu verderben, denn ... du hast nicht auf meinen Rat (רָצוּן) gehört« (V. 16). Auch in II Chr 25 kommt wie in der Asa-Geschichte das von Propheten inszenierte doppelte Paradigma des gehorsamen und abtrünnigen Königs zum Zuge. Von den restlichen Prophetengeschichten hält sich noch eine an das traditionelle Muster einer gezielten Gerichtsbotschaft: II Chr 20,35-37 gibt lakonisch den Spruch des Propheten Elieser wieder, allerdings ohne jede formelhafte Rahmung: »Weil du dich mit Ahasja verbunden hast, zerstört Jahwe dein Werk!« (V. 37). Das Resultat: »Die Schiffe zerschellten und konnten nicht nach Tarsis fahren.« (V. 37). – Die drei folgenden Episoden sind von höchstem Interesse, weil sie den jeweiligen Propheten in engstem Kontakt mit der Gemeinde vorführen. Sacharja I, der einzige Märtyrerprophet in der Chronik, wurde vom Geist Gottes ergriffen und »trat vor das Volk« (II Chr 24,20) und erhob generelle Anklage wegen Abtrünnigkeit: »So spricht Gott: Warum übertretet ihr die Gebote Jahwes? Ihr werdet kein Glück damit haben, denn ihr habt Jahwe verlassen; darum wird Jahwe euch auch verlassen.« (V. 20b). Das Stichwort »verlassen« (נָטַח) hat einen hohen theologischen Wert bei den Chronisten; sein Subjekt ist normalerweise die Jahwe-Konfessionsgemeinschaft.⁶ Der prophetische Auftritt ist also eine Art Gemeindeermahnung. Die Steinigung des Propheten geschieht im Vorhof des Tempels, das ist das chronistische Gemeindehaus.

6 Vgl. Gerstenberger, Erhard S.: Artikel נָטַח. In: ThWAT V, 1200 – 1208.

Im Fall des Propheten Oded (II Chr 28,9-15) wird die Situation noch klarer, obwohl die Szenerie nordisraelitisch ist. Pekach, der König des und führt ein Riesenheer von Gefangenen als Sklavinnen und Sklaven in seine Hauptstadt Samaria (II Chr 28,8). Der in Samaria ansässige Prophet hält eine argumentative Rede gegen die Behandlung der »Brüder« (V. 9-11). Die von Jahwe sanktionierte Strafaktion an den Judäern ist mit überzogener Wut und Grausamkeit ausgeführt worden – ein beliebtes Motiv, das Schema Strafender – Bestrafter umzukehren (V. 9b; vgl. Jes 14,1-2; 33,1; 34,1-17; 37,21-29; 42,18 – 43,7 usw.). Die Unterjochung, ja, Versklavung, des Brudervolkes Juda soll nun weitergehen, indem vor allem Frauen und Kinder (die wehrfähigen Männer sind getötet worden) als Leibeigene genommen werden (V. 10). Sollte das von Jahwe, dem Gott Israels und Judas, erlaubt sein? Der Prophet stellt in der Tat diese rhetorische Frage (V. 10b: »Ist denn das nicht Schuld bei euch gegenüber Jahwe, eurem Gott?«). Die Antwort ist klar. Unter der Verantwortung vor dem gemeinsamen Gott kann man so nicht miteinander umgehen. Der Prophet beschwört den Zorn Jahwes und rät zur schleunigen Rückführung der kriegsgefangenen Frauen und Kinder (V. 11). Der Apell findet Unterstützung von vier namentlich genannten, ephraimitischen Clan-Chefs. Ihre Rede echoet die Prophetenansprache (V. 13). Sie setzen die Mahnung um, indem sie die von den Heerführern Freigelassenen geschwisterlich bekleiden, beköstigen, salben und nach Hause geleiten (V. 15). Das alles geschieht im Namen der *הַשָּׂרִים וְכָל־הַקְּהָל*, »der Gemeindeleiter⁷ und der ganzen Gemeinde« (V. 14). Monarchische Autoritäten sind in diesem Abschnitt nicht in Sicht. Die Glaubensgemeinschaft agiert eigenständig, auf Anrede und Rat des von Gott beauftragten Mittlers, in einem bestimmten Modus, der die aktive Vergeschwisterung mit den Mißhandelten einschließt.

Vom gleichen Format ist die Episode mit dem aus levitischer Familie stammenden Propheten Jahasiel. Sie bildet eine Szene in einer großartigen Josaphatperikope (II Chr 20). Aus dem Ostjordanland nähern sich feindliche Heeresgruppen; in Juda werden Fasten- und Bittgottesdienste zur Abwehr der Gefahren gehalten (V. 1-4). Der besonders jahwetreue König ist mitten unter der verängsteten Gemeinde und spricht als deren spiritueller Leiter ein formgerechtes Klage- und Bittgebet (V. 5-12). Sachgemäß ist es durchweg in der ersten Person Plural der anbetenden Versammlung gehalten. Nach der Anrufung Jahwes (»Gott unserer Väter«, V. 6) folgt der Lobpreis des mächtigen Weltenherrschers, der – Geschichtserinnerung! – den Israeliten (»Nachkommen Abrahams, deines Freundes«, V. 7b) das Heimatland geschenkt hat (V. 6-7). Der Rückblick auf den Tempelbau (V. 8f; Anspielung auf II Chr 6,28-31) hat die Funktion einer Vertrauensäußerung. Dann folgen gattungsgerecht Klage und Bitte (II Chr 20,10-12), die aber offensichtlich nicht aus der monarchi-

7 שָׂר, »Oberster, Leiter« hat in den Chronikbüchern kaum noch militärische, dafür aber deutlich zivile, speziell gemeindliche Konnotationen, vgl. Niehr, Hermann: ThWAT VII, 875f.

schen, sondern der (nach)exilisch-gemeindlichen Situation stammen: »Du, unser Gott, willst du nicht Gericht halten über sie? denn wir sind machtlos gegenüber diesem großen Haufen, der gegen uns heranzieht. Wir wissen nicht, was wir tun sollen; sondern auf dich sind unsre Augen gerichtet.« (V. 12; Zürcher Bibel). Stil, Inhalt und Positionierung des Gebets spiegeln voll und ganz den Klagegottesdienst.⁸ Diese Tatsache wird durch die folgenden Verse in aller Deutlichkeit unterstrichen. »Alle Männer Judas standen vor Jahwe, mit ihren Kleinkindern, Frauen und Kindern.« (V. 13).⁹ Das ist die Formel für volle Gemeindepräsenz und gottesdienstliche Versammlung.¹⁰ Mitten in dieser Versammlung, das wird ausdrücklich betont, empfängt der Levit Jahasiel den göttlichen Geist (V. 14) und wendet sich mit einer Jahwebotschaft an alle, einschließlich des Königs: »So spricht Jahwe zu euch: Ihr sollt euch nicht fürchten und nicht verzagen ...« (V. 15). Der Kampf mit den Feinden werde dank des direkten Eingreifens Gottes und ohne Zutun der eigenen (gar nicht vorhandenen!) Armee siegreich ausgehen (V. 15-17). Die gottesdienstliche Gemeinde hört das Prophetenwort, beugt sich im Gebet und läßt die Leviten den Lobgesang anstimmen (V. 18f). Am nächsten Tag geschieht das angekündigte Wunder: Die Feinde reiben sich nach einer Kurzansprache Josaphats unter dem Hymnengesang der levitischen Sänger selbst untereinander auf (V. 20-23). Der den Sieg auslösende Gottesdienst ist in seinen Umrissen klar geschildert. Das prophetische Wort mitten in der Liturgie ist weniger ein spontanes Orakel als ein formalisierter Heilszuspruch levitischer Prägung, wie er besonders in der jesajanischen Tradition überliefert ist. Dem oben zitierten, stereotypen Eingang folgt die Begründung »... denn nicht ihr kämpft, sondern Gott« (V. 15).¹¹ Der levitische Prophet erweist sich als ein Mitglied der Jahwe-Gemeinde, die in ihrem Gottesdienst auf das Wort ihres Gottes hört.

III Reden und Funktionen

Wir haben bisher mehr auf das Gegenüber des Propheten zum König und die merklichen Abwandlungen dieser Szenerie geachtet als auf die prophetische Botschaft und ihre Dimensionen im Zusammenhang der nachexilischen Gemeinde. Wenn es jetzt um diese letzteren Bestimmungen geht, dann sollten wir uns noch einmal die hier vorausgesetzten Annahmen vor Augen halten. Die meisten Exegetinnen und Exegeten der chronistischen Werke fragen primär nach dem historischen Wahrheitsgehalt der untersuchten Texte, Quellen und Schichten. Ich

8 Zu Struktur und Lebenssitz von kollektiven Klagepsalmen vgl. Gerstenberger, Erhard: *Psalms* (FOTL XIV), Grand Rapids 2001.

9 nach Japhet, *Chronicles*, 780.

10 Vgl. II Chr 6,3; 7,6; 15,13; 31,18; Esr 10,1; Neh 8,1-3; 10,29; 12,43.

11 Vgl. Westermann, Claus: *Prophetische Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen, 1987; Schoors, Antoon: *I am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL – LV* (VT.S 24), Leiden, 1973.

gehe davon aus, daß traditionelle Geschichtsinhalte überliefert werden, daß sie aber vorrangig auf die prägenden zeitgenössischen Vorstellungen hin befragt werden sollten, denn jede Epoche malt die Geschichte nach dem in ihr geltenden Kolorit. Hier geht es darum: Wie haben die Chronisten prophetische Gestalten dargestellt? Die selbstredende Annahme lautet: Sie haben das Prophetenbild überwiegend nach der im 4. Jh. v. Chr. in Juda möglichen Erfahrung mit Prophetie gemalt. Darum müssen vor allem die prophetischen Äußerungen einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Denn nach allem, was wir über die Verkündigung des Gotteswortes wissen (vgl. bes. Neh 8) war im nachexilischen Juda schon längst die »Lesung« der Tora üblich. Wie kann dazu der mündliche Vortrag prophetischer Mittler stimmen? Oder hat es bereits Verlesungen prophetischer Texte gegeben?

Im Rückblick faßt das chronistische Werk die Tätigkeit der Propheten so zusammen:

Jahwe, der Gott ihrer Väter, schickte immer wieder durch seine Boten [Worte] an sie, denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und seiner Wohnstatt. Sie aber verspotteten die Boten Gottes, verachteten seine Worte, verhöhnten die Propheten, bis der Zorn Jahwes nicht mehr aufzuhalten war. (II Chr 36,15f)

Diese summierende Darstellung der Prophetengeschichte liegt in der dtr. Tradition, wie sie besonders im Jeremiabuch zum Tragen kommt,¹² doch zeigt sie einige Besonderheiten. Die betonte Bezeichnung »Boten« (מַלְאָכִים) mit der nachklappenden Exemplifizierung »Propheten« und der gezielte Hinweis auf die übermittelten göttlichen »Worte« läßt vielleicht ein »modern«-persisches Sendungs- und Kommunikationsverständnis durchblicken. Das Großreich war straff organisiert. Boten, die oft ihre Botschaft auch in schriftlicher Form bei sich führten,¹³ verkehrten zwischen den Verwaltungszentren (vgl. Esr 4,6-24). Vorstellungen von derartiger politischer Kommunikation¹⁴ scheinen hinter der Botentitulatur für die Propheten zu stehen.¹⁵ Jahwe benutzt die Propheten (Seher; Visionäre; Gottesmänner), um seine Mitteilungen an die Gemeinde zu senden. Propheten wären dann weniger spontan auftretende, vielleicht gar

12 Vgl. Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; aber auch II Reg 17,13; 21,10; 24,2; II Chr 24,19 u.ö.; Thiel, Winfried, Die dtr. Redaktion von Jeremia 1 – 25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973; derselbe, Die dtr. Redaktion von Jeremia 26 – 45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn, 1981.

13 Als Beispiel diene Neh 6,1-9: Der rege diplomatische Austausch geschieht durch Boten (Neh 6,3), die aber nicht immer explizit genannt werden (vgl. V. 2: »[sie] sandten zu mir folgende Botschaft ...«; V. 4). Speziell kann ein besonderer Vertrauter der Bote sein, der trägt hier einen »offenen Brief« bei sich. (V. 5). Im politischen und wirtschaftlichen Bereich war die schriftliche Kommunikation weit verbreitet.

14 Die Chronisten hatten eine gewisse Vorliebe für die Botendesignation: Sie fügen sie z.B. in die dtr. Vorlage ein: vgl. I Chr 19,2.16 mit II Sam 10,2.16 und II Chr 35,21 mit 2 Kön 23,29.

15 So Freedman, David N. u.a., ThWAT IV, 895f.

ekstatische Ekzentriker, sondern fest angestellte Kommunikatoren des Gotteswortes, das per Dekret Jahwes an das Volk befördert werden muß. Sie heben sich von den anderen (gottesdienstlichen) Akteuren ab. Die Könige sind überwiegend die Organisatoren der liturgischen Gemeinschaft, sie sind auch Vorbeter im Kult und Ermahner zum Gottvertrauen, Warner vor Abweichungen. Ein Großteil der chronistischen Ansprachen geht auf die Monarchen, die damit das Format von nachexilischen Gemeindeleitern bekommen. Auf der anderen Seite stehen – als Tempelkultpersonal – die Leviten und Priester. Vor allem den ersteren wird eine wichtige Hilfestellung im Opferkult eingeräumt. Sie haben mit der Toraverkündigung weniger direkt zu tun, wie die Maßnahme Josaphats II Chr 17,7-9 zeigt:

Im dritten Jahr seiner Regierung schickte er seine Fürsten ... [5 Namen] ... aus mit dem Auftrag, in den Städten Judas zu lehren. Bei ihnen waren die Leviten ... [7 Namen] ... ; bei ihnen waren auch die Priester ... [2 Namen] Sie unterrichteten in Juda; bei ihnen war auch das Torabuch Jahwes. Sie zogen in allen Städten Judas umher und unterwiesen das Volk.

Bemerkenswert ist die Beiordnung verschiedener Instanzen im Unterweisungsprozeß (vgl. Neh 8,4). Hauptverantwortlich sind die »Fürsten« des Königs Josaphat. Wir dürfen annehmen, daß dem Politikeradel der Königszeit in der nachexilischen Periode die Gemeindeleitung der Glaubensgemeinschaft Neu-Israels entspricht, ja, daß die Funktionen der geschichtlichen »Fürsten« nach dem Vorbild dieser spirituellen Anführer entworfen sind.¹⁶ Helfer sind die Leviten und Priester, eigentliche Autorität ist die zuletzt beigefügte Tora Jahwes. Propheten fehlen in dieser Lehrstruktur, möglicherweise, weil sie ein besonderes Verhältnis zur Tora hatten. Sie sind nicht einfach Prediger des verfaßten Wortes Gottes. Die Geistbegabung befähigt sie, zusätzliche »Offenbarungen« des Willens Jahwes zu artikulieren, wenn auch, wie wir sehen werden, im Stil der Tora. Die laufende Unterweisung im Wort Gottes geschieht also durch andere als prophetische oder priesterliche Funktionäre.

Das erweist sich sogleich bei einigen probeweisen Analysen von prophetischen Reden. Asarja ben Oded übermittelt eine lehrhafte, toragerechte, neue Botschaft, die ihre sofortige Wirkung auf den angeredeten König Asa nicht verfehlt.¹⁷ Sie lautet:

Hört mich an, Asa und ganz Juda und Benjamin: Jahwe ist mit euch, so lange ihr bei ihm bleibt. Wenn ihr nach ihm fragt, läßt er sich von euch finden. Wenn ihr ihn aber verlaßt, dann verläßt er euch auch. Lange Zeit hindurch war Israel ohne den wahren Gott, ohne einen Priester, der lehren konnte, ohne Tora. In der Not wandte man sich

16 Der Begriff רֹאשׁ hat offensichtlich einen solchen Bedeutungswandel vom Militärisch-Politischen zum spirituellen Amt durchgemacht, vgl. Niehr, Hermann, ThWAT VII, 875f.

17 Wörtlich: » ... diese Worte, d.h. die prophetische Mitteilung«, II Chr 15,8. Der technische Terminus »prophetische Mitteilung« (נְבוֹיָה) kommt überhaupt nur dreimal und nur im chronistischen Umkreis vor: II Chr 9,29; 15,8; Neh 6,12.

an Jahwe, den Gott Israels. Die Israeliten suchten ihn und er ließ sich von ihnen finden. In jenen Zeiten gab es keine Sicherheit beim Reisen, vielmehr herrschte in allen Bevölkerungen der Länder große Aufruhr. Ein Volk bekämpfte das andere, eine Stadt die andere, denn Gott brachte sie durch allerlei Katastrophen durcheinander. Ihr aber seid stark und laßt die Hände nicht schlaff hängen. Euer Tun wird belohnt werden! (II Chr 15,2-7)

Jeder Satz dieses Prophetenwortes hat seine intertextuellen Bezüge zum hebräischen Schriftkorpus; Vokabular, Argumentationsgang, Vorstellungswelt erinnern vor allem an Worte aus den Prophetenschriften,¹⁸ aber auch an dtr. Reden.¹⁹ Die Botschaft des Asarja ist in Geist und Wortlaut aus der Tradition zusammengefügt.²⁰ Damit erweist sie sich aber als authentisches Gotteswort.

Ähnlich liegen die Dinge in II Chr 20,15-17, der Ansprache Jahasiels »mitten in der Gemeinde« vor dem Kampf gegen die ostjordanische Koalition:

Paßt auf, ihr alle aus Juda, Jerusalem und du, König Josaphat. So spricht Jahwe zu euch: Ihr sollt euch nicht fürchten, ihr sollt euch nicht erschrecken vor diesem großen Heer! Ihr braucht nicht zu kämpfen, das ist Sache Gottes. Morgen sollt ihr über sie kommen. Sie werden den Höhenweg von Ziz heraufkommen, ihr trefft am Ende des Tals, vor der Wüste Jeruel auf sie. Da werdet nicht ihr kämpfen müssen. Stellt euch nur hin und seht zu wie Jahwe euch hilft, euch Judaern und Jerusalemern. Fürchtet euch nicht, erschreckt euch nicht. Morgen zieht ihnen entgegen, Jahwe wird bei euch sein.

Im Kontext des großen Sieges, den Josaphat und seine Gemeinde geschenkt bekommen, spielt die Prophetie des Jahasiel die Schlüsselrolle. Auch sie ist intertextuell erstellt: Außer auf die bekannte Form des Heilsorakels²¹ bezieht sich der Chronist auf die von Jahwe geführten Schlachten der Frühgeschichte Israels, besonders auf den Jahwe-Sieg am Roten Meer (Ex 14,13f). Die Worte des Mose dort sind mit II Chr 20,15.17 fast deckungsgleich: »Fürchtet euch nicht, stehet fest und sehet zu, was für ein Heil Jahwe heute an euch tun wird. ... Jahwe wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein.« Damit bekommt der Ausspruch des Jahasiel eine geschichtlich und theologisch begründete Dignität. Er wird zum aktuellen, aus der Tiefe der Tradition geschöpften, göttlichen Heilszuspruch. Die flankierenden Aussprüche Josaphats, Gebet (V. 6-12)

18 V. 3f scheinen Hos 3,4f aufzunehmen; V. 6 klingt wie Jes 19,2 und in V. 7 können wir Töne wie in Jos 1,7-9 und Jer 31,16 hören usw.

19 V. 5 echot vielleicht Jdc 5,6; die eindringliche Ermahnung, die Entscheidung für Jahwe zu treffen und in seiner Gefolgschaft zu bleiben (V. 2) zieht sich durch die dtr. Reden genauso wie die Betonung der Umkehr (V. 4).

20 Japhet, *Chronicles*, 715f spricht geradezu von »citations from existing prophetic texts, slightly altered and sophisticatedly intervoven ...«, und nennt als Quellen Hos 3,4; 5,15 – 6,1; Ez 38,21; Hag 2,22; Sach 14,13f; Am 3,9; Jes 9,18-20; Sach 8,10b; 11,6; Zeph 3,16; Jer 31,16b, a. a. O. 716

21 Vgl. Schoors, *God* [Anm. 11]; Williamson, *Hugh Godfrey Maturin: Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, 1977, 297 – 299.

und Kriegspredigt (V. 20), haben nicht denselben Rang. Das wird auch aus der Tatsache klar, daß Josaphat ausdrücklich zum »Glauben« (Vertrauen) an (auf) Jahwe und seine Propheten aufruft (V. 20b).

Noch ein drittes Beispiel soll die theologische Schwergewichtigkeit der chronistischen Prophetenworte belegen. In dem schon erwähnten Krieg zwischen dem Davididen Ahas und dem Usurpator Pekach, hat der letztere die Oberhand gewonnen, weil Jahwe dem abtrünnigen Judäer zürnte. Pekach erschlägt 120 000 Soldaten und nimmt 200 000 Menschen als Beute gefangen (II Chr 28,1-8). Der Jahwe-Prophet Oded tritt dem heimkehrenden Sieger vor Samaria entgegen:

Seht, weil Jahwe, der Gott eurer Väter, über Juda zornig ist, hat er sie in eure Gewalt gegeben. Ihr habt sie aber mit einer solchen Wut erschlagen, daß es zum Himmel schreit. Nun wollt ihr euch auch noch die Leute von Juda und Jerusalem zu Sklaven und Sklavinnen nehmen. Ist das nicht eine schwere Sünde für euch gegenüber Jahwe, eurem Gott? Hört bitte auf mich: Bringt die Gefangenen zurück, die ihr von euren Brüdern genommen habt. Denn der Zorn Jahwes liegt über euch. (II Chr 28,9-11)

Die Überziehung eines Gottesauftrages zur Bestrafung eines anderen Volkes wirkt wie ein Bumerang, so sagten wir oben. In der Hauptsache aber scheint sich der Prophetenspruch auf die Armen- und Sklavengesetzgebung im Alten Testament zu stützen, besonders auf Lev 25. Dort wird die Versklavung von Volksgenossen strikt abgelehnt und durch ein kompliziertes Rechtsgefüge zum möglichst günstigen Freikauf aus der Schuldknechtschaft ersetzt.²² Der chronistische Prophet erweist sich also auch in diesem wichtigen Abschnitt als ein Verkünder des Jahwewillens, wie er in der Tora festgehalten ist.

IV Toraverkündigung und Prophetie

Wie stellten sich die Chronisten – aufgrund zeitgenössischer Gewohnheiten – Wesen und Gebrauch der Tora vor? Können wir eine (vorläufig) abgeschlossene Sammlung von verbindlichen Schriften voraussetzen? Ist die in Neh 8 erkennbare liturgische Verwendung der Tora im chronistischen Werk bekannt? Was haben die Propheten (Seher; Gottesmänner) mit der Verkündigung des schriftlich fixierten Gotteswillens zu tun? Wie verhält sich ihre Botschaft zu der des Mose?

Die Chroniken übernehmen anstandslos die dtr. Vorstellungswelt vom »Buch der Tora«, das von »Mose« stammt und von Jahwe erlassen ist.²³

22 Die Literatur zum Erlaßjahr ist besonders im letzten Jahrzehnt wegen der Verschuldungsproblematik der Drittweltländer angewachsen, vgl. Gerstenberger, Erhard S.: »... zu lösen die Gebundenen«: Kampagne Erlaßjahr 2000. In: Peschke, Doris (Hg. in): Kirchlicher Entwicklungsdienst der EKHN, Frankfurt, 1999, 59 – 96.

23 Vgl. besonders II Chr 34,14-21 mit II Reg 22,8-13; ferner II Chr 25,4; 35,12 (»Buch des Mose« = chronistische Verkürzung aus »Buch der Tora Moses«? vgl. II Reg 14,6); II Chr 34,30 (»Buch des Bundes«).

Dieses »Buch« dient aber in den relevanten Passagen nicht der gottesdienstlichen Liturgie wie in Neh 8, sondern ausschließlich der religiösen und zivilen Unterweisung. Es wird sogar von den Lehrenden auf eine Schulungsreise durch Israel mitgeführt (II Chr 17,9), doch wohl als Beleg und Quelle der göttlichen Anordnungen. Gängig ist in den beiden Chronikbüchern auch die inhaltliche Auffüllung von תּוֹרָה mit den bekannten Ausdrücken für Einzelgebote: מִצְוָה (II Chr 14,3; 31,21) מִשְׁפָּטִים, חֻקִּים (II Chr 33,8), מִשְׁפָּטִים, חֻקִּים, מִצְוָה (II Chr 19,10). Die erweiternden Termini sind teilweise offenbar parallel zu תּוֹרָה gesetzt, so daß eine übergeordnete Bedeutung der Tora offenbar noch nicht gegeben ist.²⁴ Ganz klar kommt hingegen die pädagogische Verwendung des schriftlich fixierten Gotteswortes heraus: Diejenigen, welche mit der Torah Jahwes umgehen, »instruieren« (יָרָה, hif; II Chr 15,3), »lehren« (לָמַד, piel; II Chr 17,9), »warnen« (וָדַר, hif; II Chr 19,10) die anderen. Eine Lesung im gottesdienstlichen Zusammenhang wird in den Chronikbüchern nicht erwähnt. Die liturgischen Versammlungen leben vom Kultgesang (exemplarisch I Chr 16) und den live-Ansprachen bzw. Gebete der geistlichen Leiter, zu denen historisch verfremdet auch Könige gehören (vgl. II Chr 20,5-12). Dagegen gewinnt der Aspekt einer von der Gottesdienstversammlung unabhängigen Glaubensunterweisung kräftigere Konturen.

Entscheidend für uns aber bleibt die Frage, welche »Amtspersonen« mit der Verwaltung der Tora befaßt sind. Wie weit sind Propheten in ihre Verkündigung eingebunden und welches Verständnis des prophetischen Amtes resultiert aus diesem Umgang mit den heiligen Schriften? Daß auch die Vorstellungen von Wesen, Umfang und Gebrauch der Tora selbst von der Verhältnisbestimmung zum prophetischen Wort abhängen, versteht sich von selbst.

In einigen zentralen Abschnitten über die Tora-Unterweisung kommen Propheten nicht vor. Durch II Chr 15,3 erfahren wir – allerdings in einer Prophetenrede! – von »lehrenden Priestern«²⁵. König Josaphat sendet eine gewichtige Kommission von Tora-Lehrern in alle judäischen Lande (II Chr 17,7-9). Sie besteht aus אֲנָשִׁים (»Anführer; Fürsten«), Leviten und Priestern, aber es ist nicht ganz klar, wem die eigentliche Lehrfunktion gebührt. Leviten sind in der Überzahl (8 Personen), Priester in der Unterzahl (2 Personen; dagegen 5 königliche Beamte) vertreten. Dem Zahlenproporz nach müßten die Leviten die Hauptlast der Aufgabe tragen (vgl. Neh 8,7: die Lesung des originalen Gotteswortes in hebräischer Sprache gebührt dem Priester [aber auch: Schreiber!] Esra, Neh 8,1-5). Im Kontext des Buches Esra liegt die Verpflichtung zur Volksbildung tatsächlich beim Großkönig und wird von ihm an seine Gesandten delegiert (Vgl. Esr 7,25), so wie in unserem Text an Josaphat exemplifiziert. Mit Recht meint Sara Japhet: »Taking all this into

24 Ähnliche Parallelisierungen: Ex 24,12; II Reg 17,37.

25 MT hat den exemplarischen Singular, in einer LXX – Handschrift fehlt der Ausdruck.

account, it would seem that the precise terms of the Chronicler's account here reflect a post-exilic reality, anachronistically projected back to the age of the monarchy.«²⁶ Wenn das richtig ist, dann können wir durch vorsichtige Abhebung der historischen Einkleidung eine für die Toralehre verantwortliche, nachexilische Gemeindeleitung erkennen, die von Laien (שָׂרִים) angeführt wird und in der die alten sakralen Ämter, Leviten und Priester, ausführende Organe zu sein scheinen. Bei den Laien könnte es sich um Schreiber, Schriftgelehrte, weise Traditionshüter handeln, die für die Mitteilung des Gotteswillens die Hauptverantwortung trugen. Die Tätigkeit der gesamten Kommission ist präzise mit »lehren«²⁷ bezeichnet, d.h. sie besteht aus mündlicher Mitteilung und Einprägung der Gottesworte. – Ein weiterer Text aus der christlichen Josaphat-Überlieferung gibt Aufschluß über die juristische Seite der Tora-Vermittlung (II Chr 19,4-11). Josaphat, verantwortlich für die Bindung Israels an Jahwe, reist als Volksmissionar durch ganz Judäa (V. 4). Er bestellt »Richter«, die offenbar auf Tora-Basis (»Wort des Entscheidens«, V. 6b) die zivile Rechtsprechung verwalten (V. 5-7). Als Apellationsgremium für diese lokalen Schiedsgerichte wird in Jerusalem eine oberste Instanz eingerichtet, die aus Priestern, Leviten und Sippenhäuptern besteht (V. 8; vgl. Dtn 17,8-13). Die Dreiständevertretung von II Chr 17,7-9 ist erneut sichtbar, nur in anderer Anordnung. Jetzt führen die Leviten, nicht die Laien, das Gremium an, welches zusätzlich noch in religiösen Fragen dem Hohenpriester, bei säkularen (»königsrelevanten«) Anlässen einem נָיִד (»Vorsteher«) unterstellt ist (II Chr 19,8-11). Seltsam unendlich ist die Rolle der Leviten: Sie dienen als שְׂמֵרִים, »Exekutivorgane« (?).²⁸ Entscheidend ist für uns: Die chronistischen Texte bezeugen eine schriftliche Tora, vielleicht in mehreren Kategorien, die von Gemeindebeauftragten dem Volk lehrhaft vermittelt wird. Die alten sakralen Funktionsträger sind bei der Handhabung der Tradition überlagert von Laienführern bzw. Leviten. Tora ist schriftlich fixiertes Gotteswort, aber die festgelegten Jahwe-Richtlinien verlangen nach lebendiger Interpretation; sie schließen aber anscheinend auch Hinzufügungen nicht aus. Die strikte Kanonsformel: »nichts hinzutun, nichts weglassen« (vgl. Dtn 4,2; 13,1) scheint hier nicht zu greifen. An dieser Stelle muß noch einmal von den Propheten und ihrem Verhältnis zur Tora die Rede sein.

Eine direkte Aussage wie »Die Propheten verkündeten Tora« oder dergleichen ist in den Chronikbüchern nicht zu finden.²⁹ Dtr.

26 Japhet, *Chronicles*, 749.

27 Das Verb למד, *piel*, und seine Synonyme spielt die Hauptrolle, vgl. Kapelrud, Arvid S.: *ThWAT* IV, 576 – 582.

28 Die ganze Unsicherheit im Blick auf die Entstehung dieses »Amtes« kommt bei Schunck, Klaus-Dietrich: *ThWAT* VII, 1257 zum Vorschein: »Offenbar griff Chr das vorstaatlich Amt des *šoter* wieder auf ...«.

29 Sach 7,12 formuliert z.B.: Sie wollten nicht hören »Tora und Worte, die Jahwe Zebaoth durch seinen Geist mittels der früheren Propheten geschickt hatte ...«. Auch

Beschreibungen kommen näher an den Sachverhalt der Tora-Verkündigung heran: Die oben Anm. 12 zitierten Aussagen über die kontinuierliche Tätigkeit der früheren Propheten im Dienste Jahwes bestimmen das von ihnen Gesagte als »Wort« oder »Stimme« Jahwes!³⁰ Und die schon erwähnte chronistische Bezeichnung der geistbegabten Prophetenansprache als »Wort« Jahwes oder »Prophezeiung« (נְבִיאָה), bzw. »Schauungen« (חִזְיוֹן)³¹ spricht für sich: Prophetische Rede hat in der exilisch-nachexilischen Zeit offenbar ein eigenständiges aber auch in eine feste Beziehung zur Tora gesetztes Gewicht. Wie sehen das die chronistischen Überlieferer im einzelnen?

Oben ist bereits auf die intertextuelle Konstruktion von Prophetenrede hingewiesen worden. Diese Feststellung läßt sich erweitern. Nicht nur lehnen sich chronistische Prophetenreden an (schriftliche!?) Überlieferungen der Jahwe-Glaubensgemeinschaft an, sie ergehen auch in einem charakteristischen, exilisch-nachexilischen (d.h. tora-artigen) Predigt- und Mahnstil. Bei aller Unterschiedlichkeit z.B. der dtr. und chronistischen Sprache sind beiden in der prophetischen Variante gemeinsam die eindringliche, direkte Anrede vorwiegend an das Volk (die Gemeinde), der Aufweis von möglichen alternativen Verhaltensweisen gegenüber Jahwe, die Mahnung zu Treue und Glauben, die Schilderung der bösen Folgen jedes Ungehorsams etc. Die drei oben vollständig zitierten, aus unterschiedlichen (fiktiven) Situationen stammenden Prophetenreden (II Chr 15,2-7; 20,15-17; 28,9-11) mögen noch einmal als Hauptbeispiele dienen.

Formal gesehen fällt auf, daß den chronistischen Prophetenreden überwiegend jegliche prophetische Rahmungen fehlen. Zwar kennen die Chronisten die dtr. »Boten«- und »Wortereignisformel«, sie wenden sie auch sparsam über ihre Vorlagen hinaus an.³² Die große Mehrzahl der prophetischen Reden ist aber überhaupt nicht »prophetisch« ein- oder ausgeleitet, sondern beginnt scheinbar abrupt oder mit einem erkennbar weisheitlichen, bzw. homiletisch – didaktischen Auftakt: II Chr 15,2

hier könnte sich eine zweifache Gestalt des Gotteswortes andeuten: »Tora« und »Worte«!

30 Jer 7,28; 25,8; 26,5.7.12f; 29,19; 44,26.29 u.ö. Die (jüngere) prophetische »Eröffnungsformel«: »Das Wort Jahwes kam/geschah zu ...« besonders im Jeremia und Hesekielbuch belegt ebenfalls den hohen Rang des geistbegabten Ausspruchs neben der Tora. In Jer 36 geht es exemplarisch um die Verschriftlichung der Prophetenworte, die damit fast auf einer Stufe mit der Tora gesehen werden.

31 Zum erstgenannten Terminus vgl. Anm. 17; zum zweiten II Chr 9,29 (hapax): Dort scheinen drei verschiedene Arten von Prophetenschriften unter je einem Autorennamen (Natan; Ahia; Jä'do) genannt zu sein; vgl. die auffällig häufigen Hinweise auf sonst unbekannte Prophetenwerke: I Chr 29,29; II Chr 12,15; 13,22; 26,22; 32,32; 33,19.

32 In I Chr 17,4.7; 21,10; II Chr 11,4; 34,23f liegt die Botenformel der dtr. Quellen »so spricht Jahwe« vor; an wenigen Stellen benutzt Chr sie anscheinend aus eigenem Antrieb (z.B. II Chr 12,5; 20,15; 21,12). Einmal ist der Jahwe-name durch יהוה ersetzt (II Chr 24,20) und einmal verwendet Chr die Wortereignisformel »es kam das Wort Jahwes zu ...« (II Chr 12,7; vgl. I Chr 22,8).

(Aufmerksamkeitsruf; Gruß); 16,7 (Begründung für Unheilsansage); 20,15 (Aufmerksamkeitsruf; danach: Botenformel); 20,37 (Begründung für Unheilsansage); 25,7 (Anrede des Königs); 25,15 (rhetorische Frage); 28,9 (Aufmerksamkeitsruf). Was bedeutet der Verzicht auf eine »klassische« Rahmung von Prophetenreden, die doch im Kontext recht wichtig sind und auf jeden Fall direkte Kommunikation Jahwes enthalten? Warum ist die »Botensituation« nicht gebührend markiert? Eine Erklärung könnte sein: Das Prophetische sollte weder formal noch inhaltlich, noch qualitativ von den Tora – Vorschriften Jahwes abgesetzt werden. Oder: Die Tora, die ja Mitteilung des Gotteswillens durch Mose, den Gottesmann, war, unterschied sich höchstens situativ von der aktuellen Prophetenrede. Qualitativ waren Mose-Tora und aktuelle Prophetenrede einander gleich: Sie waren autoritatives Jahwe-Wort. Dieser Einschätzung kommen weitere form- und gattungsgeschichtliche Merkmale der chronistischen Prophetenrede entgegen. Die relevanten »Prophetien« an Schnittpunkten der chronistischen Darstellung tendieren in die Richtung lehrhafter und normierender Vorträge, wie sie im Grunde auch in dtr. Schichten vorhanden sind. Das Buch Deuteronomium ist schließlich eine einzige Ansprache Moses, des Mannes Gottes; die »Prosapredigten« Jeremias fallen in die gleiche Kategorie. Und die Bezeichnung »Mann Gottes« verrät ein exilisch-prophetisches Verständnis dieser Praxis. So liefert die verheißende, aber auch warnende Rede Asarjas (II Chr 15,2-7) die theologisch-geschichtliche Grundlage für die Beurteilung Asas, die dann durch das Gerichtsurteil Hananis (II Chr 16,7-10) verdeutlicht wird. Die gültige Lehre hat den Rang einer Tora-Regel: »Jahwe ist bei euch, solange ihr bei ihm bleibt« (II Chr 15,2b α). Der schon erwähnte intertextuelle Kompositcharakter der Passage stützt den hohen Wert der Prophetenrede. Hananis Strafansage und sein Leiden um Jahwes willen (II Chr 16,7-10) runden die Geschichte Asas ab; es ist eine Geschichte der guten und schlechten Beziehung zum Wort Jahwes, das in beiderlei Gestalt, als Tora und aktuelle, geistgewirkte Prophetenmitteilung, wirksam wird. Der Brief des Elia an Joram (II Chr 21,12-15) und die Strafworte Eliesers an Josaphat (II Chr 20,37) haben eine ähnliche Funktion. – Die Rede Odeds an die siegreichen Truppen Pekachs (II Chr 28,9-11) ist ein Musterbeispiel für den direkten Eingriff Jahwes in das Geschehen, mittels einer argumentierenden, um das Problem der Schuld kreisenden Prophetenbotschaft. Eine theologische Analyse der Situation (im Lichte der Tora, das versteht sich von selbst!) ergibt: Pekachs Truppen haben den Strafauftrag gegen Juda übererfüllt (V. 9). Wollen sie jetzt ihr Sündenkonto weiter belasten, indem sie die Kriegsgefangenen in die Sklaverei treiben, gegen alle Verbote der Tora?³³ »Ist [das] nicht auch bei

33 Das Vokabular (כבש, »niedertreten«, »unterjochen«; »Sklaven; Sklavinnen«) legt Bezüge zu Lev 25,25-55 und Jer 34,8-16 nahe.

euch Schuld gegenüber Jahwe, eurem Gott?» (V. 10b).³⁴ Das mächtige, wirksame Gotteswort durch den Prophetenmund und auf der Grundlage der Tora führt zur Revision des Geschehens (V. 14f). Die theologische, schriftgemäße Argumentation der Sippenhäupter mit imperativer Anweisung (V. 13) gibt den entscheidenden Anstoß zu der Wende. Eine enge Parallele ist II Chr 25,7f, die Rede eines anonymen Gottesmannes an Amazja, einschließlich eines Verbotes. – Am wichtigsten für uns ist die Rede Jahasiels in II Chr 20,15-17, die ja – trotz oder gerade wegen der Kriegssituation – in einer Vollversammlung der Gemeinde stattfindet (V. 13f). Sie beginnt mit dem Aufmerksamkeitsruf (»Hört zu, ganz Juda und Bewohner Jerusalems ...« V. 15a). Er erinnert sowohl an weisheitliche Lehrrede (vgl. Prov 4,1; 7,24) wie an jesajanische Verkündigung (vgl. Jes 28,23; 34,1; 49,1; 51,1.4; aber auch Hos 5,1), besonders im Verein mit dem bekannten göttlichen Zuspruch »fürchtet euch nicht, verzagt nicht!« (II Chr 20,15b.17b). Die an zweiter Stelle folgende Botenformel (V. 15b) gehört vielleicht traditionell zur Gattung der prophetischen Kriegsansprache. Im übrigen aber dominiert der starke göttliche Zuspruch: »Nicht euer ist der Kampf, sondern Gottes« (V. 15b β): ein »kanonischer« Grundsatz, der von Ex 14 bis Jes 7 und darüberhinaus eine wichtige Rolle spielt. In unserem Kontext wird die entscheidende prophetische Mitteilung durch Josaphat, der sich vorher auf die Heilszusage hin mitsamt der Gemeinde anbetend niedergeworfen hatte (V. 18; liturgisches Responsorium V. 19!), aufgenommen und verstärkt: »Glaubt an Jahwe, euren Gott, und ihr werdet fest bleiben; glaubt an seine Propheten, und ihr werdet Erfolg haben!« (V. 20b β).³⁵ Das prophetische Wort bekommt also hier – neben dem nicht direkt genannten Tora-Wort – seine zentrale gottesdienstliche Bedeutung.

V Schluß

Die Tatsache, daß in den Chronikbüchern eine normale gottesdienstliche Lesung der Tora nicht erwähnt wird, muß zwar auffallen,³⁶ stellt aber kein ernsthaftes Hindernis dar, göttliches Propheten- und Buchwort zu parallelisieren. Das schriftliche fixierte Gotteswort scheint in den Chronikbüchern so allgegenwärtig, daß seine Rezitation anscheinend nicht erwähnt werden muß. Das Alltägliche geht in der chronistischen

34 Der MT Text ist schwierig, LXX liest anders. Japhet wörtlich: »Have you not sins of your own against the Lord your God?« (dieselbe, Chronicles, 854).

35 Dreimal erscheint das Verb יָצַח , hiphil und niphil in diesem Zusammenhang; vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; Dtn 1,32; II Reg 17,14; Jes 7,9; Jepsen, Alfred: ThWAT I, 313 – 348.

36 Die Darstellungen von Gottesdiensten betonen Liturgie (Gesang; Gebet; Segen; Ansprachen) und (Fest)Opfer: vgl. I Chr 16; II Chr 6f, 29f, 35,1-19. Auch die chr Bundesschlüsse (vgl. II Chr 13,5; 15,8-15; 23,16-21; 29,10; 34,29-33 [nur hier: Lesung »aus dem Buch des Bundes«, V. 30.31 = II Reg 23,30]) verzeichnen keine Lesungen, wie doch in Dtn 29-30; 31,9-13 oder Jos 24,26 vorausgesetzt.

Darstellung ohnehin unter in dem fortschreitenden Geschichtsprozeß, der allerdings seinen Hauptakzent in der Etablierung dauerhafter Institutionen erhält. So kommt es, daß trotz vielfältiger Hinweise auf die Tora des Mose deren Konturen undeutlich bleiben. Doch lassen sich Vermutungen anstellen:

Eine oder mehrere Sammlung(en) von »Büchern« mit Traditionsstoffen (Erzählungen; Normsammlungen; Gebeten; Hymnen; Prophetenworten; Spruchmaterial usw.) ist / sind in jedem Fall für die jüdische Gemeinde anzunehmen. Die Verschriftlichung von Traditionen zur Identitätssicherung lag in der Luft, zumal vermutlich damals auch der persische Zarathustraglaube Züge von Buchreligion annahm.³⁷ Nur dürfen wir uns die kanonische Fixierung solcher heiliger Schriften nicht zu eng oder schematisch vorstellen. In der frühen Geschichte der *canones* hat es durchaus verschiedene Stadien und Grade von redaktioneller und theologischer Abgeschlossenheit und lokalen Sonderentwicklungen (Schreiberschulen!) gegeben.³⁸ Die in den Chr vorausgesetzte Situation zeichnet sich nun dadurch aus, daß prophetische Stimmen neben dem regulären Gebot Jahwes »durch Moses« massiv zu Gehör kommen konnten. Setzen wir den Fall, daß die chr Prophetenauftritte der Geschichte in der gelebten Form auch im 4. Jhdt. v. Chr. geschehen konnten: Dann sind sie, wie beschrieben, vorwiegend im Rahmen persönlicher Begegnung zwischen Prophet und Leitungsfigur (früher: Monarch) oder mitten in der Gemeindeversammlung zu denken. Die Verbindung mit Liturgen, levitischen Sängern, Amts-personen scheint dabei für die Chronisten nicht ausschlaggebend gewesen zu sein. Eher war ihnen die gattungsmäßige und substantielle Nähe der Prophetenrede zur Tora des Mose wichtig. Eine lebendige Prophetie hätte sich in der Perserzeit im Rahmen von Tora-Ordnung, Gemeindestruktur, gottesdienstlicher Versammlung in den homilie-artigen Reden geäußert.

Nehmen wir die andere Möglichkeit ernst: Die Prophetenrede lag auch den Chronisten schon in schriftlichen Sammlungen von Propheten-erzählungen und Prophetensprüchen vor. Dann wäre in der über die dtr. Schichten hinausgehende Geltung der Prophetenrede als Gotteswort ein Zeichen für einen vorhandenen, entstehenden, schon gottesdienstlich benutzten Prophetenkanon gesetzt. Entsprechend der Vielfalt der Gebots-sammlungen des Mose könnten selbstverständlich unterschiedliche Sammlungen prophetischer Texte in gottesdienstlichem (Lese-) Gebrauch gewesen sein. Die erstaunlich häufigen Nennungen von Prophetenschriften, auf die die Chronisten stereotyp als Quellen verweisen,³⁹

37 Die Datierung ist jedoch unsicher, vgl. Stausberg, Michael: Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 1, Stuttgart, 2002, 22 – 27; 69 – 101.

38 Vgl. Davies, Philip R.: Scribes and Schooles. The Canonization of Hebrew Scriptures, Louisville, 1998; Sanders, James A.: Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia, 1984; derselbe, From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm, Philadelphia, 1987.

39 Vgl. oben Anm. 31.

Prophetie in den Chronikbüchern

367

könnte diese Vermutung stützen. Wir hätten dann in der chronistischen Wertschätzung prophetischer Rede einen indirekten Hinweis auf die Anfänge der verschrifteten Prophetentraditionen vor uns, der in der dtr. Literatur noch vollkommen fehlt.

Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie

In: "Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. Hg. von Ilona Riedel-Spangenberg u.a. Paderborn u.a.: Schöningh 2006, 271-280

Erhard S. Gerstenberger

Hulda unter den Schriftgelehrten?

Tora als Mitte von Prophetie

1. Ämter – und ihre Etiketten

Die vielen gelehrten Untersuchungen zu altisraelitischen Ämtern und Amtsfunktionen haben manche Eigenheiten der geschichtlich sich wandelnden Sozialstrukturen erhellt, aber über manche Einzelheiten noch längst keine endgültige Klarheit gebracht. Das gilt besonders für die exilisch-nachexilische Gemeinde, die sich im hebräischen Schrifttum selten selbst thematisiert. Vielmehr sind auch die Schriften dieser formativen Periode besonders des Zweiten Tempels in der Regel auf die – nach Meinung der Zeitgenossen – konstitutive Vergangenheit, sei es der Erzeltern, des Mose oder der davidischen Könige, fokussiert. Dabei fließen aber ganz unvermeidlich Inhalte und Strukturen, die den Schreibenden aus ihrer eigenen Umgebung geläufig sind, in die Darstellung mit ein. So kommt es zu dem bisher nicht ausreichend berücksichtigten Phänomen, dass Figuren der Vergangenheit in alttestamentlichen Schriften zwar oft mit ihren historischen Ämtertiteln bezeichnet werden, ihre Funktionen aber nach dem Muster analoger zeitgenössischer Akteure ausführen.

Ein Beispiel bieten die Könige im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk. Wer unbefangen das sogenannte „Königsgesetz“ Dtn 17,14-20 liest, muss zu der Erkenntnis kommen: Hier wird das altorientalisch / israelitische Königsbild karikiert. Die verhandelte Figur trägt zwar das Monarchenetikett, soll aber auf die Insignien ihrer Regierungsmacht – Armee, Harem, Staatsschatz – verzichten und stattdessen auf ihrem Thron lebenslang Tora lesen und meditieren (V. 18f.). Offensichtlich geht es nicht um ein geschichtlich reales Königsbild, sondern um die Erstellung eines Tora-orientierten, anachronistischen Ideals, das bei der theologischen Aburteilung der geschichtlichen Könige als Schnittmuster dienen kann. Die Auffüllung dieses Leitbildes hält sich an die Vorgaben, wie sie etwa in Psalm 119 für den Tora-Frommen gegeben sind.

Das Königsprofil erscheint, wie schon oft bemerkt wurde, auch sonst im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk mit allerlei späten Charakteristiken gefüllt.¹ Salomo agiert in 1 Kön 8 durchweg als Priester und

¹ Die Kommentare erwähnen in der Regel die dtr Perspektive des Berichterstatters, aber nicht die Tatsache, dass er das Amtsverhalten des Königs mit den Parametern exilisch-nachexilischer Funktionsträger konstruiert, vgl. Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige*.

Gemeindeleiter, Vorbeter und Prediger. Dass er Segen und Lobpreis spricht (1 Kön 8,14f.55), der Gemeinde Bericht abstattet (V. 15-21) und sie ermahnt (V. 56-61), das große Fürbittengebet formuliert (V. 23-53), schließlich die Opfer vollziehen lässt (V. 62-64), gehört beim besten Willen und in keiner möglichen religionsgeschichtlichen Konstellation zu den Amtspflichten eines Königs oder eines Königsleins, sondern ist schlicht eine Summierung von Aufgaben, wie sie in der nachexilischen Gemeinde für eine oder mehrere leitende(n) Person(en) angefallen sein mögen. Und weil im dtr Geschichtswerk (besonders im Dtn) Reden und Gebete eine große Rolle spielen und recht stereotyp formuliert sind, wird man auch vermuten dürfen, dass diese rhetorische Gleichförmigkeit in einer Beziehung steht zu den tatsächlich in seiner Entstehungszeit gebrauchten liturgischen Redeformen. – Die den Königen in den Mund gelegten Ansprachen häufen sich dann im chronistischen Werk. David, Salomo, Josaphat (2 Chr 20), Hiskia (2 Chr 29 – 32) und Josia (2 Chr 34 – 35) sind überwiegend mit der Einrichtung, Ausgestaltung und Reform des Tempelkultes beschäftigt; in dieser Rolle oberster Kultfunktionäre kommunizieren sie auch mit beteiligten Gruppen oder der ganzen Gemeinde (vgl. 2 Chr 30,6-9.18-20). Der Eindruck entsteht, dass der König je und dann ganz im Dienst an der Jahwe-Gemeinde aufgeht, deren Vorsteher er ist. Das ist schon in sich ein Anachronismus, denn die jahwistische Konfessionsgemeinschaft entstand erst nach dem Ende der judäischen Monarchie.²

Ein weiteres Beispiel von unterschiedlicher Ämteretikettierung und Ämterfüllung ist in den Vorstellungen von Prophetinnen und Propheten gegeben.³ Die späten Sammler und Überlieferer der prophetischen Traditionen platzierten die wichtigsten prophetischen Gestalten in die zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. und machten aus ihnen (analog zu Elia und Elisa, doch bei ihnen blieb eine andere Überlieferungsschicht teilweise erhalten) strikte Empfänger und Verkündiger des Jahwe-Wortes. Die anderen, „schamanistischen“ Charakteristika von „Mittlergestalten“ sind bei diesen klassischen Propheten nur noch in schwachen Spuren erhalten (vgl. Jes 38,21f.; evtl. in den prophetischen Zeichenhandlungen). 1 Sam 9,9 verrät das Bewusstsein eines Wandels: „Den Nabi von heute nannte man früher ‚Seher‘“. Die Jahweverkündigung von Nabi und Nebiah ist also ein dem vielfältigen Phänotyp von Mittlertum zwischen Gottheit und Menschheit aufgesetztes Berufsmodell. Die Frage ist, wann das geschah und welche inhaltlichen Vorstellungen mit dieser Systematisierung gegeben sind. An dieser Stelle lässt sich zunächst die Vermutung äußern, dass die Konzentration auf das Modell „Wortvermittlung“ erst nach dem Zusam-

1. Könige 1 – 16 (ATD 11/1), Göttingen ²1985, 95 – 103; Burke O. Long, 1 Kings (FOTL 9), Grand Rapids 1984, 103f.

² Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament, Stuttgart 2001, 166 – 216. Für eine Ansetzung der ausschließlichen Jahweverehrung in „ganz Israel“ und der Jahwe-Konfessionsgemeinschaft fehlen vor dem Exil die soziologischen Voraussetzungen.

³ Vgl. Joseph Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel, Stuttgart 1998.

⁴ Nach Robert R. Wilson, Prophecy and Society, Philadelphia 1980.

menbruch des Staates Juda eingesetzt hat, als man nämlich in der „Restgemeinde“ daran ging, auch die prophetischen Traditionen zu sammeln und zu „Schriften“ auszubauen. Das bedeutet: Wir haben eine erste Umetikettierung älterer prophetischer Erscheinungen vor uns. Eine zweite wird gleich zur Sprache kommen. Es ist jedenfalls anzuraten, bei der Suche nach vorexilischen Prophetengestalten sich nicht vom Aufkleber „Wortverkündiger“ blenden zu lassen.

2. Prophetinnen – kein Etikettenschwindel

Hulda (2 Kön 22,3-20 = 2 Chr 34,8-28) bekommt im Alten Testament mit vier weiteren Frauen den Titel „Nebiah“. Die anderen sind Debora (Ri 4,4), Mirjam (Ex 15,20), Jesajas Ehefrau (Jes 8,3) und Noadja (Neh 6,14). Eine Gruppe von Prophetinnen erwähnt Ez 13,17-23. Alle Nominierungen geben Fragen auf, nicht nur, weil die Texte aus patriarchalen Gesellschaften kommen, sondern auch wegen der spezifischen, nicht auf einen Nenner zu bringenden Umstände und Rollenbilder, die mit der Benennung „Prophetin“ verbunden sind. Dabei ist das erste Bedenken offenbar ein aus heutiger Sicht in die Texte hineingetragener Vorbehalt, denn an den fünf Stellen selbst ist nicht die leiseste Reserve gegen das weibliche Geschlecht im Zusammenhang mit dem Prophetenamt zu erkennen.

Hulda, Frau des Gardarobenverwalters Sallum, hat – und wer sonst konnte etwas Derartiges, nach David und Salomo, vorweisen? – eine richtige Wohnadresse in Jerusalem, im zweiten Stadtviertel (2 Kön 22,14). Der Erzähler setzt voraus, dass sie bei den Protagonisten des Stückes „Auffindung der Tora“ bekannt, und zwar als Orakel gebende Instanz (!) eine feste Größe ist. Der durch den Fund „des Tora-Buches“ und seinen Inhalt schockierte König Josia befiehlt in diesem brisanten Fall nur einfach die „Befragung Jahwes“. Schon gehen die Verantwortlichen zur „Prophetin Hulda“, als ob es keinerlei Alternative zu ihr gäbe (V. 14). Und das in einem dtr geprägten Textzusammenhang, der sonst nur von beamteten Männern wimmelt. Woher nimmt diese Frau nach Meinung der Überlieferer die Kompetenz und Autorität, in einer so lebenswichtigen Frage wie der Wiederentdeckung der Tora und an einem so entscheidenden Wendepunkt der altisraelitischen Geschichte ein göttlich sanktioniertes Expertengutachten abzugeben? Die Kommentatoren stehen einigermaßen ratlos vor der ungewöhnlichen Konstellation.⁵ Hulda taucht außer an den genannten Stellen im hebräischen Kanon nicht wieder auf.

⁵ Vgl. Kyung Sok Lee, Die Königsbücher, in: L. Schottroff / M.-Th. Wacker (Hrsg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh²1999, 143f.; Claudia V. Camp, WBC, London / Louisville 1992, 96 – 109; Marie-Theres Wacker, Hulda – eine Prophetin vor dem Ende, in: E.-R. Schmidt (Hrsg.), Feministisch gelesen, Bd. 1, Stuttgart 1988, 91 – 99. Auch die letztere mutmaßt zunächst nur über die Alternative, ob Hulda „Tempelprophetin“ oder „freie Prophe-

Geht man den aufgeworfenen Fragen, wie überwiegend üblich, auf der Schiene des klassisch konzipierten Prophetenamtes nach, ergibt sich kaum eine brauchbare Erklärung für die Ausnahmestellung der Hulda, wohnhaft im zweiten Bezirk der Neustadt Jerusalems. Zwar legt der dtr Text selbst diesen Suchweg nahe. Er gibt ihr ja die Amtsbezeichnung „Prophetin“. Er lässt sie in zwei Orakeln die verhängnisvolle Geschichte Judas bis zum bitteren Ende voraussagen: 2 Kön 22,15-17, durch zwei prophetische Botenspruchformeln literarisch gebührend legitimiert, kündigt kompromisslos das Unheil an, das der judäischen Geschichte („diesem Ort“ = Jerusalem) das Ende bringt. Und 2 Kön 22,18-20 nimmt den König persönlich gnädig aus der Katastrophe heraus, weil er Reue gezeigt und sein Bestes getan habe, den Bund mit Jahwe wiederherzustellen. Josia wird vor der Endabrechnung sterben und friedlich begraben werden. Die ganze Szene ist schließlich als „Befragung“ Jahwes konzipiert, ein Motiv, das normalerweise mit priesterlicher oder prophetischer Praxis assoziiert wird. Die anderen Stellen, in denen eine Nebiah vorkommt, tragen zu unserer Fragestellung kaum etwas aus. Jesajas Frau erhält offensichtlich die Berufsbezeichnung ihres Mannes; Mirjam und Debora haben etwas mit Kriegshandlungen zu tun, in die zu Stammeszeiten Ekstatiker verwickelt waren. Die Prophetinnen in Ez 13 schließlich werden als schamanistische Beschwörerinnen gezeichnet. Keine dieser Rollenzuweisungen trifft auf Hulda zu. Lediglich Noadja betätigt sich anscheinend wie sie als reine Wortverkünderin. Mit anderen, Nehemia anfeindenden „Propheten“ versucht sie, den Gouverneur der Perser durch düstere Gottesorakel einzuschüchtern (Neh 6,14). Immerhin würde eine gewisse Parallelität der Rollen von Hulda und Noadja die beiden literarischen Gestalten zeitlich und ideologisch aneinander rücken. Und es sieht so aus, als ob der Titel „Prophetin“ diesen beiden Funktionsträgerinnen zu Recht angeheftet wird. Ihre Aktivitäten sehen im Kontext so natürlich passend aus, dass sie nicht erfunden sein können. Das gilt, mutatis mutandis, auch für die anderen Frauengestalten, die als Prophetinnen firmieren.

Doch zur Aufklärung von Huldas fiktivem Verhalten reicht das herkömmliche Prophetenschild nicht. Was hat diese Frau mit der Tora zu tun? Wie kommt es, dass sie nach der dtr Darstellung genau über den Inhalt des ominösen „Buches“ (2 Kön 22,16; in V. 8 „Torabuch“; 2 Kön 23,2 „Bundesbuch“; 2 Chr 34,14 „Buch der Tora Jahwes durch Mose [gegeben]“) Bescheid weiß und darüber urteilen kann? Diese Beurteilung ist bezeichnenderweise den Männern um König Josia, ja selbst dem Priester Hilkia oder dem Schreiber Saphan nicht gestattet. Sie alle wenden sich an die einzig sachlich qualifizierte, das ist „Hulda, die Nebiah“. Anscheinend nicht, weil sie die Befragungstechniken für den Verkehr mit Jahwe beherrscht. Von einem mantischen Ritual, das sie auf Bestellung durchführen könnte, ist nichts zu lesen. Stattdessen antwortet sie

tin“ gewesen sein könne (a.a.O. 93), bespricht dann aber die Meinung mancher Rabbinen, Hulda habe Tora studiert und sei eine Schriftgelehrte gewesen (a.a.O. 96; 98).

mit zwei Sprüchen – jeweils betont doppelt mit der „prophetischen“ Botenformel abgesichert: „So spricht Jahwe“ 2 Kön 22,15f.18.19 – direkt und autoritativ was sie (aufgrund ihrer Schrift- bzw. Traditionskenntnis?) zu sagen hat. Offenbarungs- und Wortereignisformeln fehlen bezeichnenderweise in den Hulda-Texten.

3. Tora – Herzstück von Prophetie

Gebildet von den freien, rhetorisch prägnanten Auftritten des Amos, Hosea und Jesaja (Jeremia sieht in seinen erzählerischen Kontexten schon anders aus) und von vielen konzentrierten, poetischen Droh- und Mahnsprüchen sonst, hat sich die Vorstellung herausgebildet, die klassischen Propheten seien spontane Verkünder des Jahwe-Willens. Nur die augenblickliche Eingebung des Gotteswortes in Vision, Traum oder Geist-Inspiration sei die Basis ihres Handelns gewesen. Mündlich oder schriftlich tradiertes, abgestandenes und auf die Erhaltung von Institutionen angelegtes Gotteswort dagegen gehöre in eine ganze andere Welt kultisch oder gesetzlich geregelten Lebens. Prophetie habe von Hause aus und ihrem Wesen nach rein gar nichts mit Tora zu tun. Mindestens für die protestantische biblische Theologie ist die Spaltung in spontane Verkündigung und institutionalisierte Traditionspflege (protestantisches vs. katholisches Prinzip!) absolut grundlegend.

Ein etwas vorurteilsfreieres Studium der alttestamentlichen Texte kann die Schwächen dieses Kontrastmodells aufzeigen. Als jüdische Theologinnen und Theologen nach dem Zusammenbruch des eigenen Staates daran gingen, eine neue Bekenntnisgemeinschaft aufzubauen, sammelten und formulierten sie nicht nur die kultischen und lehrhaften Traditionen, sondern auch die „prophetischen“ Hinterlassenschaften und brachten alles in eine schriftliche Form. Eine grundsätzliche Verschiedenheit der Überlieferungsströme ist für die Anfänge nicht zu erweisen. Die spätere, kanonische Scheidung in Sinai- / Tora-bezogene und nachkommende prophetische Texte (= Interpretationen von Tora) dürfte sich erst allmählich herausgebildet haben. Die ursprüngliche Ganzheit der Tradition drückt sich auch jetzt noch darin aus, dass die Propheten für die verantwortlichen Sammler und Redaktoren völlig auf Sinai / Tora bezogen sind. Und das ist der entscheidende Punkt.

Mose ist für die Deuteronomisten der Mittler zwischen Jahwe und Israel schlechthin. Und er ist in dieser Funktion des Toragebers gleichzeitig und ununterscheidbar das Urbild des Propheten: „Einen Propheten wie mich wird dir Jahwe, dein Gott, [je und je] erstehen lassen aus der Mitte deiner Brüder – auf den sollt ihr hören!“ (Dtn 18,15; vgl. V. 18). Der Kontext V. 19-22 zeigt, wie stark die Diskussion um wahre und falsche Prophetie in der Spätzeit verwurzelt ist. Erst in der Entstehungszeit der Heiligen Schriften wird die Unterscheidung von echtem und unechtem Gotteswort zu einem Generalproblem.

Mose ist in der Debatte über Jahwes Jahrhunderte währendes Eingreifen in die Geschichte Israels zum Inbegriff des Vermittlers von Gottesworten, eben des „Nabi“, geworden. Die Schaffung des Sammel- und Standardbegriffes „Nabi“ für alle seit alters an das Gottesvolk gesandten Boten Jahwes fällt vermutlich in die exilisch-nachexilische Epoche. Der Nabi ist, trotz Am 7,14 (oder gerade wegen der Weigerung: „Ich bin doch kein Nabi, auch kein Nabi-Schüler“!?) von vornherein auf Mose und die Tora bezogen. Den Überlieferern ist an dieser Stelle nicht die Schriftlichkeit des Gotteswortes wichtig, sondern die wirkliche Beauftragung des Gottessprechers. „Es stand hinfort kein Prophet auf wie Mose, mit dem Jahwe von Angesicht zu Angesicht verkehrt hätte.“ (Dtn 34,10). Mose, der Geber und Bewahrer von Tora, ist der verbindliche Maßstab für lebendige, direkte, echte – „prophetische“ – Kommunikation mit Jahwe und Verkündigung an das Volk Jahwes. Als solcher steht seine Figur – in der Sicht der exilisch-nachexilischen Theologinnen und Theologen – als Urbild des „Propheten“ am Anfang der Geschichte des Prophetentums in Israel und Juda.

Nach Willen und Erkenntnis dieser späten Überlieferer müssen sich also nachfolgende Propheten an Mose messen lassen. Bei keiner anderen Prophetengestalt haben die entscheidenden Sammler, Redaktoren und Fortschreiber des Traditionsgutes diese Regel so sorgfältig beachtet wie bei Jeremia. J. Blenkinsopp hat u.a. auf diesen Sachverhalt hingewiesen.⁶ Der Völkerprophet hält echt deuteronomistische, Tora-orientierte Predigten (vgl. Jer 7; 10; 11; 18 usw.), und seine literarische Gestalt weist auch sonst noch eine Reihe von Anklängen an das große Vorbild auf, z.B. den Berufungsbericht mit anfänglicher Auftragsverweigerung (Ex 4,10-17; Jer 1,4-10). Aber auch bei Ezechiel finden sich Hinweise auf das schon vorhandene Wort Jahwes, sogar in Form einer Buchrolle ist es bereits da (Ez 3,1-3). Einen zusammenfassenden Blick auf die „früheren Propheten“, im Sinn und in der Diktion der dtr Schreiber, wirft Sach 7,7-14. Die namenlose Reihe der Wortverkündiger kannte nur eine, in Bundesbuch und Deuteronomium zentrale Thematik: „Pflügt wahrhaftiges Recht und übt Güte und Barmherzigkeit gegeneinander! Bedrückt nicht Witwen und Waisen, Fremdlinge und Arme, und sinnt nicht auf Arges widereinander in eurem Herzen.“ (V. 10).

Mündliche und schriftliche Form des Gotteswortes scheinen dabei in der Darstellung der späten Überlieferer weder für die Mose- noch für die Prophetengeschichte ein Problem darzustellen. Das geltende Kriterium ist an den zitierten und anderen ähnlichen Stellen nicht das kanonische: „Es steht geschrieben“ (so im NT) oder das prä-kanonische „Dem [Gebotenen = Aufgezeichneten?] nichts wegnehmen und ihm nichts hinzutun“ (vgl. Dtn 4,2; 13,1). Bei den prophetischen Figuren geht es vielmehr nur um die Authentizität der Verkündigung. Sie muss von Jahwe selbst und darf nicht aus anderer Quelle,

⁶ Joseph Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998, 135 – 153.

wie etwa dem eigenen Wunschdenken, stammen. Prophetinnen und Propheten sind noch nicht eigentlich Ausleger einer früher ergangenen Tora, sondern selbst produktive Verkündiger und Verkündigerinnen, auch wenn sie im Stil der Tora reden. Oder, man darf sagen: Weil sie das sind, können und müssen sie im Stil der Tora sprechen. Nach der Sicht der späten Überlieferer sind Nabîs und Nebîahs voll autorisierte, lebenslang berufene (vgl. Jer 1; 25; 45), kontinuierlich wirkende, die Moseverkündigung weiterführende Personen, nicht aber ad hoc, vielleicht einmalig, in jedem Fall spontan geschickte Boten, die eine außerordentliche Intervention bewerkstelligen. In diesem nachexilischen Prophetenbild sind Torapfleger und prophetischer Wortverkündiger zu einem Amt verschmolzen, besser: Sie waren nie getrennt. Die Tora ist nicht abgeschlossen, sie ist noch im Fluss, sie wird ständig „prophetisch“ erweitert.

Wenn das eine zutreffende Einschätzung des oder eines exilisch-nachexilischen Prophetenbildes ist, dann stoßen wir damit auf eine zweite Falschetikettierung des Prophetischen. Nur liegt der Fehler dieses Mal nicht bei den antiken Autorinnen und Autoren, sondern bei uns selbst. Wir sind es, die in zweihundert Jahren intensiver Prophetenforschung das Image von einsam handelnden Glaubensheroen aufgebaut haben, welche nur sich selbst und Gott verantwortlich mit ihrem ehernen Wort ganzen Völkern die Stirn boten und – ihren Zeiten weit voraus – das neuzeitliche, hohe Ethos der individuellen Verantwortung und des freien Geistes unverständigen Mitmenschen nahe bringen sollten.⁷ Bei genauerem und selbstkritischem Hinsehen würde sich dieses Modell als eine Rückprojektion neuzeitlicher Ideale vom (Über)Menschen in die alttestamentlichen Texte entpuppen. In Wahrheit aber wäre der alttestamentlich in der Spätzeit synthetisierte Prophetentyp dann eher ein Leitbild für das beginnende Schriftgelehrtentum gewesen.

4. Hulda – angehende Schriftgelehrte

Nun können wir zu der Frau zurückkehren, die an einem Wendepunkt altisraelitischer Geschichte aus gegebenem Anlass um ihren von Amts wegen zu erbringenden Kommentar gebeten wurde. Wir setzen dabei versuchsweise das exilisch-nachexilische, eben skizzierte Verständnis von Prophetie voraus. Danach wäre Hulda nach dem Verständnis der Überlieferer echte „Prophetin“, mit allseits bekanntem Wohnsitz in der Jerusalemer Neustadt gewesen. Das bedeutet: Sie war beruflich mit Tora beschäftigt, sie hatte sich also im Umgang mit der Jahwe-Tradition, sei es mit schriftlich fixierter oder mündlich

⁷ Diese (protestantische) Ausbildung eines Prophetenideals kommt in Bernhard Duhm zu ihrem Höhepunkt: *Israels Propheten*, Tübingen, ²1922. Solche traditionellen Vorstellungen sind in unserer Zeit gründlich überholt, vgl. Ferdinand E. Deist, *The Prophets: Are We Heading for a Paradigm-Switch?* In: *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser) (BZAW 185), Berlin 1989, 1 – 18.

überlieferter, theologische Kompetenz erworben und galt dem reformeifrigen König Josia oder seinen Höflingen als vertrauenswürdig, bzw. als die überragend geeignete Fachfrau, den Torafund zu deuten. Von (meist mantischen) Gottesbefragungen hören wir recht viel in den hebräischen Schriften: Im hiesigen Kontext kann die Wendung schon so formelhaft erstarrt sein, dass sie nur noch meint: „Eine theologische Beurteilung erbitten“. Was wirklich zur Debatte steht, ist die Meinung einer intimen Gotteskennerin, welche die bisherige Toraüberlieferung beherrscht und neue Tora erlangen und vermitteln kann.

Erzählungen über Konsultationen von Propheten kommen in den Sinn: 1 Kön 22,5-28: Micha ben Jimla, der einzige wahre Jahweverkündiger; Jer 37 u.ö: Jeremia berät König Zedekia; Jer 36: Jojakim bekommt ungebetene Belehrung von Jeremia – durch eine Schriftrolle! Und in Lev 24,10-22 teilt Jahwe Mose auf Anfrage mit, wie der Fall einer Gotteslästerung behandelt werden soll (vgl. Num 15,32-36). In den jüngeren Texten (also abgesehen von 1 Kön 22) wird aktuelle Tora erteilt, ein Vorgang, der die Offenheit jener formativen Periode widerspiegelt, in der die kanonische Überlieferung ihren Anfang nahm. Die Micha ben Jimla Perikope schließt sich in Form und Inhalt noch eng an die mantische Gottesbefragung mit ihren lakonischen Ja oder Nein Antworten an (1 Kön 22,14-17; vgl. 1 Sam 23,6-12). Die prophetischen Auskünfte im Erzählteil des Jeremiabuches sind weit von mantischen Techniken entfernt; sie haben Tora-Charakter, weil sie über den konkreten Anlass hinaus bedeutsam sein wollen (vgl. Jer 37,6-10.17; 38,17f.21-23; auch das an alle Judäer gerichtete Wort 44,1-14 usw.). Die eigentliche Adressatin der Jeremia-Reden ist die Gemeinde der exilisch-nachexilischen Periode, es sind nicht die historischen Könige Judas. Ganz offensichtlich ist das auch in Jer 36. Der Prophet und sein Schreiber (!) Baruch verfassen – für die Nachwelt! – verbindliche Tora, mit der Maßgabe, dass selbst ein verblendeter Tyrann dieses Wort nicht mehr auslöschen kann. Ähnliches geschieht in Lev 24,10-22, zur Mosezeit: Die Sinai-Offenbarung ist nicht vollständig. Für viele Situationen gibt es keinen erklärten Gottesbescheid. Also wendet man sich in ungeklärten Situationen über ausgewiesene Jahwe-Mittler an Gott, und bekommt die nötige Tora, sogar im Überfluss: Der Fall von Gotteslästerung wird entschieden (Lev 24,13-16), und einige Tatbestände von Totschlag und Körperverletzung werden obendrein geklärt, einschließlich der Talionsregel (V. 17-22).⁸ Wir haben es also mit diversen Beispielen von Tora-Entstehung bzw Tora-Weiterbildung zu tun. Eine geeignete, prophetische Mittelsperson ist nach Ansicht der zeitgenössischen Fachleute für Tora-Überlieferungen notwendig, damit Jahwes Wort in einer sachgemäßen Form an die Gemeinde kommt.

⁸ Wahrscheinlich ist dieser Passus redaktionell eingefügt, vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Das Dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6)*, Göttingen 1993, 329 – 337. doch betrachten die Überlieferer die Szene als einen exemplarischen Vorgang von Toragebung.

Um die kompetente Mittlerin Hulda geht es nun. Wer an der „Fortschreibung“ von Tora unmittelbar beteiligt ist – so vermutlich die damaligen Experten – braucht nicht mehr Ephod und Orakelsteine zu bedienen, aber er oder sie wird den Kontakt mit Jahwe pflegen, wie auch Mose das getan hat. Vor allem aber gehört zum Amt der Tora-Geberin eine zuverlässige Kenntnis des schon vorhandenen Überlieferungsgutes. Lev 24,12 und Num 15,34 halten klar fest, dass es in den vorhandenen, bekannten Ordnungen der Gemeinde Lücken gibt. Die Unheilsankündigungen etwa Jeremias und Huldas an die nach Orientierung suchenden Judäer sollen ebenfalls Unklarheiten in der Tora ausfüllen. Bei Hulda handelt es sich um den speziellen Fall, dass über eine schon vorliegende, schriftliche Form der Weisung Jahwes befunden werden muss. Eine Tora über die Tora ist gefragt. Die Überlieferer stehen vor der schweren Frage: Hat die bis dahin bekannte Version der Willenskundgabe Jahwes für Israel / Juda, offenbar in Gestalt ihrer dominanten Fluchkapitel wie in Lev 26; Dtn 28, das letzte Wort für die prekäre Situation des Staates Juda oder kann das Unheil durch neues Jahwewort aufgehalten werden? Hulda ist in der Erzählung souverän Herrin der Lage. Sie gibt eine zweiteilige Antwort: Die unheilvolle Tora-Ankündigung für Juda bleibt ungeschmälert bestehen (2 Kön 22,15-17). Im Licht der tatsächlichen Ereignisse von 597 und 587 v.Chr. ist es kein Wunder, dass Exiltheologinnen und -theologen den Lauf der Geschichte nicht mehr ungeschehen machen konnten. Sie lassen Hulda aus ihrer Kenntnis von Tora heraus autoritativ die vorhandenen Willensentscheidungen Jahwes bestätigen. Dass sie aber nach Ansicht der Überlieferer auch Vollmacht hat, eventuelle Änderungen von Jahwes Willen mitzuteilen und damit Tora fortzuschreiben, zeigt sich im zweiten, umfangreicheren Spruch an Josia (V. 18-20). In Anerkennung seiner Bemühungen um richtige, ausschließliche Jahweverehrung bleibt der König von den schändlichsten Auswirkungen der Katastrophe verschont. Hulda schafft kraft ihres hohen Amtes als Gottesmittlerin (oder angehende Schriftgelehrte) neue Tora. Sie ist in den Texten eine voll anerkannte Nebiah, sogar mit öffentlich bekanntem Wohnsitz⁹ in der Stadt Jahwes, und hat das selbstverständliche Recht, in die noch offenen Überlieferungsprozesse einzugreifen.

Die modernen Vorbehalte gegen Frauen in Führungspositionen, die man in der alttestamentlichen Exegese fleißig auf die antiken Texte zurückprojiziert hat, lösen sich in Nichts auf. Für die exilisch-nachexilischen Judäer bestand an dieser Stelle kein sexistisches Vorurteil. Frauen konnten gewisse politische und militärische Ämter übernehmen (Debora, Ri 4f), und sie konnten als „Prophetinnen“ = Wortvermittlerinnen bei der Gestaltung und Bewahrung von Tora mitwirken, sofern sie eben von Jahwe autorisierte und durch richtige Verkündigung ausgewiesene Amtspersonen waren. Welche Ausbildung den

⁹ Einige Rabbinen haben offenbar aus der Adressenangabe gefolgert, dass Hulda in Jerusalem eine Toraschule betrieben habe, vgl. M.T. Wacker, Hulda (s. Anm. 5) 96.

Torapflegern und Torapflegerinnen abverlangt wurde, wissen wir nicht. Lese- und Schreibkünste sind noch keine Pflicht, wie Jeremia und Baruch zeigen. Aber die Kenntnis der schon vorhandenen Tradition und der Nachweis von Jahwe-Kontakten gehörten sicher zu den unverzichtbaren Qualitäten einer Nebiah¹⁰ oder eines Nabi. Die neuen Strukturen¹¹ der exilisch-nachexilischen Gemeinde gestatteten offenbar problemlos die Beteiligung von Frauen an der Traditionspflege und damit an der Gemeindeleitung. Nur für eine Partizipation am Priesteramt gibt es keinerlei Anzeichen.

¹⁰ Die Jubilarin, Helen Schüngel-Straumann, hat sich durch ihr Lebenswerk als hervorragend qualifizierte, moderne Nebiah ausgewiesen; sie sei mit diesem kleinen Beitrag begrüßt, ihr sei herzlich für lange, gute, kollegiale Zusammenarbeit gedankt!

¹¹ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Israel in der Perserzeit (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart voraussichtlich Herbst 2005.

Psalmen- und Ritualforschung

Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten

In: *Anwalt des Menschen. Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik, zum Gedenken an Prof. Dr. Friedrich Hahn.* Hg. von Bernhard Jendorff, Gießen: Fachbereich Religionswissenschaften 1983, 83-104

PSALM 12: GOTT HILFT DEN UNTERDRÜCKTEN

(Zum Thema: Kultprophetie und soziale Gerechtigkeit in Israel)

von Erhard S. Gerstenberger

1.1 Die Psalmenforschung ist in den letzten Jahren neu in Fluß gekommen. Nicht, daß sich ein radikaler Bruch mit den bisherigen exegetischen Methoden und Zielsetzungen abzeichnete. Aber in den von verschiedenen theoretischen Ansatzpunkten ausgehenden Forschungsrichtungen lassen neue Akzentsetzungen recht interessante und bedeutungsvolle Ergebnisse erwarten. So wird die frühere literarkritische Interpretation der Psalmen heute durch die moderne Literatur und Dichtungswissenschaft, sowie durch die Linguistik allgemein angeregt und beflügelt¹. Die kultgeschichtliche Forschung kann sich gegenüber der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg auf ein ungemein vermehrtes religionsgeschichtliches Quellenmaterial stützen². Und die form- und gattungsgeschichtliche Analyse besinnt sich zunehmend auf die sozialgeschichtlichen Hintergründe und die rituellen Handlungszusammenhänge, in denen die Psalmen offensichtlich entstanden sind³.

1.2 Angesichts dieser intensivierten Aktivität in der Psalmenexegese ist es geboten, möglichst zahlreiche Detailuntersuchungen an Texten und Einzelproblemen durchzuführen. Nur so können exegetische Theorien und "Vorurteile" getestet und stichhaltige Arbeitsprinzipien entwickelt werden. Die folgende Untersuchung weiß sich der gattungs- und sozialgeschichtlichen Auslegung verpflichtet, wie sie sich m.E. folgerichtig aus der Arbeit H. Gunkels⁴ ergibt. Ich habe gerade den Ps 12 gewählt, weil er mit seinem deutlich markierten Erhörungsanspruch V.6 eine Sonderstellung unter den Klageliedern einnimmt und auch sonst durch allerlei Eigenheiten Aufschluß über seine liturgische Verwurzelung verspricht. Es geht in der Psalmenexegese ja vor allem darum, den Sitz im Leben der verschiedenen Gattungen möglichst genau zu bestimmen.

- 84 -

1.3 Nicht verschweigen möchte ich, daß ich wesentliche Impulse für meine Arbeit an den Psalmen während meiner sechsjährigen Lehrtätigkeit an der Kirchlichen Hochschule in Sao Leopoldo, Südbrasilien, empfangen habe. Die sozialpolitische Situation Lateinamerikas läßt sich aus der theologischen Forschung schlechterdings nicht ausklammern. Was in den christlichen Basismgemeinden des Kontinents an biblischen Glaubensinhalten gelebt, verkündet und gesungen wird, das muß notwendig auch die wissenschaftliche Exegese berühren. Und die theologische Reflexion über solcherlei selbstwachsende Saat des Reiches Gottes, wie sie vor allem in der sogenannten "Befreiungstheologie" geschieht, bringt vollends dazu, die eigenen hermeneutischen Ansätze gründlich zu überprüfen und eine auf die heutige Realität bezogene Exegese zu versuchen. Das Ergebnis für die Psalmenforschung kann eigentlich nur dies sein: Eine entschlossene Abwendung von jener abstrakten Spiritualität des Gebets "im stillen Kämmerlein" und die Hinwendung zu der im Psalter des AT sichtbaren integralen Öffnung des Menschen und der Gesellschaft zu Gott⁵.

2 Wir wenden uns sogleich dem Psalmentext zu, versuchen seine Formsprache zu verstehen und im Blick auf die ursprüngliche Lebenssituation zu deuten.

2.1 Das Heilswort V.6 ist - so praktisch alle Kommentatoren - die Mitte des Psalms. Eine vorläufige, möglichst wörtliche Arbeitsübersetzung kann lauten:

Wegen des Elends der Unterdrückten, des Stöhnens der Armen,
stehe ich jetzt auf, spricht Jahwe.

Ich versetze ins Heil, den man anschnaubt.

Die klageähnliche Einleitung V.2-5 läuft auf diesen Gottesspruch zu, die Vertrauensaussagen und Lobbekenntnisse von V.7-9 wären ohne ihn schwer verständlich. Auch thematisch - Leid und Hoffnung der Treuen, Verwerflichkeit und Bestrafung der Unterdrücker -, und theologisch - Jahwe handelt im Wort, Korruption des Wortes bei den Gewalttätern -, sind die drei skizzierten Teile des Lie-

des überaus fein aufeinander abgestimmt. Der metrische Aufbau ist regelmäßig; "Die Gottesrede in 6 hebt sich als dreigliedriger Vierer deutlich in dem ihr eigenen Gewicht ab"⁶.

Wir können uns also zunächst auf den zentral wichtigen Gottesspruch konzentrieren. Er wird uns Bedeutung und Funktion des Liedes zu erkennen geben. Vorausgesetzt ist dabei stillschweigend, daß es sich bei Ps 12 nicht um ein individuelles Klagelied handelt, wie sie so zahlreich im Psalter vorkommen⁷. Fehlt doch vor allem die typische, ganz persönliche Gebetsform, wie wir sie etwa in Ps 6:3 antreffen:

Hab Erbarmen, Jahwe, mir ist so elend;
heile mich Jahwe, denn ich sieche dahin.

oder in Ps 109:26:

Hilf mir⁸, Jahwe, mein Gott,
rette mich in deiner Treue.

oder in Ps 3:8:

Steh auf, Jahwe! Zu Hilfe, mein Gott!
Du schlägst meinen Feinden ins Gesicht ...

Und selbst das Heilsorakel für den einzelnen müßte aus einer direkten Anrede an den Beter bestehen in der Art von Jes 43:1:

Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst ...

oder von Ps 35:3:

Ich bringe dir Hilfe

(so der Wortlaut der erbetenen Zusage). Nichts dergleichen in Ps 12. Der einzelne Notleidende erscheint nur schemenhaft; die Not ist verallgemeinert und theologisch reflektiert (s.u.). Anrufung, Klage und Bitte, die drei Grundelemente des individuellen Klageliedes⁹ scheinen liturgisch zerdehnt (Verslänge! gewisse Redundanz!). - Welche Gattung liegt in Ps 12 vor? Was verrät uns V.6 über seinen Sitz im Leben und seinen Verfasser?

2.2 Verstehensschwierigkeiten bereitet eigentlich nur das dritte Glied des Verses, $\text{אֲשַׁחֵט בְּיָשָׁר}$ (*ʾāschīṭ bējēšāʿ* = "ich versetze ins

- 86 -

Heil") ist noch aus dem Wortsinn heraus zu begreifen. Das Handlungsnomen "Hilfe" kann, wie so oft im Hebräischen, ebensogut das Resultat der Aktion bezeichnen. An mehreren Stellen ist denn auch יֵשׁע (jēscha⁶ = Hilfe) als "Sphäre des Heils" zu bestimmen, so in der Wendung "Fels meines Heils" (2 Sam 22:47 Ps 95:1) oder in dem Ausdruck "ich will ihn in das Heil Gottes einweisen" (Ps 50:23). Als Parallelaussagen kommen Rettungsbekenntnisse wie "du hast mich auf festen Grund gestellt" (Ps 30:8) und "er hat uns ins Leben versetzt" (Ps 66:9) in Frage. אֲשִׁיט בְּיֵשׁע (ʾāschīt b^ejēscha⁶) bedeutet demnach: "Ich bringe in Sicherheit; gewähre Heil; rette"¹⁰.

Was aber ist mit dem Folgenden gemeint? Man erwartet ein grammatisches Objekt. Und der Verbal Ausdruck יִפְיֵחַ לוֹ (jāpī^aḥ lō = er schnaubt ihm) wird darum auch von den meisten als Objektsatz verstanden. "Den man anbläst" übersetzen Duhm und Mowinckel; "gegen den man schnaubt", versteht J. Jeremias¹¹. "Wer danach stöhnt" und "wer auf mich harret" verbessern Gunkel bzw. Kittel¹². Die Unsicherheit wird einmal durch das hier unerwartete Wort פּוּחַ (pū^aḥ) ausgelöst. Bedeutet es wie sonst "anblasen", "anfachen" - man vergleiche das akkadische napāhum "entzünden", auch als medizinischer Fachausdruck geläufig - und wer ist das Subjekt dieser Tätigkeit? Zweitens ist unklar, auf wen oder was sich die suffigierte Präposition לוֹ (lō = ihm) bezieht. Wir werden die Unsicherheit der Exegeten nicht ganz ausräumen können. Denn warum wird keine Passivform verwendet, die jemanden anzeigte "dem Unrecht getan", "der unterdrückt wird"?¹³ Doch hilft eine semantische Umschau ein Stückchen weiter. הִפְיֵחַ (hēpī^aḥ = er hat geschnaubt) meint wie in Ps 10:5 den blindwütigen Angriff auf den Wehrlosen. Am 8:4 gebraucht in ganz ähnlichem Sinne das verbum שָׁאֵפַת (schā^aʾap = schnappen nach, lechzen nach)¹⁴. Der Wortgebrauch der Proverbien kann den Sinngehalt des Verbs פּוּחַ (pū^aḥ) präzisieren. Das Hif'il הִפְיֵחַ (hēpī^aḥ) kommt dort sechsmal in der Bedeutung "reden", davon fünfmal in der Wendung הִפְיֵחַ כְּזָבִים (hēpī^aḥ k^esābīm = Lügen ausspucken; Prov 6:19; 12:17; 14:5.25; 19:5.9) vor. Von daher legt sich der Wortinhalt "durch unaufrichtige Rede schädigen" auch in Ps 12:6 nahe. Er würde sehr gut in den Gesamtduktus des

- 87 -

Textes passen. Gleichzeitig würde er die Berührung des Psalms mit der weisheitlichen Sprache und Vorstellungswelt anzeigen und Mowinckels magische Deutung widerlegen¹⁵.

2.3 Der Text des Gottesspruches V.6 ist jetzt durchsichtig. Wir versuchen eine neue Übersetzung besonders des dritten Kolons:

Weil die Unterdrückten leiden, die Armen stöhnen,
stehe ich jetzt auf, spricht Jahwe.
Ich rette jeden, dem man mit Worten Gewalt antut.

Der Vers ist ganz klar ein Erhörungsanspruch. Er antwortet auf die klageähnliche Einführung V.2-5, und er gibt sich selbst betont als Gottesspruch. Nur, welcher Art ist dieser Gottesspruch? Welches ist sein ursprünglicher Wirklichkeitszusammenhang? Ist es ein prophetisches oder kultprophetisches Wort? Formal ist unser Spruch auf Anheb von der Botenformel כֹּה אָמַר יְהוָה (kōh 'āmar jahwāh = so hat Jahwe gesprochen)¹⁶ und von der uralten Nabi-Formel נָאֵם יְהוָה (ne'um jahwāh = Spruch, Raunung Jahwes)¹⁷ zu unterscheiden. Andere Wortereignisformeln, besonders solche, die das feierliche דָּבַר (dābār = Wort) oder דִּבֶּר (dibbēr = er sprach) benutzen, liegen dem Sprachgebrauch von V.6 noch ferner¹⁸. Was sagt uns nun die Formel יָאֵמַר יְהוָה (jōmar jahwāh = sagt Jahwe)? Sie ist meiner Meinung nach deutlich von allen perfektischen Formulierungen abzusetzen. Eine mögliche, aktuelle Zuspitzung einer perfektischen Formel auf die aktuelle Sprechsituation des Boten oder Propheten möchte ich damit keineswegs ausschließen. Doch beinhaltet das Perfekt אָמַר יְהוָה ('āmar jahwāh = sprach Jahwāh) in jedem Fall einen Rückbezug auf den Offenbarungsempfang. Der klassische Prophet etwa muß auf das Wortereignis verweisen, das seiner Verkündigung vorausliegt. C. Westermann spricht in diesem Zusammenhang von der Wegstrecke, die der Prophet zurücklegt¹⁹. So überrascht es nicht, daß die große Masse der Stellen, die mit Hilfe des Verbs אָמַר ('āmar = sprechen) auf das Reden Gottes verweisen, das Perfekt benutzen. Ich zähle 559 Vorkommen. Demgegenüber gibt es lediglich 17 Stellen, die das Sprechen Jahwes mit dem einfachen Imperfekt anzeigen²⁰. Sechs dieser Imperfektformeln blicken in die Zukunft, sie erwarten

- 88 -

das, was "Jahwe sagen wird" (Dt 5:27; 2Sam 15:26; 1 Kön 22:14; Jer 42:20; Hi 23:5; 2 Chron 18:13). Zwei Stellen sind unsicher: Ex 8:23 enthält nach dem Kontext sinngemäß einen Rückverweis auf er-gangenes Gotteswort, warum also das Imperfekt? 1 Kön 1:36 ist eine Bekräftigungsformel, die normalerweise mit dem Verb נטַע ('āsāh = tun) oder נמַא (*āman = festmachen) ausgedrückt wird, wie auch die syrische und die griechische Version voraussetzen. In Hi 37:6 ist schließlich vom schaffenden und gebietenden Wort die Rede wie in Gen 1:3 ff und in Ps 33:9; 105:31,34. Es bleiben acht Stellen übrig, bei denen das "spricht Jahwe" in der Mitte eines Gotteswortes steht und eine legitimierende Funktion hat²¹. Sieben dieser für uns so wichtigen Vergleichstexte finden sich im Jesajabuch (Jes 1:11-18; 33:10; 40:1.25; 41:21; 66:9), die achte ist unser Ps 12:6. Ein überraschendes Ergebnis. Die Formel betont in allen Kontexten das gegenwärtige Reden Jahwes. Ekstatische, spontane Verkündigung ist an keiner Stelle zu vermuten²². Der Rückverweis der klassischen Prophetie auf erfahrene Wortoffenbarung ist andererseits durch die Wahl des Imperfekts ausgeschlossen. Mit welcher Art der Wortübermittlung haben wir es zu tun? Wenn wir von Jes 33:10 aus, das die weitestgehende Übereinstimmung mit Ps 12:6 zeigt, eine Vermutung wagen dürfen, dann müssen wir im Gefolge Gunkels²³ eine liturgische Redeweise konstatieren. Ein rituell und agendarisch fixierter Gottesspruch hat aber mit jedweder prophetischer Tätigkeit genau so wenig zu tun wie die Gnadenzusage nach dem Sündenbekenntnis in unseren Gottesdiensten. Die übrigen aus dem Jesajabuch angezogenen Stellen widersetzen sich der hier angedeuteten kultisch-rituellen Erklärung nicht²⁴.

2.4 Gibt es weitere Anzeichen für einen unprophetischen, rein liturgischen Vortrag von Ps 12? Welche Funktion hat die Ansage der göttlichen Hilfe: אָתָּה אֶקוּם עַתָּה (*attāh 'āqūm = jetzt will ich mich aufmachen), zu der dann die schon besprochene Ausführung gehört: "ich rette den, dem man mit Worten Gewalt antut."? Der erste Teil der Zusage hat in Jes 33:10 eine wörtliche Parallele. Entferntere Seitenstücke sind z.B. Jes 14:22 und Am 7:9, beide Aussagen sind

mit קום על (qūm 'al = herfallen über) konstruiert²⁵. Uns interessiert hier nicht so sehr der mythologische Hintergrund der thronenden oder schlafenden Gottheit (vgl. Ps 44:24; 78:65f: "Da erwachte der Herr wie vom Schlaf,/ wie ein Held, der sich vom Wein ernüchert")²⁶. Solche Vorstellungen sind wohl in der Regel in der Psalmsprache nicht mehr präsent. Aber ein anderes ist wichtig. Die Vorstellung vom Aufstehen Gottes mag einmal eine Wurzel im Ladekult gehabt haben, wie Num 10:35 bezeugt. Sie ist aber in der alttestamentlichen Literatur viel stärker mit der Gebetsprache der Klagepsalmen verbunden. Vor allem in den Bitten des Einzelnen und des Volkes findet sich die Aufforderung: "Mache dich auf, Jahwe" (Ps 3:8; 7:7; 9:20; 10:12; 17:13; 35:2; 44:27; 74:22; 82:8; 102:14; 132:8). Die Bitte steht an entscheidender Stelle des Rituals. Sie will Jahwe in Bewegung setzen. Er soll sich erneut mit den Seinen solidarisieren, seine zeitweise Zurückhaltung aufgeben. Darum die dringlichen Imperative: "Mache dich auf ... erhebe dich, Jahwe". Sie gehen von der unerschütterlichen Überzeugung aus, daß Jahwe als Partner zur Hilfeleistung verpflichtet ist. Das liturgische Formular, das solche Bitten ausspricht und darüberhinaus auch die Antwort Gottes festhält, kann keinen Raum mehr für ein prophetisches Nein lassen. Hos 6:1-6 und Jer 14 beweisen mit ihren negativen Bescheiden nur, daß es sich bei ihnen um eine andere Art von Textsammlung handelt. Ps 12 ist ein liturgisches Formular. Auf die Bitte um Vernichtung der Feinde (V.4) antwortet der liturgische Erhörungsanspruch V.6. Wir stehen mit Ps 12:6 und Jes 33:10 mitten in einer gottesdienstlichen Handlung, die auf diesen Anspruch hinläuft und von ihm her ihren ganzen Sinn empfängt. Wie könnte sie einem unberechenbaren, prophetischen Wort überlassen bleiben? Sprache, Formelhafte, Wiederholung im AT zeigen, daß der Gottesspruch V.6 fest zum liturgischen Gut gehört. Diese Tatsache tut übrigens seiner Wirksamkeit keinen Abbruch. Im Gegenteil, eine schon fixierte Rettungszusage kann in der ihr gemäßen Umgebung, sprich Gemeinde, überzeugend Trost spenden und ungeahnte Kräfte mobilisieren.

2.5 Wem gilt nun die Rettungszusage? Was ist der eigentliche Inhalt der Kultfeier, in der unser Psalm vorgetragen wurde? Wir er-

- 90 -

warten vom Versanfang, der in verkappter Form die Adressaten des Erhörungs zugesprochenes nennt, Aufschlüsse über die Gemeinde, in der Ps 12 gebetet wurde.

Jahwe macht sich auf, den Unterdrückten beizustehen. Die Zielgruppe wird mit dem traditionellen Doppelausdruck עני ואביון (anī w^e’ābjōn = elend und arm)²⁷ beschrieben. Ein Streit darüber, ob es sich hier um mehr geistliches oder physisches Leid handelt, ist an dieser Stelle müßig. Einmal sollte man grundsätzlich die beiden Leidensarten im AT nicht so weit auseinanderhalten. Der Mensch ist in Israel als Leib-Seele-Einheit erkannt, und alle göttlichen Verheißungen gelten ihm in dieser Ganzheit. Zweitens sind sich fast alle Kommentatoren darüber einig, daß Ps 12:6 auf eine handfeste Ausbeutung sozial Schwacher abhebt²⁸. Eine andere Fragestellung ist im Augenblick vordringlich: Welche Art von Gruppierung verbirgt sich hinter der Nennung von "Elenden" und "Armen", hinter den Pluralformen und dem gedoppelten Ausdruck? Was für eine Gesellschaftsstruktur läßt sich erkennen? Sind die Unterdrückten Einzelgänger, sind sie Klasse oder Partei? Haben sie eine sektiererische Gemeinschaft gegründet?

Die Fragen sind kaum präzise zu beantworten. Wir versuchen eine Annäherung. Die strenge Doppelformel עני ואביון (anī w^e’ābjōn) immer ohne Artikel und in dieser fixen Reihenfolge, tritt nur im Singular auf. Der "Elende und Arme" scheint in fast allen alttestamentlichen Schichten ein feststehender Begriff: im Recht (Dt 24:14, hier charakteristischerweise mit der Berufsbezeichnung "Tagelöhner" verknüpft) in der Prophetie (Jer 22:16; Ez 16:49; 18:12; 22:29, die letzte Stelle ist eine plastische Schilderung der Ausbeutung der Schwachen durch den ‘am hā’ārez), in den Psalmen (Ps 37:14; 109:16; 40:18; 70:6; 86:1; 109:22, die letzten vier Stellen bringen die wichtige Selbstbezeichnung: "Ich bin elend und arm") und in der Weisheit (Prov 31:9, mit der Mahnung - ursprünglich an den König? sich für die sozial Schwachen einzusetzen; Ijob 24:4.14). Schon aufgrund dieser Teilanalyse läßt sich sagen: Das Wortpaar עני ואביון (anī

w^eʾābjōn) war spätestens seit dem Ausgang der Königszeit gängige Münze. Es spiegelt eine soziale Wirklichkeit in Israel, die sich generell als zunehmende Verarmung weiter Bevölkerungskreise darstellt. Soziologisch orientierte Forschungen²⁹ haben uns die Ursachen und Konsequenzen der Transformation der israelitischen Gesellschaft seit Einführung der Monarchie sichtbar gemacht. Im Zuge der politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen konzentrierte sich der Landbesitz immer mehr in wenigen Familien. Die Bauern verloren ihre Eigentumsrechte, wurden zu abhängigen Pächtern oder (miserabel bezahlten) Tagelöhnern. Die städtischen Zentren mit ihrer auf Handwerk, Handel und Verwaltung abgestimmten Infrastruktur konnten und wollten die landlose Bevölkerung nicht aufnehmen. Vor diesem Hintergrund müssen wir das alttestamentliche Zeugnis von den Armen und Unterdrückten hören.

Betrachten wir noch einmal kurz den Anfang unseres V.6: Das Wortpaar עני (ʿanī = elend) und אביון (ʾābjōn = arm) erscheint hier nicht in seiner Reinform sondern in status constructus-Verbindungen. Das Wort שׁ (schōd = Gewalttat) qualifiziert mit aller wünschenswerten Klarheit die Situation der gewaltsamen Unterdrückung und Ausbeutung, man vgl. z. B. Jes. 22:4; 51:19; Jer 6:7; 20:8; 48:3; Hos 7:13; Jl 1:15; Am 3:10; Hab 1:31. Alle genannten Stellen sind beredte Zeugnisse für das Elend, das armen Bevölkerungsschichten aufgrund in- oder ausländischer Domination widerfährt. Die verwendeten Synonyme wie חמס (ḥāmās = Gewalttat), שׁבַר (schābār = Verwüstung), עמל (ʿāmāl = Qual) tun ein übriges, die soziale Notsituation zu beschreiben³⁰. Die einzig mögliche Reaktion der Betroffenen ist das "Schreien", "Stöhnen", "Wimmern" (אִנָּקָה^a nāqāh, Ps 79:11 = 102:21 von den Gefangenen; אִנָּחָה^a nāḥāh, Ps 6:7; 31:11; 38:10; 102:6)³¹, die letzte Artikulationsmöglichkeit der hilflosen Opfer.

2.6 Eine letzte Bemerkung zu V.6, die uns über diesen Vers hinausführen soll zu der notwendigen Situationsbestimmung des ganzen Psalms: Die Zentralbegriffe עני (ʿanī = elend) und אביון (ʾābjōn =

- 92 -

arm) erscheinen im Plural. Sie sind dadurch nicht weniger schematisiert als die singularische Doppelformel, wollen aber im Unterschied zu den Singularen stärker ein Kollektiv vor Augen führen. Geht es in Ps 12 wirklich um Gruppen von Unterdrückten, gar um die ganze "Klasse" der Ausgebeuteten? Die Durchsicht der Psalmenstellen zeigt bei überwiegendem Singulargebrauch eine gewisse Tendenz zur Pluralverwendung (vgl. Ps 9:19; 69:34; 72:13; 112:9; 140:13 u.ö.). Sie wird unterstrichen durch Näherbestimmungen wie das possessive Personalsuffix der zweiten Person Jahwes ("deine Elenden", Ps 74:19). Dieser letztere Ausdruck signalisiert schon ein Gruppenbewußtsein der "Armen". Doch ist unser Psalm noch nicht am Ende dieses Weges angelangt. Er läßt vielmehr bei aller Generalisierung noch die Sorge um den einzelnen Notleidenden erkennen. Wir sprachen von dem eigentümlichen "den man bedrängt" am Schluß von V.6. Hier waren wir auf den einzelnen Armen gestoßen. Er macht sich auch am Anfang des Psalms in V.1 ("ein Treuer ist am Ende", vgl. Jes 57:1) und in seinem letzten Teil V.8 ("Du bewahrst ihn") bemerkbar, so daß wir mit relativer Zuversicht sagen können: Ps 12 ist, obwohl ihm die persönliche Sprache des Klageliedes eines einzelnen abgeht, kein ausgesprochenes Volksklagelied. Er tritt für den unterdrückten Einzelmenschen ein, der aber nicht isoliert dasteht, auch nicht zu einer Familieneinheit gehört, sondern Vertreter einer Gruppe von Ausgebeuteten und Mißhandelten ist³².

2.7 Um ein Zwischenergebnis zu formulieren: Ps 12:6 ist das Zentrum eines liturgischen Gebetes, das zu einer Kulthandlung für verarmte, marginalisierte Israeliten gehört haben muß. Gegenüber den großprotzigen Unterdrückern, die anscheinend zur einheimischen Oberschicht gehören (V.3-5; vgl. Ps 10) pocht der Psalm der Verelendeten auf Jahwes feste Zusage, die entmenschlichende Behandlung nicht zuzulassen (V.7-8). Die zugrundeliegende Worttheologie - man vergleiche den Begriff אמרה ('imrāh = Wort) in Ps 18:31; 105:19; Prov 30:5; Ps 119: 140 u.ö. - ist weisheitlich geprägt³³. Die Hoffnung auf eine Bestätigung der Gotteshilfe erfüllt der Kult durch eine

wirkmächtige Zusage der Solidarität Jahwes mit den Unterdrückten. Sie liegt in fester, agendarischer Formulierung vor und impliziert die Bestrafung der Unterdrücker³⁴. Hier nun der ganze Text des Psalms in einer leicht aktualisierenden Übersetzung³⁵:

- 2 Hilf, Jahwe, ein Treuer ist am Ende.
Es gibt keine Redlichkeit mehr unter den Menschen.
- 3 Einer betrügt den anderen,
sie reden aalglatt und doppelzünftig daher.
- 4 Jahwe möge die Lügner ausrotten,
diese großsprecherischen Wichte,
- 5 die sagen: Ein Wort von uns genügt.
Unser Mundwerk schützt uns. Wer kann uns was anhaben?
- 6 Weil die Unterdrückten leiden und die Armen stöhnen,
mache ich mich jetzt auf, spricht Jahwe.
Ich helfe dem, dem man Gewalt antut.
- 7 Diese Zusage Jahwes ist klar
wie geläutertes Silber, im Tiegel geschmolzen
und siebenfach gereinigt.
- 8 Du, Jahwe, bewahrst den Armen,
du beschützt ihn künftig vor diesen Kerlen.
- 9 Denn noch laufen die Unterdrücker herum
und brüten Gemeinheiten gegen die Menschheit aus.

Es bleibt uns leider nur noch wenig Zeit, um eine Skizze der ursprünglichen Lebenssituation des Psalms zu versuchen und eine mögliche Aktualisierung seiner Botschaft anzudeuten.

3.1 Die moderne Gattungsforschung seit H. Gunkel und S. Mowinckel klassifiziert unseren Psalm und verwandte Texte gern als "kultprophetische Liturgien"³⁷. Die Intention dieser Bestimmung ist grundsätzlich richtig. Nur krankt sie einmal an einer generellen

- 94 -

Unsicherheit im Blick auf Stellung und Funktion eines "Kultpropheten" in Israel³⁸, zweitens an einer, wie ich meine, grundlegend fragwürdigen Perspektive. In der Regel versucht man nämlich, die besagten liturgischen Texte a priori in den übergeordneten Zusammenhang der israelitischen Nation oder der jüdischen Gesamtgemeinde einzuordnen. Jahwe - so der theologische, nicht reflektierte Ansatz - ist der Gott Israels, und nur über gesamtisraelische Institutionen wie Königtum, Tempel, Priesterschaft und "Kultprophetentum" wendet er sich an den einzelnen und dessen Primärgruppe³⁹.

3.2 Die von uns bevorzugte großisraelitische Perspektive kommt sicherlich in verschiedenen Schichten und Texten des AT stark zum Zuge, so in den großen Geschichtswerken und den Königpsalmen. Wenn wir sie zum alleinigen Auslegungsmaßstab machen, verkennen wir jedoch die Existenz einer älteren, elementareren Oberlieferungsschicht, die einen sippenbezogenen Glauben spiegelt. Die ursprüngliche Rechtsüberlieferungen Israels stammen aus dem Kleingruppenbereich ebenso wie die Klage- und Bittrituale für den Einzelmenschen⁴⁰. Manches alte Lied- und Spruchgut Israels und viel von seiner erzählenden Oberlieferung läßt sich auf denselben Ursprung zurückführen⁴¹. Es ist die patrilineare Verwandtschaftsgruppe, die Sippe, in der in elementarer Weise gelebt, gehofft und gelitten wurde. Hier war der Glaube an die Vätergötter und an Jahwe ursprünglich eingewurzelt. Der Sippenbezug des alttestamentlichen Glaubens ist auch nie ganz verlorengegangen. Er hat sich auch neben und oft genug gegen die offizielle Staatsreligion durchgehalten⁴².

3.3 Unser Psalm steht offensichtlich in der Tradition der Kleingruppenreligion, die sich im Psalter überdeutlich in den individuellen Klageliedern ausspricht. Der Sippenglauben an den gnädigen, schützenden, segnenden Gott ist auf die elementaren Clans und ihre Lebensweise bezogen. Doch ist er weder naiv noch primitiv. Stammesgesellschaften besitzen, gerade nach Ausweis moderner Feldforschung⁴³, ein ausgeprägtes Ritualsystem. So kannte auch das frühe Israel Ritualexperten, Gottesmänner⁴⁴, die den Clans zur Verfügung

standen. Sie hatten gewisse Verbindungen zu den Heiligtümern, wie Samuel, oder betätigten sich überwiegend als wandernde Heilpraktiker, wie Elias und Elisa in den nicht auf Staatskult und Königtum fixierten Erzählungen⁴⁵. Wir brauchen uns nicht zu scheuen, die Schamanen und Medizinmänner bekannter Stammesgesellschaften zum Vergleich heranzuziehen⁴⁶. Ihnen kommen ähnliche Funktionen zu wie den frühen Gottesmännern Israels: Sie helfen der Familiengruppe und dem einzelnen in Lebenskrisen. Derartige Vergleiche von analogen Lebenssituationen und gesellschaftlichen Funktionen über die Grenzen Altisraels hinaus haben dieselbe Bedeutung und Berechtigung wie die Nebeneinanderstellung von sprachlichen Formen verschiedenster Herkunft in der Gattungsgeschichte.

3.4 Die ursprüngliche Sippenreligion Israels hat bis heute den jüdischen und christlichen Glauben stark geprägt. Die biblische Theologie verdankt ihr z.B. Kernbegriffe der Ethik, wie רֶחַם (hāsād = Treue, Solidarität), צְדָקָה ($\text{z}^{\text{e}}\text{dāqāh}$ = Gemeinschaftsfähigkeit, Gerechtigkeit), ἀγάπη "Wertschätzung, Liebe"⁴⁷. Natürlich haben die sich formierenden, übergeordneten Gesellschaftsstrukturen diese personenhaften Werte für ihre eigenen Zwecke übernommen, mit neuen Dimensionen versehen und neuen Inhalten gefüllt, auch oft genug mißbraucht. Aber ihrem Wesen nach sind Ethik und Glaube der Bibel trotz aller Universalität bis heute auf die kleinen mitmenschlichen Verhältnisse bezogen geblieben⁴⁸. Wahre Menschlichkeit und authentischer Gottesglaube sind nur im überschaubaren Bezugssystem der Kleingruppe oder der Gemeinde möglich.

3.5 Ps 12 gehört mit anderen kultischen Texten, in deren Mittelpunkt der leidende Mensch steht⁴⁹, nicht in die Frühzeit familiärer Bittzeremonien. Er zeigt vielmehr - bei Abwesenheit jeder Spur von verwandtschaftlichen Bezügen, vgl. Ps 35:13-14 - eine beginnende Spaltung in gesellschaftliche Gruppierungen, eine theologische Reflexion, die mit dem Problem der wirtschaftlichen Unterdrückung fertigzuwerden versucht, eine Kollektivierung der Bitte, wohl im Horizont einer Lokalgemeinde, kurz, ein sich anbahnendes Klassenbe-

- 96 -

wußtsein⁵⁰. Es ist durch nichts nahegelegt, daß unser Psalm am Zentralheiligtum in Jerusalem entstanden wäre oder in Gebrauch war. Eine hauptstädtische Priesterschaft bringt normalerweise wenig kritisches Interesse für die Unterdrückungsmechanismen der Oberschicht auf. Dann liegt es aber nahe, an andere Kultstätten, möglicherweise auch an frühe Synagogen im Landesinneren⁵¹, zu denken, an denen gottesdienstliche Handlungen mit Gebeten und Zusagen für die Armen gehalten wurden. Neh 5 ist jedenfalls ein deutliches Zeugnis aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. für die Bewußtseins- und Gruppenbildung unter der verarmten, ländlichen Bevölkerung⁵².

3.6 Die Kultfachleute, die für die notleidenden Israeliten zuständig waren, mögen wir Sänger oder Gottesmänner nennen. Der Name tut wenig zur Sache. Wichtig ist, daß wir ihre Funktion erkennen. Sie haben sich nach Ausweis unseres Psalmes mit den Armen und Unterdrückten solidarisiert. Den traditionellen Sippenglauben an den treuen, fürsorglichen, rettenden Gott haben sie in einer veränderten Zeit der Unterdrückung weiter Bevölkerungskreise in kultische Handlungen umgesetzt, die gegen die Mächtigen gerichtet waren und darum automatisch als subversiv gelten mußten. Diese "Leutepriester" des israelitischen Kleinkultes haben sich nicht gescheut, die Vorliebe Jahwes für die Niedrigen zu verkünden. Sie haben damit dem Machtanspruch der Großen und damit jeder entfremdenden Machtausübung widersprochen. Der theologische Ausgangspunkt für sie ist das befreiende Wort Jahwes, das den Unterdrückten zum wahren Menschsein verhelfen will⁵³. Daß in diesem Zusammenhang das Levitenproblem auftaucht, sei nur eben am Rande vermerkt⁵⁴. Vielleicht waren diese landlosen Tempelangestellten oder stellenlosen Landpriester wirklich das revolutionäre Ferment der israelitischen Gesellschaft. Ich neige wegen offensichtlicher weisheitlicher Einflüsse in den Klage- liturgien der Spätzeit eher dazu, gemeindliche Bewußtseinsbildung und Gottesdienste für die Armentheologie der Psalmen verantwortlich zu machen.

4 Zum Abschluß müssen wir einen Blick auf unsere Gegenwart tun, denn alle Exegese berührt die je aktuelle Wirklichkeit des Exegeten

mindestens ebenso stark wie sie von ihr herkommt.

4.1 Der Prozeß der Verarmung und Marginalisierung, den wir im AT ein Stück weit verfolgen können, geht seit Beginn der Industrialisierung in einem atemberaubenden Tempo weiter. Wir spüren davon relativ wenig, weil wir in einer Region leben, in der die sozialen Gegensätze gemildert sind. Die Ostblockstaaten, jene im Bruderzwist abgespaltene zweite Welt, ist dabei in vollem Umfang in die Zone des Reichtums und der gemäßigten sozialen Spannungen einzubeziehen. Bei globaler Betrachtung der Dinge fällt aber sogleich auf, daß sich der Abstand zwischen den beiden ersten Welten und der sogenannten dritten und vierten Welt, d.h. das Gefälle zwischen Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht, Sattheit und Hunger von Jahr zu Jahr vergrößert⁵⁵. Der Bericht der Nord-Süd-Kommission, Statistiken der UNO, das kürzliche Gipfeltreffen von Cancun in Mexiko und zahllose Studien beweisen mit aller nur wünschenswerter Klarheit, daß eine relativ kleine Weltelite die Mehrheit der Menschen durch eine gewissenlose und raffinierte Wirtschaftspraxis aussaugt. Die großsprecherische Propaganda ist dabei vor der militärischen Gewalt das eigentliche Ausbeutungsinstrument. Kenner der Weltlage neigen dazu, dem Problem der Verarmung den ersten Platz in der Reihe der hochexplosiven Themen der Gegenwart zuzuweisen.

4.2 Gott hilft den Unterdrückten! Was bedeutet das in unserer Zeit? Kraft unserer geistes- und theologiegeschichtlichen Tradition stehen wir in direkter Verbindung mit dem eifernden Gott, der sich, neutestamentlich gesprochen, bis zum letzten Atemzug mit den verlorenen, geschundenen Menschen solidarisiert. Kraft unserer eigenen Gegenwartsanalyse, die wir im Licht der klaren Zusage der leidenschaftlichen Hilfe Gottes für die Armen (Ps 12:6-8) unternehmen, erkennen wir die Stoßrichtung des Evangeliums, das die Gewaltigen vom Thron fegt und die Niedrigen erhöht (vgl. Lk 1:51). Unser furchtbares Dilemma ist allerdings, daß wir, ob wir es wollen oder nicht, zu den Reichen gehören, die auf Kosten von unzähligen Hungern den ein materiell gesichertes Leben führen.

- 98 -

4.3 Christen und christliche Kirchen, die verstehen, daß Gott sich jetzt aufmachen will, um den Unterdrückten zu helfen, können in der Nachfolge von Ps 12 und der Evangelien eigentlich nur eins tun: nach Wegen suchen, die Solidarität Gottes mit den Marginalisierten nachzuleben und damit zu verwirklichen. Exemplarisch tun dies die vielen Basisgemeinden in Lateinamerika⁵⁶. Sie realisieren ihren Glauben an die Rettertat Gottes, ihr Erlöstsein, in Gebet, Meditation, Eucharistie und gemeinsamem Leben. Der Ärmsten der Armen sind bei ihnen die Mitte der Gemeinde und nicht Bodensatz oder Ausschluß der Gesellschaft⁵⁷.

4.4 Ich möchte dem Mißverständnis vorbeugen, als hätte ich in meiner Untersuchung des Ps 12 versucht, eine umfassende Beschreibung der Aufgaben alttestamentlicher Theologie zu geben. Nein, ich habe lediglich einen alttestamentlichen Traditionsstrang, ausgehend von einem konkreten Text, ausziehen wollen. Mir scheint er allerdings ein dominantes Moment biblischen Glaubenszeugnisses zu sein, welches bei uns wegen unserer starken Besitzinteressen und geheimen Machtansprüche nicht recht zum Zuge kommen kann. Es sei trotzdem gerne zugestanden: Neben der biblischen "Armentheologie" gibt es zweifellos auch in der Bibel Anstöße genug, Gottes Handeln in und unter den großgesellschaftlichen Machtstrukturen zu erforschen und verstehen zu lernen. Auch dies ist eine legitime theologische Aufgabe in unserer Zeit. Nur bin ich der Überzeugung, daß sich eine Theologie, die sich an der Großgesellschaft orientiert und Gott als den universalen Oberherrn versteht, einfügen muß in das theologische Denken, welches sich auf den Menschen und die elementaren mitmenschlichen Beziehungen hin öffnet. Erster Partner Gottes ist der Mensch in seiner Primärgruppe und nicht der Staat oder sonst eine übergreifende soziale Organisation. Diese menschliche Wirklichkeit, der wir uns als Exegeten und Theologen zu stellen haben, beschreibt der brasilianische Dichter Manuel Bandeira so⁵⁸:

Gestern sah ich ein Tier
im Schmutz des Hofes.
Das suchte sich was zu fressen
zwischen den Abfällen.

Wenn es etwas gefunden hatte,
untersuchte es das nicht.
Roch nicht einmal daran,
es schlang alles gefräßig hinunter.

Das Tier war kein Hund,
war keine Katze,
war keine Ratte.
Das Tier, mein Gott,
war ein Mensch.

-
- 1 Vgl. z.B. N.H. Ridderbos, *Die Psalmen*, BZAW 117, Berlin 1972; M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung*, *Biblica* 42, 1961, 255-302 (abgedr. in: P.H.A. Neumann, *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt 1976, 400-451).
 - 2 Als Beispiele aus dem altorientalischen Raum seien genannt: J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975; W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen Gebetsbeschwörung*, Rom 1976.
 - 3 Vgl. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT 99, Stuttgart 1973; E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980.
 - 4 Vgl. E.S. Gerstenberger, *The Psalms*, in: J.H. Hayes (Hg.), *Old Testament Form Criticism*, TUMSR 2, San Antonio 1974.
 - 5 In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nimmt die Reflexion auf die eigene Ausgangsposition ideologiekritische Züge an; das erweist sich als ein angemessenes und befreiendes Verfahren. Vgl. J.M. Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977; ders., *La fe en busca de eficacia*, Salamanca 1977; J.L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975; R.A. Alves, *Protestantismo e repressão*, São Paulo 1979.
 - 6 H.J. Kraus, *Psalmen*, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 5. Aufl. 1978, 234.
 - 7 H. Gunkel und J. Bergrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 172, zählen 39 reine Vertreter der Gattung.
 - 8 הושיעני (hōschī'ēnī = hilf mir!) ist der überaus häufige Hilferuf in Lebensgefahr, vgl. 2 Kön 6:26; 16:7; Jer 17:14; Ps 3:8; 6:5; 7:2; 22:22; 31:3.17; 59:3 usw. Der Ausdruck kommt auch mit dem Suffix der ersten Person Plural vor: Jos 10:6; 2 Kön 19:19; Jer 2:27; Ps 106:47 u.ö. H.J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1970.

- 100 -

- 9 Vgl. C. Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, ZAW 66, 1954, 44-80 (abgedr. in: ders., Forschung am Alten Testament, München 1964, 266-305); E.S. Gerstenberger, Der bittende Mensch, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980.
- 10 Die Verben שִׁים (sīm = setzen) שִׁית (schīt = stellen) עִמַּד (*āmad, hif = hinstellen in Rettungsaussagen deuten mit ihren präpositionalen Objekten das räumliche Verständnis der Heilssphäre an, vgl. Chr. Barth, Die Errettung vom Tode, Zollikon 1947, 124ff.
- 11 B. Duhm, Die Psalmen, KHC XIV, Tübingen 2. Aufl. 1922, 50; S. Mowinckel, Psalmenstudien III, Oslo 1923, 64; J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 112.
- 12 H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 5. Aufl. 1968, 43; G. Kittel, Die Psalmen, KAT XIII, Leipzig 5.u.6.Aufl. 1929, 39.
- 13 In עָנָה (*ānāh, Nr. II nif = bedrängt sein) עָשָׂה (*āschaq, part. pass. qal = ausgebeutet) und ähnlichen Formen stehen genügend Vokabeln zur Verfügung, die das Unterdrücktsein bezeichnen.
- 14 Vgl. H.W. Wolff, Joel, Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 2.Aufl. 1975; er nimmt dann allerdings die LXX-Leseart auf.
- 15 S. Mowinckel, a.a.O., 13ff.
- 16 L. Köhler, Deuterijosaja stilkritisch untersucht, BZAW 37, Gießen 1923, 102-109; R. Rendtorff, Botenformel und Botenspruch, ZAW 74, 1962, 165-177 (abgedr. in TB 57, München 1975, 243-255); A.J. Bjørndalen, Zu den Zeitstufen der Zitatformel ... כֹּה אָמַר (kōh *āmar = so hat gesprochen ...) im Botenverkehr, ZAW 86, 1974, 393-403.
- 17 F. Baumgärtel, Die Formel n^eūm jahwe, ZAW 73, 1961, 277-290; D. Vetter, n^eūm, Ausspruch, THAT Bd.II, München 1979, 1-3; ders., Seherpruch und Segensschilderung, Stuttgart 1974.
- 18 Vgl. W.H. Schmidt, dābār II-V, ThWAT Bd.II, Stuttgart 1977, bes. 108; 109; 117f; 120f.
- 19 C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, München 2.Aufl. 1964, 70ff. Er vertritt damit die weit verbreitete Auffassung, daß die Botenformel auf den Augenblick des Botschaftsempfangs zurückverweise. Demgegenüber betonen u.a. Rendtorff, a.a.O. und Bjørndalen, a.a.O. den Gegenwartsbezug der Botenformel. So gewichtig ihre Argumente sind, so dürfte das hebräische Perfekt die Vergangenheitsstufe des Wortereignisses zumindest mit beinhalten.

- 20 Das imperfectum consecutivum bleibt unberücksichtigt.
- 21 Zur analogen Verwendung der Seherspruchformel vgl. Num 24:3f.15f; 2 Sam 23:1; Am 2:16; 3:10.15 usw.; H.W. Wolff, BK XIV/2, 109f; 194.
- 22 Sie wäre ja auch, nach Auffassung der alttestamentlichen Schriftstellen, eher Glossolie als rationale Rede, vgl. Num 11:26-30; 1 Sam 10:10-13; 19:20-24; Jes 28:7-13.
- 23 H. Gunkel, Der Micha-Schluß, ZS 2, 1924, 145-178; ders., Jesaja 33, eine prophetische Liturgie, ZAW 42, 1924, 177-208.
- 24 Das gilt besonders, wenn man mit J. Jeremias (a.a.O., 182 u.ö.) mit einer "kultprophetischen Oberarbeitung" von Jes 1 rechnet, oder gar mit O. Kaiser (Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12, ATD 17, Göttingen 1981) die Komposition von Jes 1 in die exilisch-nachexilische Zeit verlegt.
- 25 Neben קום (qūm = sich aufmachen, vgl. noch Jes 28:21; Ps 68:2; Hi 31:14) erscheinen in Jes. 33:10 die Synonyme רום (rūm, hitpal = sich erheben und נשא (nāsā', nif = sich erheben, vgl. Dan 11:36; Ps 7:7; 94:2). Andere Ausdrucksmöglichkeiten für das In-Aktion-Treten Jahwes ergeben sich mit der Verwendung von רום (rūm, qal = hoch sein, Ps 18:47; 21:14) und עור (ʿūr, Nr. III qal = aufwachen, Ps 7:7; 44:24; 59:5; Jes 51:9; vgl. Hab 2:19).
- 26 Vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1972, Nr. 272; 283 (der ruhende Gott); Nr. 302 (der kämpfende Gott).
- 27 Vgl. A. Gelin, Les pauvres de Yahvé, Paris 3.Aufl. 1956; A. Kuschke, Arm und reich im Alten Testament, ZAW 57, 1939, 31-57; G.J. Botterweck, ʾābjōn, ThWAT Bd. I, Stuttgart 1973, 28-43; M. Schwantes, Das Recht der Armen, BET 4, Frankfurt 1977.
- 28 Vgl. B. Duhm, a.a.O., 49f (zu V.5: "... verlogene (.) Beherrscher der öffentlichen Meinung, die alles mit Heuchelei und Schwindel durchsetzen können."); G. Kittel, a.a.O., 39 ("Klage eines der Frommen, die um ihrer gedrückten Lage willen auch die Gebeugten oder Elenden und um ihrer sozialen Stellung willen auch die Armen heißen ..."); H. Gunkel, a.a.O., 44 (Die Heuchler von V.5 sind "zugleich die reichen Volksbedrucker, unter denen die Armen und Elenden seufzen und schreien."); H.J. Kraus, a.a.O., 235 ("Der Prophet redet als Repräsentant seines bedrückten Volkes."). Die Beispiele lassen sich vermehren.

- 29 Vgl. A. Alt, Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, München 1959, 348-372; H.D. Schaeffer, Hebrew Tribal Economy and the Jubilee, Leipzig 1922; H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen 1978; N.K. Gottwald, The Tribes of Jahweh, Maryknoll 1979; W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1980; R. Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia 1980.
- 30 Vgl. M.A. Klopfenstein, die Lüge nach dem Alten Testament, Zürich 1964, 146 (zu Ps 12:3-6: "Wir müssen an unserer Stelle also sicher an ein Lügenreden denken, das diejenige, gegen welche es sich richtet, in konkrete Not stürzt". Die Studie Klopfensteins beweist auch sonst den engen Zusammenhang zwischen Lüge und materiellem Elend der Getäuschten.
- 31 Vgl. R. Albertz, THAT Bd. II, München 1979, 568-575.
- 32 Der Prozeß der Gruppenbildung unter der verarmten Bevölkerung wird auch in anderen Texten deutlich. So in Hab 2:4-11 (Gegenüberstellung des "Vermessenen", von der Wurzel עפל (‘āpal) und des "Gerechten", צדיק (zaddīq) mit einseitigen Weherufen über die erste Kategorie); Jes 57:1-2 (Der "Gerechte" als Typ ist bedroht); Ps 10 (Schilderung des Bösewichtes, der nur an den eigenen Profit denkt und die Armen übervorteilt und unterdrückt); Ps 14 (Die Oberheblichkeit des Mächtigen wird als Dummheit entlarvt. Das totale Verdikt in V.3 - "keiner der Gutes tue" - ist nicht im paulinischen Sinn - Röm 3:9-20 auf die gesamte Menschheit, sondern eng begrenzt auf die Obeltäter gemünzt, V.4!). Auch die Generalverurteilung "aller" in Mi 7:1-7 scheint nach V.7 von einer Gruppe von "Gerechten" zu stammen. Eine echte Pauschalverdammung, die aber schon mit Klassenunterschieden rechnet, scheint Jer 5:1-6 zu sein.
- 33 So S. Wagner, ThWAT Bd.I., Stuttgart 1973, 372f.
- 34 In den Psalmen ist dem Verständnis der antiken Kultteilnehmer zufolge Bitte um eigene Rettung immer gleichbedeutend mit der Bitte um Ausrottung oder Unschädlichmachung der Obeltäter, welche das Unheil verschuldet haben, vgl. E.S. Gerstenberger, a.a.O., 119ff; 143ff und hier Ps 12:4.6.
- 35 Nach E.S. Gerstenberger und K. Jutzler, Psalmen in der Sprache unserer Zeit, Neukirchen-Vluyn 2.Aufl. 1976.
- 36 Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalms, in: J.H. Hayes (Hg.), Old Testament Form-Criticism, San Antonio 1974, 179-223.

- 37 Vgl. vor allem J. Jeremias, a.a.O., bes. 112-115.
- 38 Die Definitionsversuche bewegen sich zwischen drei möglichen Positionen: Der "Kultprophet" kann Vertreter Jahwes oder Israels sein, oder aber eine Mittlerrolle zwischen beiden einnehmen; vgl. P.H.A. Neumann, Prophetenforschung seit Heinrich Ewald, in: ders. (Hg.), Wege der Forschung 307, Darmstadt 1979, 24-32. Der Kleinkult wird in der Forschung selten berücksichtigt. Vgl. Anm. 39.
- 39 Am meisten geht noch Mowinckel, a.a.O., auf die Funktionen des "Kultpropheten" für die Kleingruppen ein. Die Arbeiten von A.R. Johnson zum Thema (vgl. vor allem: The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff 2. Aufl. 1962; The Cultic Prophet and Israel's Psalmody, Cardiff 1979) ordnen die kultprophetische Verkündigung an einzelne ganz in den nationalen Rahmen ein. Jeremias, a.a.O., bes. 128ff löst sich ein wenig aus diesem Schema, erkennt auch bereits die "tiefe Kluft innerhalb Israels", nämlich die Scheidung "zwischen Schuldigen und Unschuldigen" (a.a.O., 128), welche der kultprophetischen Gerichtsverkündigung an einzelne vorausgeht.
- 40 Vgl. E.S. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts", WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965; ders., Der bittende Mensch, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980.
- 41 Vgl. E. Sellin - G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 11. Aufl. 1969, § 3; 7-12.
- 42 R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Stuttgart 1978. Vgl. H. Tyrell, Die Familie als 'Urinstitution', KZSS 30, 1978, 611-651.
- 43 Vgl. V.W. Simmons (Hg.), Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian, New Haven 5. Aufl. 1963; E.E. Evans-Pritchard, Nuer Religion, Oxford 1956; V.W. Turner, The Ritual Process, Chicago 1971.
- 44 Die Berufsbezeichnungen der Fachleute für Krankheit und Not im AT sind nicht mehr eindeutig festzulegen, sie haben sich überdies im Laufe der Zeit verändert (vgl. 1 Sam 9:9). Es kommen vor allem חֹזֵה (hōsāh = Seher); נָבִיא (nābī' = Prophet) und אִישׁ אֱלֹהִים (iš' 'ēlōhīm = Gottesmann) in Frage, vgl. J. Jeremias, THAT Bd. II, München 1979, 7-26.
- 45 Das sind vor allem die Krankenheilungsberichte 1 Kön 17 und 2 Kön 4-5; vgl. E.S. Gerstenberger, a.a.O., 134ff.
- 46 Anthropologische und ethnologische Forschungen haben in den letzten Jahrzehnten eine ungeheure Fülle an Beobachtungen zusammengetragen, vgl. M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951; C. Kluckhohn, Navaho Witchcraft, Boston 1967; J.C. Melatti, Ritos de uma tribo Timbira, São Paulo 1978 usw.

- 104 -

- 47 Vgl. die einschlägigen Artikel in ThWNT, ThWAT und THAT.
- 48 Ein Beispiel aus der Praxis: Viele Pfarrer fragen sich mit Recht, ob der Schwerpunkt der Gemeindearbeit nicht in der Gruppenarbeit, der Seelsorge oder beim Besuchsdienst liegt, anstatt im traditionellen, aber entleerten Gottesdienst.
- 49 Vgl. die oben Anm. 32 genannten Texte; E.S. Gerstenberger - W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977.
- 50 Für die Spätzeit hat diese Entwicklung neuerdings H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen 1978, untersucht.
- 51 Die Anfänge jüdischer gemeindlicher Organisation liegen im Dunkeln, sie reichen aber möglicherweise in die Exilszeit hinauf. Vgl. N. Glatzer, Anfänge des Judentums, Gütersloh 1966; K. Hruby, Die Synagoge, Zürich 1971.
- 52 Kippenberg, a.a.O., 55-58.
- 53 Hier ergeben sich Parallelen zu den heutigen Befreiungstheologien, vgl. P. Hünermann und G.-D. Fischer, Gott im Aufbruch, Freiburg 1974; K. Rahner (Hg.), Befreiende Theologie, Stuttgart 1977.
- 54 Vgl. u.a. A.H.J. Gunneweg, Leviten und Priester, Göttingen 1965.
- 55 Man kann mit Fug und Recht von einer "Hungergeographie" sprechen, vgl. J.de Castro, Geografia da fome, Rio de Janeiro 10.Aufl. 1980 (im Blick auf Brasilien); R. Strahm, Überentwicklung - Unterentwicklung, Gelnhausen 4.Aufl. 1980.
- 56 Vgl. H. Brandt (Hg.), Die Glut kommt von unten, Neukirchen-Vluyn 1981; A. Reiser und P.G. Schoenborn (Hg.), Basisgemeinden und Befreiung, Wuppertal 1981.
- 57 A.R. Guimarães, Comunidades de Base no Brasil, Petrópolis 1978; J.J. Queiroz (Hg.), A igreja dos pobres na América Latina, São Paulo 1980.
- 58 Übersetzt und zitiert durch H. Brandt, ZThK 78 (1981), 370.

Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult

In: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Hg. von Walter Dietrich u.a. Fribourg: Univ.Verl. 1994, 349-363

WEIBLICHE SPIRITUALITÄT IN PSALMEN UND HAUSKULT

ERHARD S. GERSTENBERGER, *Marburg*

1. Die Fragestellung

"Wo warst du, Eva?" beunruhigt heute zu Recht nicht nur Feministinnen, sondern auch die Heerschar der traditionellen Alttestamentler¹. Denn die Rolle der Frau im altisraelitischen Glauben und Kultvollzug ist in den kanonischen Schriften bestenfalls sehr undeutlich zu erkennen und nur mit Mühe zu rekonstruieren². Wenn wir dennoch nach der religiösen und kultischen Stellung der Frau im biblischen Umfeld fragen - und wir müssen es tun, weil die andauernde Diskriminierung von Frauen nicht mehr auszuhalten ist -, dann sind ständig zwei Prämissen zu beachten:

1.1 Alle biblischen Quellen sind in patrilinear und zunehmend patriarchalisch ausgerichteten Gesellschaften entstanden und tradiert worden. Wir haben es also durchweg oder doch mit ganz geringen Ausnahmen mit Männerliteratur zu tun. Frauen sind in dieser Literatur wohl ausnahmslos aus der männlichen Perspektive gezeichnet, bzw.

¹ Nur als Beispiel sei zitiert Winter 1983, 68: "Aus alledem darf man schließen, daß die JHWH-Religion die religiösen Bedürfnisse der israelitischen Frauen eben doch nicht befriedigte ..."; ebd. 677: "Es läßt sich nicht übersehen, daß die Dämonisierung der Göttin zur Dämonisierung weiblicher Sexualität und weiblicher Verhaltensformen allgemein geführt hat."

² Die etwa hundertjährige Forschung zum Thema "Frau und Kult im alten Israel" (vgl. den Überblick bei Winter 1983, 3-69; Bird 1987, 397-419) hat im wesentlichen die nachgeordnete Stellung der Frau gegenüber dem Mann im Jahwekult bestätigt.

ihre Bilder entsprechen einem gemeinsamen, aber von Männern verwalteten Anschauungsreservoir. Weibliche Träume, Empfindungen, Ängste und Forderungen werden in der biblischen Literatur vorwiegend durch männliche Überlieferer vermittelt³.

1.2 Der heutige Standort der Konkurrenten/Innen muß mehr noch als in jeder anderen exegetischen Diskussion reflektiert und in Anschlag gebracht werden. Denn wenn Anthropologie, Soziologie und Geschichtsforschung nicht täuschen, dann hat bis zur Heraufkunft des Aufklärungs- und Industriezeitalters eine (wie ungerecht auch immer definierte und praktizierte) bipolare Komplementarität⁴ der Geschlechter bestanden. Im Prinzip verstanden sich Mann und Frau aus einem übergeordneten Ganzen, in der Praxis war das Ganze mehr oder weniger männerlastig. Seit dem Anbruch der Moderne aber ist die übergeordnete Einheit von Frau und Mann zugunsten der unumschränkten Autonomie des Individuums aufgelöst⁵. Die Menschenwelt ist nicht mehr bipolar, sondern monistisch homogenisiert. Sie besteht aus lauter frei beweglichen, solipsistisch auf sich selbst fixierten Personen⁶.

Beide Voraussetzungen markieren die geschichtliche Distanz zwischen uns und den biblischen Zeugen. Wenn wir Fehlurteile vermeiden wollen, müssen wir diese strukturellen Unterschiede ständig mit berücksichtigen.

³ Äußerste Kargheit der Seelenschilderung bestimmt die altisraelitische Erzählkunst. Gelegentlich werden die Hinweise auf die Gemütslage der Akteure dichter; dabei werden Frauen noch weniger bedacht als Männer, vgl. Tamar (II Sam 13). Geradezu empörend ist es, wenn die Erzähler in hochdramatischen Geschichten das Befinden der Frau mit keiner Silbe erwähnen: Gen 12; 20; 26 = die verkungelte Ahnfrau; Jdc 19 = die geschändete Nebenfrau des Leviten; Jdc 11 = die aufgeopferte Tochter Jephtahs usw. Vgl. Tribble 1984.

⁴ Ich beziehe mich vor allem auf Badinter 1986 und Illich 1982.

⁵ Richter 1979 beschreibt den Zustand der westlichen Menschen mit dem nur zu realistischen Bild des Autismus.

⁶ Typisch ist, daß der patriarchale Mann seine behauptete Vorrangstellung in die Ideologie der "ganzen" Familie (Gruppe etc.) verpackt hatte, er sich also theoretisch - auch wenn die Praxis völlig anders aussieht - nicht absolut von der Frau absondert. Denn selbst auf dem Höhepunkt patriarchaler Überheblichkeit taucht "das weibliche Andere in der Phantasie des Mannes wieder auf" (Badinter 1986, 127; zur "radikalen Asymmetrie" in der Beziehung der Geschlechter vgl. vor allem 115-129). Auf der anderen Seite spricht das Fehlen eines kollektiven weiblichen Widerstandes vor dem Industriezeitalter ebenfalls gegen eine frühe Aufspaltung der theoretischen Einheit von Mann und Frau (vgl. 80f).

2. Die Beterin

Daß Frauen in der Kultgeschichte Israels am Heiligtum zum Gebet zugelassen waren, beweist schlagend die singuläre Geschichte der Hanna (I Sam 1,1 - 2,11). Wann auch immer die Textkomposition entstanden, abgeschlossen oder in den Zusammenhang der Samuelgeschichte inseriert worden ist⁷, die Frau trägt ihr Anliegen souverän im Sinne von Ps 102,1 Jahwe am Heiligtum vor. Sie bittet und dankt und wird zu einem im hebräischen Kanon nur durch Jona und Hiskia wiederholten Vorbild israelitischer Gebetskultur⁸. Je später wir die Hannatexte und ihre redaktionelle Einfügung ansetzen, desto größer muß unser Erstaunen über so viel weibliche religiöse Unabhängigkeit im Zentrum eines Jahwe-Heiligtums sein. Hanna betet, und es werden ganz betont wichtige Ausdrücke der Kultsprache verwendet: פלל (hitp.: I Sam 1,10.12.26.27; 2,1)⁹, שאל (I Sam 1,17.20.27.28)¹⁰, שפך את־נפש (I Sam 1,15f; vgl. Ps 102,1). Hanna legt völlig selbständig ein Gelübde ab, das tief in das Familienleben eingreift, und übergibt ebenso autonom den entwöhnten Sohn an das Heiligtum (I Sam 1,22-28). Der Familienchef Elkana ist gerade an den Stellen, wo es um Gebet und Gelübde geht, nicht oder nur ganz am Rande vorhanden. Hanna agiert im Stil der Patriarchen und israelitischen Führungsgestalten¹¹.

Aber die Hannaperikope ist einmalig in der hebräischen kanonischen Literatur, und sie wird erst spät (im 2. Jahrhundert v. Chr.?) durch Jdt 9 traditionsgeschichtlich weitergeführt. Es gibt daneben die anders situierte Verkündigungsszene: Ein Engel erscheint und sagt die

⁷ Die Kommentatoren sind durchaus unterschiedlicher Meinung. Als jüngere Zeugen mögen dienen Mommer 1991, bes. 5-23 und Watts 1992, 19-40. Mommer setzt späteres Interesse an und fiktive Bildung von Geburtsgeschichten voraus, möchte aber auch mit der "mündlichen Vorstufe" von I Sam 1-2 nicht zu weit heruntergehen (a.a.O. 21f). Watts erwägt für die Einsetzung des Psalms I Sam 2,1-10 eine späte Redaktionsstufe, die bereits auf das ganze Samuelbuch und das Psalmenpendant II Sam 22 abzielt (vgl. bes. a.a.O. 36f; 115).

⁸ Eine späte, betende, sehr gesetzestreue Heldin von der Statur einer Debora ist Judit (vgl. Jdt 8-16).

⁹ Vgl. Gerstenberger 1989, 606-617.

¹⁰ Die Namensethymologie in I Sam 1,20.28 läuft auf *Saul* hinaus, so z.B. Hylander 1932 nach Peter Mommer, a.a.O. 19 Anm. 64; 21 Anm. 71.

¹¹ Jakob, Mose und Jephtah etwa beten so und legen ihre Gelübde ab, vgl. Gen 28,20-22; Ex 32,11-13; Jdc 11,30f; Kaiser 1986, 261-274.

Geburt eines heldischen Kindes an¹². Bekannt ist auch das gleich noch zu besprechende rituelle Modell der Frauen, die Siegeshymnen singen¹³. Doch die bittende Frau, die in ihrer persönlichen Not Gott anruft, oder die nach einer erfahrenen Rettung dem göttlichen Helfer bzw. der göttlichen Helferin Dank abstattet, kommt in der biblischen und außerbiblischen Literatur höchstens sporadisch und andeutungsweise vor¹⁴. Dabei ist die Liste der biblischen Frauen, die in eine auswegslose, gebetswürdige Situation geraten, recht lang. Geschichten von Männern hingegen, die in ähnlichen Nöten sind, werden häufiger mit Stoßbeten oder ausgeführten Psalmen versehen¹⁵.

Seltsam aber erscheint die Tatsache, daß in der paradigmatischen Hannaperikope weder spezifisch weibliche Gebetssprache noch auch eindeutige Frauenmotive anklingen¹⁶. Die Nöte der Schwangerschaft und Geburt werden nicht thematisiert¹⁷. Der kurze Hinweis auf die "Unfruchtbare, die sieben Kinder" bekommt (I Sam 2,5), dient den familiären Interessen und bereitet die weitere Geschichte der Hanna vor (I Sam 2,21). Und das Problem des Stammhalters scheint nach Ausweis einer Vielzahl von alttestamentlichen Texten primär eine Sorge des Familienchefs¹⁸ und erst sekundär ein Problem der Frauenehre zu sein¹⁹. - Hat die Redaktion ureigenste Gebetsanliegen der

¹² Vgl. Jdc 13,3-5; Lk 1,26-38. Die Ankündigung der Geburt kann auch an den Mann ergehen: Gen 18,1-14; 35,9-12. Knierim 1971, 206-235, behandelt eingehend den Begriff des "Erscheinens" (הֵרָאָה; 216-221), ohne auf die Geburtsankündigung speziell einzugehen.

¹³ Vgl. Ex 15,20f; Jdc 5; 11,31.34; I Sam 18,6f; Jdt 16; Poethig 1985 (mir leider nicht zugänglich).

¹⁴ Vgl. Hagar (Gen 16,6-14; 21,14-18); Rahel (bei der Geburt Benjamins: Gen 35,16-18); Tamar (Gen 38,24-26); die hebräischen Hebammen in Ägypten (Ex 1,15-21); die aussätzige Mirjam (Num 12,10-13); die Witwe von Zarpath (I Reg 17,9-12; Rut (vgl. Ruth 2,11f) usw.

¹⁵ Die prosaischen und in aller Regel von Männern geäußerten Anrufungen haben den Titel: "Freies Laiengebet" bekommen, vgl. Wendel 1931; Reventlow 1986, 83-118.

¹⁶ Das persönliche Gebet und der Siegeshymnus der Judit sind dagegen "frauenbewußter".

¹⁷ In der Keilschriftliteratur des Zweistromlandes sind wenigstens Beschwörungen für den Fall schwerer Geburt erhalten, vgl. Albertz 1978, 51-55.

¹⁸ Vgl. Gen 15,2; 25,21; Jer 22,30; Ps 127,3-5; 128. In Lev 20,20f wird freilich dem inzestuösen Paar Kinderlosigkeit angedroht.

¹⁹ Hanna wird wegen ihrer Kinderlosigkeit geschmäht, ebenso Sara oder Rahel. Die "unfruchtbare" bzw. "von Jahwe verschlossene" Frau ist ein Bild der Bestrafung und des Jammers (vgl. Sara: Gen 11,30; 16,1f; Rebekka: Gen 25,21; Rahel: Gen 29,31; 30,1; Frau des Manoa: Jdc 13,2; Michal: II Sam 6,23. Nur Jahwe kann den Fluch außer Kraft setzen: Ex 23,26; Jes 54,1-6). Dennoch erklärt sich die Abwertung der Kinderlo-

Frauen aus der Überlieferung gelöscht? Auf eine Verfremdung oder doch mindestens eine sehr einseitige Behandlung von Frauengebeten im Alten Testament könnte der Überhang an Siegesliedern im Munde von Frauen deuten. Mirjam, Debora, die Tochter Jephtas und die Frauen, welche Saul und David entgegenziehen²⁰ - sie alle sind auf die Rolle von Kriegerfrauen fixiert, die von Männern aller Zeiten und Kulturen gern vergeben wird. Selbst Hanna wird offensichtlich bei ihrem persönlichen Dankgebet mit einer Art Siegeslied ausgestattet²¹. Das Gebet von Frauen scheint im Alten Testament - eben aus männlicher Sicht - insgesamt eine starke Tendenz zum kriegerischen Hymnus zu haben, weil die Redaktoren der heiligen Schriften die kultische Aktivität von Frauen vorzüglich in ihrer Beteiligung an Kampf und Krieg sahen²².

3. Die Psalmensprache

Einige spezifische Nöte von Frauen sind im Alten Testament deutlich benannt: Kinderlosigkeit, Schwangerschaftsbeschwerden (Gen 3,16), Komplikationen bei der Geburt (Gen 35,16-18), Abhängigkeit vom Mann (Gen 3,16), Vergewaltigung durch Männer (II Sam 13,1-20), Ehestreit mit Flucht zum Vater (Jdc 19,1), grundsätzlicher Ausschluß von der Erbfolge (Num 27 und 36), Zwietracht unter den Haremsfrauen (Gen 16), Verelendung im Witwenstand (I Reg 17), Kriegsleiden, Schändung und Versklavung durch siegreiche Feinde (Thr 2,10-12.20; 4,10; II Reg 6,26-29), Verdammung der Göttin (Jer 44,15-19). Um ein ausgewogenes Bild zu erhalten und abschätzen zu können, wie weit sexuelle Differenzierungen vorgenommen wurden, müßte man dieser Auflistung die den Menschen damals bewußten spezifischen Gefährdungen, Benachteiligungen und Leiden der Männer gegenüberstellen, etwa die frustrierende Feldarbeit (Gen 3,17-19) oder die

sen allein aus dem patrilinearen System, das einseitig auf die Sicherung der männlichen Linie bedacht ist, vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

²⁰ S. oben Anm. 13.

²¹ So viele Exegeten zu I Sam 2,2-10; vgl. Watts 1992, 29f, unter Berufung auf Gottwald 1979, 119, und Poethig 1985.

²² Das Thema "Frau und Krieg" ist sozialwissenschaftlich anzugehen, vgl. Badinter 1986, 66-68.70-75; Moore 1988, 151.170-178.

Todesgefahr im Krieg (Gen 49,5; II Sam 11,25)²³. Außerdem würden bei einer vollständigen Übersicht die aus den Texten zu erschießenden, dort aber nicht als solche ausgewiesenen Beeinträchtigungen von Frauen durch Männer zu Buche schlagen müssen: z.B. die generelle Minderbewertung der Leistung von Frauen (Lev 27), ihr Ausschluß von wichtigen gesellschaftlichen Funktionen (Rechtsprechung, Priesteramt), der Vorrang der Männersprache, die Vermännlichung der Schöpfungsvorstellungen, Dummheit, Begierde und Machtlust von Männern usw.

Angesichts des Bewußtseins frauenspezifischer Notlagen im Alten Testament ist das Ergebnis einer Untersuchung der Klage- und Danklieder des einzelnen frappierend: Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die aus familiären Gottesdiensten stammenden Gebete²⁴ - es sind immerhin etwa 50 Exemplare im Psalter erhalten - je irgendeine charakteristische männlich-weibliche Sprache oder Metaphorik entwickelt hätten. Eindeutig weibliche Gebetsanliegen tauchen nicht auf, wiewohl es nach Menschenermessen z.B. Beschwörungen bei schwerer Geburt gegeben haben muß. Nach Ausweis der theophoren Personennamen und eindeutiger Textaussagen sahen die Israeliten ihren Gott als den Geber der Nachkommenschaft und den Beschützer der werdenden Mutter²⁵. Und die keilschriftlichen Beschwörungen für den Fall von Geburtskomplikationen sind klare Zeugnisse für eine sicher allgemein verbreitete Praxis²⁶. Zu den großen mesopotamischen Beschwörungsserien, die seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. entstanden und eine kanonische Geltung erlangten²⁷, gehörten diese Texte nicht. So hat die Vermutung, sie seien von spezialisierten Geburtshelferinnen (Hebammen) überliefert worden²⁸, einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Für die Klage- und Dankgebete des Psalters läßt sich festhalten: Die Notschilderungen sind nicht geschlechtlich differenziert; sie beschreiben - was den Betenden oder die Betende anlangt - den Verfall der Lebenskraft (vgl. Ps 22,15-18; 31,10-14; 38,4-9) unter der Last

²³ Mir scheint, die Gefährdungen der Frau kommen als frauenspezifisch mehr in den Blick als die nur dem Mann zugeordneten Mühsale.

²⁴ Vgl. Gerstenberger 1980 und 1988b.

²⁵ Vgl. Albertz 1978, 58-60.

²⁶ Albertz 1978, 51-54 zitiert einige Beispiele aus einer umfangreicheren Geburtshilfeliteratur, die vor allem durch Köcher 1963ff neu ediert worden sind.

²⁷ Hallo 1968, 71-89; Caplice 1974.

²⁸ Albertz 1978, 51.55.

eigener Schuld und den Angriffen böser Dämonen und Menschen (vgl. Ps 55; 59; 69 usw.). Auch die Bösewichter und Übeltäter sind nicht sexuell differenziert²⁹, ebensowenig wie die Kalamitäten (Krankheit; soziale Ausgrenzung; Anklage; böse Omina) oder die verwendeten Metaphern. Daß kriegerische Bilder und Vorstellungen aus dem Jagdleben relativ häufig gebraucht werden³⁰, ist wohl weniger bewußter Machismo als vielmehr reale, allgemein gebräuchliche Benennung von Gefahrenquellen.

Eine bekannte Tatsache paßt gut in diesen Zusammenhang: Der Psalter verwendet in auffallend starkem Maße die geschlechtsneutralen Bezeichnungen אָדָם und אִנּוּן zur Bezeichnung "des Menschen" (vgl. Maass 1973, 81-94 und 373-375, bes. 88f). Allein 62 von insgesamt 562 Vorkommen von אָדָם im Psalter (bei אִנּוּן sind es 13 von 42 Vorkommen) lassen aufmerken (man vergleiche dagegen 44 Vorkommen des in Erzählzusammenhängen geschlechtsspezifischen אִישׁ von insgesamt 2160 AT-Stellen). Die Folgerung läßt sich kaum umgehen, daß die Gebetsprache offen für beide Geschlechter sein will. Die zahlreichen sonstigen Bezeichnungen der menschlichen Seite - singularisch oder pluralisch - im Gottesdienst sind immer maskulinen Geschlechts, ob es sich um den oder die "Gerechten", "Frommen", "Gottesfürchtigen", "Gefährten", "Bekanntten", "Elenden", "Hoffenden", "Sänger", "Musikanten", "(Gottes)Sklaven" oder ähnliche Personen handelt. Weibliche Gestalten kommen im Psalter äußerst selten vor: Die אִשָּׁה von Ps 58,9 ist Teil eines "zusammengesetzten" Substantivs ("Fehlgeburt"); in Ps 109,9; 128,3 ist sie die Ergänzung des Mannes. Die "jungen Frauen" (עַלְמוֹת) marschieren in der Mitte einer (Sieges-)Prozession (Ps 68,26); eine königliche Braut erscheint in Ps 45,10ff. Die Mutter (אִמָּה Ps 131,2) symbolisiert bergenden Schutz, wird als Bezugsperson für die tiefste Trauer genannt (Ps 35,14). Sie erscheint auch zweimal in der Selbstdefinition des Beters ("Sohn deiner Sklavin", vgl. u. Anm. 35); der Bruder ist "Sohn deiner Mutter" (Ps 50,20; vgl. 69,9). "Söhne" (= "Kinder"?) sind dagegen häufiger genannt als Mütter oder Frauen (Ps 17,14; 34,12; 45,17f; 78,4-6; 89,31; 90,16; 102,29; 103,13,17; 105,6; 106,37f [hier "Söhne und Töchter"]; 109,9f; 113,9; 115,14; 127,3f; 128,3,6; 132,12; 144,12 ["Söhne und Töchter!"]). Die väterliche Linie sticht manchmal hervor (vgl. Ps 22,5; 27,10 ["Vater und Mutter!"]); 39,13; 44,2; 49,20; 78,3,5,8,12,57; 95,9; 103,13; 106,6f). Patrilinear bis patriarchal ist diese Gottesdienstgemeinde, das ist offensichtlich.

Die Untersuchung läßt sich ohne weiteres auf andere Psalmengattungen als die Klagelieder des Einzelnen ausdehnen. Die Hymnen des Einzelnen³¹ (vgl. etwa Ps 8; 77; 103; 146) und die in der Regel späten didaktischen Psalmen (vgl. Ps 19; 39; 49; 73; 90; 119; 139) klammern spezifisch weibliche Themen oder Metaphern aus³², scheinen jedoch

²⁹ Vgl. Keel 1969.

³⁰ Vgl. schon Gunkel/Begrich 1933, 198.

³¹ Vgl. Crüsemann 1969, 285-306.

³² Es gelingt auch kaum, im Hinter- oder Untergrund der Psalmen nach einem weiblichen Sprachgebrauch zu suchen, der Frauengebete auszeichnen könnte, wie Phyllis Tribble (1978) es im Blick auf verborgene, weibliche Gottesbilder getan hat. Phyllis Tribble hält z.B. Ps 22,10f; 71,6 (= Hebamme und Mutter, vgl. Ps 27,10; 139,13-16) für

nicht sexistisch zu diskriminieren. Weil wir aus unserer Perspektive die Verhältnisse im Alten Orient anders beurteilen als die damaligen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, müßten wir allerdings diese Neutralität näher auf verborgene, weil internalisierte, männliche Dominanz untersuchen³³. Eine Testfrage ist die nach der Verwendung der ersten Personen Singular und Plural im Psalter. Konnten Frauen das "Ich" und das "Wir" der altisraelitischen Gebete mitsprechen und haben sie es wirklich getan? Und wenn es so gewesen sein sollte: Wie haben Frauen damals die Ausklammerung ureigenster weiblicher Anliegen aus dem (offiziellen?) Gottesdienst ertragen?

Diese letztere Anfrage muß noch einmal an die wenigen Psalmen gerichtet werden, die auf den innersten Familienkreis und das häusliche Leben anspielen, welche ja nach unserem Verständnis Domäne der Frauen waren³⁴. Ich meine die ziemlich dicht beieinander stehenden Pss 127; 128; 131; 133. Haus und Familie, Arbeit und Wohlstand, Segen und Solidarität sind thematisiert - aber durchgehend aus dem männlichen, patriarchalen Blickwinkel. Keine Spur von der Hausfrau, die nach Prov 31,10-31 das ganze Anwesen klug verwaltet. Die Frau ist in allen vier Psalmen - wenn sie denn überhaupt explizit genannt wird - "ihrem" Mann zugeordnet. Er repräsentiert die Familie, ihm geht es gut, wenn er eine stattliche Zahl von Söhnen hat (127,4f), von der Frau geboren (128,3f). Auf die Harmonie der Brüder in einem Haushalt kommt es an (133), als wenn der Zank der Frauen nichts ausmache. Nur Ps 131 mit seiner Mutter-Kind-Symbolik ist unübertrifft frauenfreundlich. Doch geht es nicht um die Stellung der Hausfrau im häuslichen Bereich, sondern um eine Erinnerung an kindliche Geborgenheit bei der Mutter. Auch dieser Psalm ist auf den Familienchef hin konzipiert³⁵.

übriggebliebene Hinweise auf eine weibliche Gottheit, so wie ihr auch alle Erwähnungen des Erbarmens und gnädigen Zuwendung (besonders die liturgische Formel: "Gnädig und barmherzig ist Jahwe, geduldig und von großer Güte", Ps 145,8 u.i.) als solche Indizien gelten. Doch setzt diese scharfe Unterscheidung der Geschlechtseigenschaften unsere heutige Spaltung der sexuellen Sphären voraus, vgl. Ochshorn 1981.

³³ Vermutlich sind Frauen als von Diskriminierung Betroffene besser in der Lage, auch in alten Texten die unbewußte Ungleichgewichtigkeit der Geschlechter festzustellen. In der Psalmenexegese sind mir aber noch keine diesbezüglichen Studien von Frauen bekannt.

³⁴ Vgl. Gerstenberger/Schrage 1980; Gerstenberger 1988a.

³⁵ Auffällig hingegen ist die Eigendefinition des Beters über die Mutter: Ps 86,16 und 116,16 nennen ihn ausdrücklich "Sohn deiner Magd" (בֶּן־אִמָּתִי). Das ist gewiß kein Zufall und kann nur auf eine sehr aktive, kultische Rolle der Hausmutter gedeutet

Während die Frau als Kultteilnehmerin im Psalter nirgends sicher zu greifen ist, könnte es für die Totenklagelieder anders sein³⁶. Diese Gattung, obschon in reinerer Form nur durch die David zugeschriebenen Exemplare (II Sam 1,19-27; 3,33f) bekannt, wird allgemein - und im Vorderen Orient bis heute - dem Verantwortungsbereich der Frauen zugewiesen. Thr 1f; 4f sind keine privaten Klagelieder, sondern aus der Klage über den Untergang der Stadt, einer verwandten, politischen Gattung, entstanden. Das Schicksal der Frauen wird in manchen Wendungen direkt geschildert (vgl. Thr 1,4.18; 2,10.21; 4,10; 5,3.11). Weil die Stadt immer feminin gedacht ist, können dann die Leiden der Frauen und Mütter auf das personifizierte Jerusalem übertragen werden (vgl. Thr 1,1ff; 1,7ff; 2,13ff; 4,7ff). Es wäre nicht verwunderlich, wenn als Pendant zur Siegesfeier auch in der Untergangsklage der Anteil der Frauen erheblich gewesen ist. Eine gewisse kultische Rollenverteilung im offiziellen Gottesdienst wäre damit bestätigt, die Komplementarität der Geschlechter auch im Umgang der Gemeinschaft mit ihrem Gott angedeutet.

Das Liebes- und Hochzeitslied schließlich, das sicherlich auch kultische Bedeutung gehabt hat, zeigt die israelitische Frau als gleichwertige Partnerin des Mannes. Leider haben wir nur den einen, dafür umso imposanteren Belegtext: das Hohelied³⁷. Hier endlich scheint die Balance der Geschlechter im engsten Miteinander verwirklicht.

4. Der Hauskult

Eine gewisse Komplementarität stellt aber noch keine Gleichwertigkeit dar. Carol Meyers rechnet im Gefolge von amerikanischen soziologischen Beobachtungen und Theoriebildungen damit, daß die Männer- und Frauenanteile ihrem Prestigegewicht nach annähernd ebenbürtig sein müssen, will man von einer ausgewogenen Geschlechtergemeinschaft reden³⁸. Da wir auch bei günstigster Beleuchtung in

werden. Diese Selbstbezeichnung kommt in mesopotamischen Gebeten äußerst selten vor; die Regel ist dort die Angabe der väterlichen Linie (so Mayer 1976, 46-56).

³⁶ Vgl. Jahnou 1923.

³⁷ Vgl. Pope 1977.

³⁸ Meyers 1983, 569-593; dieselbe 1988. Wichtige Studien sind für sie: Zimbalist Rosaldo, Michelle / Lamphere, Louise (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford

den hebräischen Schriften ein Defizit von weiblicher Kultbeteiligung feststellen müssen, erhebt sich die Frage, ob mindestens in der vorexilischen Zeit Frauen einen eigenen kultischen oder rituellen Bereich im eigenen Haushalt hatten, der als Ausgleich für den mangelnden Einfluß auf den transfamiliären Gottesdienst dienen konnte.

Der Nachweis von vorexilischen Hauskulten, die unter der besonderen Verantwortung der Frauen gestanden hätten, läßt sich - wie durch mehrere Kolleginnen und Kollegen auf dieser Tagung gezeigt - nur bruchstückhaft durch Indizien und Vergleiche führen.

4.1 Textlich gesehen wird durch Ex 21,6 (der Sklave wird *vor Gott* am Türpfosten des Hauses auf Dauer verpflichtet), I Sam 19,13.16 (ם הרפיים im Hause Davids), Gen 31,19.30.34f (ם הרפיים Labans gestohlen), Jdc 17 (ם הרפיים einer Gutsbesitzerin), Jer 7,16-18 (Kinder, Väter, Frauen beten fremde Götter an), Jer 44,15-19 (Familiengottesdienst unter Leitung von Hausfrauen für die Himmelskönigin), Jes 65,3f (abgöttische Praktiken in Gärten, auf Steinen [?], in Gräbern und Hütten [?]) zumindest die Möglichkeit häuslicher, familiärer Gottesverehrung sichtbar. In einigen von diesen Texten hat die Hausfrau ein erstaunlich direktes Verhältnis zum häuslichen heiligen Gegenstand (so in I Sam 19; Gen 31; Jdc 17). In den beiden Jeremiatexten tritt die Mit- bzw. Hauptverantwortung der Frau für die Kultausübung hervor³⁹.

4.2 Archäologische Funde, vor allem aus der Königszeit Israels, können einiges zur Klärung beitragen. Im Wohngebiet einer Stadt verstreute Figurinen von nackten Frauen (Göttinnen)⁴⁰ oder von Kultinventar wie Räucherständern und Kleinaltären⁴¹ lassen die Vermutung zu, daß auch noch im Israel der Königszeit privat geopfert wurde⁴².

1974; Schlegel, A., *Male Dominance and Female Autonomy*, New Haven 1972; Whyte, M.K., *The Status of Women in Pre-industrial Societies*, Princeton 1978.

³⁹ Der Grad weiblicher Mitwirkung an einem möglichen vorexilisch-israelitischen Familienkult ist natürlich der uns hier angehende strittigste Punkt, vgl. Gerstenberger 1988a, 66-77.

⁴⁰ Vgl. Winter 1983; Schroer 1987.

⁴¹ Vgl. Zwickel 1990.

⁴² H. Weippert (1988), hat sehr viel Material zum Thema "Hauskult" zusammengetragen (vgl. 137f; 407ff; 447f; 628ff; 716f; leider fehlen dem gewichtigen Werk alle Register!) und sehr vorsichtig kommentiert. Sie hält eine kultische Deutung der Frauen- und Tierfigurinen (überwiegend Pferde!) nicht für gesichert, aber für möglich (631).

4.3 Parallelerscheinungen in der Umwelt Israels und in kultur- und religionsgeschichtlich vergleichbaren Stammesgesellschaften und jungen Monarchien sind ebenfalls keine direkten Beweise dafür, daß auch in Israel die Frau Möglichkeiten der Kultausübung hatte. Aber die Analogien können doch lehren, wie Frauen ihre religiösen Anliegen wahrgenommen haben. (Und Analogien sind theologisch legitim, weil Kult und Theologie in jedem Fall menschliche Konstrukte sind, welche das Absolute nicht fassen oder rein darstellen können.) Für Mesopotamien hat Judith Ochshorn⁴³ umfassende Sichtungsarbeit geleistet. Die ägyptische Beteiligung von Frauen an Riten und Kulturen stellt Emma Brunner-Traut kurz dar⁴⁴. Ethnologisches Material ist über viele Monographien verstreut. Man erfährt z.B., daß die Frauen der Hopi-Indianer Arizonas eigene Zeremonialkammern hatten, welche Männer nicht betreten durften⁴⁵. Oder daß bei den benachbarten, aber traditionell halbnomadisch lebenden Navajos wichtige Krankenheilungszeremonien in einer weiblichen und einer männlichen Variante überliefert wurden⁴⁶. Die Ndembu in Zaire dagegen feierten ihre Rituale in gegeneinander stehenden Geschlechtergruppen und auf einem sexuell polarisierten, heiligen Feld⁴⁷.

Fazit dieser sehr gerafften Erhebung: Es gibt Anzeichen dafür, daß Frauen in Altisrael einmal bedeutend aktiver am Kultleben teilgenommen bzw. es in eigener Verantwortung gestaltet haben, als heute aus den hebräischen Schriften erkennbar ist. Kultbeteiligung oder -verantwortung schließt aber Formulierung und Gebrauch von heiligen Texten mit ein. Leider sind wir über diese Textbasis von möglichen israelitischen Frauenkulturen in keiner Weise informiert. Aus anderen Kulturkreisen scheinen wesentliche Sprach- und Vorstellungsverschiedenheiten zwischen männlicher und weiblicher Gottesdienstpraxis nicht bekannt geworden zu sein.

⁴³ Vgl. o. Anm. 32.

⁴⁴ Brunner-Traut ¹1987, 50-67.

⁴⁵ Vgl. Simmons ¹1942 (⁵1963).

⁴⁶ Vgl. Wyman/Kluckhohn 1938; Wyman 1975.

⁴⁷ Vgl. Turner 1969.

5. Vorläufige Schlußfolgerungen

Der Befund unserer Nachforschungen zum Thema "weibliche Spiritualität" in Altisrael ist alles andere als eindeutig. Ausschließen können wir, daß Frauen in der vorexilischen Zeit (und später) religiös völlig abgesondert, diskriminiert und inaktiv gewesen wären. Das Fehlen von spezifisch weiblichen Anliegen und Metaphern in den Psalmen kann durch die männliche Redaktion der Texte bedingt sein. In der nachexilischen Zeit haben sich meines Erachtens zweifellos unter dem Druck der Monotheisierung und der fortschreitenden patriarchalen Orientierung die maskulinen Sichtweisen in den Vordergrund geschoben. Weibliche Glaubensäußerungen und -inhalte sind wahrscheinlich verdrängt worden. Aber diese Hinweise reichen nicht aus, die Quellenlage zu erklären. Wir haben vielmehr ständig die heutigen Ausgangspunkte, die modernen, zeitgenössisch bestimmten Standorte einzubeziehen, wollen wir die alten Texte einigermaßen richtig interpretieren. Die Gefahr, heutige Maßstäbe anzulegen, liegt gerade in der feministischen Auslegung der Bibel sehr nahe.

5.1 Grundsätzlich müssen wir uns bewußt werden, daß offensichtlich die Frage nach der "Spiritualität" der Beter/Innen als ein Versuch der inneren Selbstvergewisserung⁴⁸ eine ganz moderne, die Entdeckung und Vereinzeln des Selbst voraussetzende Bemühung ist. Der große Unterschied zur Psalmsprache scheint darin zu bestehen, daß heute das "Ich" die Welt punktuell in sich absorbiert, während das "Ich" der Psalmen sich in die Außenwelt hinein entwirft und dabei im "Wir" der Gottesdienstgemeinschaft aufgehoben wird⁴⁹.

5.2 Hinter oder unter allen patriarchalen Strukturen scheint es in Israel eine transsexuelle bzw. nicht-sexistische, inklusive Kultsprache gegeben zu haben. Die Geschlechtsdifferenzen waren im kultischen Bereich voll bewußt und erheblich⁵⁰. Aber Frau und Mann waren auch im Kult, bis in die exilisch-nachexilische Gemeindeversammlung hin-

⁴⁸ Die religiöse Frauenliteratur will - völlig zu Recht - die weibliche Identität wiederentdecken, vgl. aus der Fülle der Schriften nur Halkes 1984; Iglehart 1983.

⁴⁹ Die alte, literarkritisch inspirierte Diskussion um "Ich" und "Wir" in den Psalmen müßte heute unter sozialpsychologischen Aspekten aufgenommen werden, vgl. Scharbert 1986, 297-324.

⁵⁰ Man vergleiche nur die Opfer- und Reinheitsvorschriften in Lev 1-15; dazu Milgrom 1992; Rendtorff 1985ff; Gerstenberger 1993.

ein (vgl. Neh 8,2f), einander in polarer Komplementarität zugeordnet, sie bildeten keine autonomen, konkurrierenden Entitäten. "Der Mensch" (אָדָם; אָנוּשׁ; auch אִישׁ?) war im familiären Verbund *einer*, nach priesterlicher Präzisierung unterschieden in זָכָר und נְקֵבָה, männlich und weiblich (Gen 1,27).

5.3 Weil die Zusammengehörigkeit der Geschlechter Grundlage der altorientalischen Anthropologien und Kultsprachen ist, können männlich-weibliche Attributionen bis hin zu Zeugungs- und Gebärfähigkeit zwischen den Geschlechtern fluktuieren⁵¹. Frauen (so können wir konjizieren) partizipierten nach dem Beispiel von Hanna, Mirjam und Debora einmal voll an der männlichen Gebetsprache und umgekehrt Männer an der weiblichen (Ps 131?). Die Gebetsliteratur des ganzen Alten Orients läßt einen derartigen gemeinsamen Gebrauch der liturgischen Formulare vermuten⁵².

5.4 Die sexistische Aufspaltung in voneinander völlig unabhängige Geschlechtersphären und sexuell bestimmte Einzelpersonen ist eine Erfindung des modernen, patriarchal gestimmten Individualismus. Sie setzt sich folgerichtig fort in der feministischen Suche nach weiblicher Autonomie, auch in einer exklusiven Frauenkirche. Die Entwicklung zur persönlichen Selbstbestimmung ist nicht mehr rückgängig zu machen. Wie sich aus individueller Eigenständigkeit und Weltbemächtigung eine neue Gemeinschaft der Geschlechter ergeben kann, wird zur Zeit in den westlichen Demokratien in großem Maßstab schmerzlich und lustvoll erprobt⁵³. Frauen und Männer dürfen beherzt je für sich die alten, biblischen Traditionen des Kultes und des Gebets, sowie die dazugehörigen Gottesbilder aufnehmen, kritisch prüfen, werfen, neu interpretieren und weiterentwickeln. Das Kriegerische in den Psalmen ist ein gemeinsames Erbe, die Ausgrenzung weiblicher Schöpfungssymbolik (vgl. Ps 139,13-16) ist ein gemeinsamer Verlust.

⁵¹ Vgl. Ochshorn 1981.

⁵² Jedenfalls sind bisher noch keine gegenteiligen Entdeckungen gemacht worden, vgl. Mayer 1976; Vorländer 1975; Menzel 1981; Ochshorn 1981.

⁵³ Die Veränderung der Lebensgemeinschaften, das Scheidungsverhalten, der Drang zur eigenen Wohnung, vor allem das neue Selbstbewußtsein der Frauen und die notwendige Neubestimmung der männlichen Identität gehören in dieses Spektrum. Elisabeth Badinter nennt die Umorientierung eine "androgyn Revolution", die wahrhaft historische Dimensionen hat und deren Ausgang ungewiß ist.

LITERATUR

- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978.
- Albertz, Rainer, *Gebet II*, TRE XII (1983) 34-42.
- Badinter, Elisabeth, *L'un est l'autre*, Paris 1986 (deutsch von Friedrich Giese, *Ich bin du*, München / Zürich 1987).
- Bird, Phyllis, *The Place of Women in the Israelite Cultus*: Miller, Patrick D., u.a., *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 397-419.
- Brunner-Traut, Emma, *Die alten Ägypter. Verborgenes Leben unter den Pharaonen*, Stuttgart 41987.
- Caplice, Richard J., *The Akkadian Namburbi Texts*, Los Angeles 1974.
- Crüsemann, Frank, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 1969 (WMANT 32).
- Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch*, 1980 (WMANT 51).
- Gerstenberger, Erhard S., *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988a.
- Gerstenberger, Erhard S., *Psalms, with an Introduction to Cultic Poetry*, 1988b (FOTL XIV/1).
- Gerstenberger, Erhard S., Art. פִּלְלֵי, ThWAT VI (1989) 606-617.
- Gerstenberger, Erhard S., *Leviticus*, 1993 (ATD 6).
- Gerstenberger, Erhard S. / Schrade, Wolfgang, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980.
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979.
- Gunkel, Hermann / Begrich, Joachim, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.
- Haag, Ernst / Hossfeldt, Frank-Lothar (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986.
- Halkes, Catherina, *Suchen, was verlorenging*, Gütersloh 1985 (holl. Original: *Zoekend naar wat verloren ging*, Baarn 1984).
- Hallo, William W., *Individual Prayer in Sumerian*: JAOS 88 (1968) 71-89.
- Hylander, I., *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (1Sam 1-15), 1932.
- Iglehart, Hallie, *Womanspirit. A Guide to Women's Wisdom*, New York 1983 (deutsch von Inge Wacker, *Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale*, München 1987).
- Illich, Ivan, *Gender*, New York 1982 (deutsch von Ruth Kriss-Rettenbeck, *Genus*, Hamburg 1983).
- Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied*, 1923 (BZAW 36).
- Kaiser, Otto, Art. נִדְרָה: ThWAT V (1986) 261-274.
- Keel, Othmar, *Feinde und Gottesleugner*, 1969 (SBM 7).
- Knierim, Rolf, *Offenbarung im Alten Testament*: Wolff, H.W. (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS Gerhard von Rad, München 1971, 206-235.
- Köcher, Franz, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 4 Bde., Berlin 1963-1971.
- Maass, Fritz, Art. מִצְדָּה וְשִׁבְעָה: ThWAT I (1973) 82-94 und 373-375.
- Mayer, Werner, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen 'Gebetsbeschwörungen'*, Rom 1976.

Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult

363

- Menzel, Brigitte, *Assyrische Tempel*, 2 Bde., Rom 1981.
- Meyers, Carol, *Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel*, JAAR 51 (1983) 569-593.
- Meyers, Carol, *Discovering Eve*, Oxford 1988.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, 1992 (AncB).
- Mommer, Peter, *Samuel*, 1991 (WMANT 65).
- Moore, Henriette L., *Feminism and Anthropology*, Minneapolis 1988, (deutsch von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, *Mensch und Frau sein*, Gütersloh 1990).
- Ochshorn, Judith, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1981.
- Poethig, E.B. (= she), *The Victory Song Tradition of the Women of Israel*, Diss. Union Theological Seminary, New York 1985.
- Pope, Marvin, *Song of Songs*, New York 1977.
- Rendtorff, Rolf, *Leviticus*, 1985ff (BK III).
- Reventlow, Henning Graf, *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart 1986.
- Richter, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.
- Scharbert, Josef, *Das "Wir" in den Psalmen*, in: E. Haag u.a. (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986, 297-324.
- Schroer, Silvia, *In Israel gab es Bilder*, 1987 (OBO 74).
- Simmons Leo W., *Sun Chief, Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven [1942] (51963).
- Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.
- Trible, Phyllis, *Texts of Terror*, Philadelphia 1984 (deutsch von Marianne Reppekus, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen*, Gütersloh 1987).
- Turner, Victor W., *The Ritual Prozess*, Chicago 1969.
- Vorländer, Hermann, *Mein Gott*, 1975 (AOAT 23).
- Watts, James W., *Psalm and Story*, 1992 (JSOT.S 139) 19-40.
- Weippert, Helga, *Palästina in vorhellinistischer Zeit*, München 1988 (Handbuch der Archäologie II/1).
- Wendel, Adolf, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1931.
- Winter, Urs, *Frau und Göttin*, 1983 (OBO 53).
- Wyman, Leland C., *The Mountainway of the Navajo with a Myth of the Female Branch*, Tucson 1975.
- Wyman Leland C. / Kluckhohn, Clyde, *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, Menasha 1938.
- Zwicker, Wolfgang, *Räucher kult und Räuchergeräte*, 1990 (OBO 97).

Der Psalter als Buch und als Sammlung

In: Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin.
Hg. von Klaus Seybold u.a. Freiburg u.a.: Herder 1994, 3-13

Der Psalter als Buch und als Sammlung

Erhard S. Gerstenberger

"Das universale Wort spricht nur Dialekt"
(Pedro Casaldaliga)

1. Die integrale, holistische Lektüre biblischer Texte ist im Schwange, daran besteht kein Zweifel. Sie hat das Verdienst, die lange unterbewerteten redaktionellen und kompositorischen Bemühungen der Überlieferer um einen "Endtext" (wie immer wir ihn definieren mögen) ernstzunehmen. Nicht nur die angeblichen "Ausgangsstufen" der Tradition, jene authentischen Erstlingsworte, von denen unsere geistlichen Vorväter so fasziniert waren, werden dem Exegeten / der Exegetin bedeutsam, sondern eben auch die zahlreichen Stufen und Rinnsale der Überlieferung bis hin zu dem literarischen Endprodukt, dem "kanonischen Text", wie wir ihn in unseren hebräischen Ausgaben vor uns haben. Die "kanonische" Interpretation legt aber im Unterschied zu allen traditionsgeschichtlich orientierten Modellen den überwiegenden bis ausschließlichen Nachdruck auf die "Letztgestalt" der biblischen Texte, wohl wissend – aber diese Erkenntnis beherzt ignorierend –, daß es einen definitiven "Endtext" so wenig gibt wie eine eindeutige Kanonentscheidung (vgl. MT <—> LXX). Sein imaginärer Wert wird von "kanonischen" Exegeten irgendwo zwischen 51 und 100% veranschlagt. Über diese überragende Wertschätzung des Ganz-Textes und sein Verhältnis zu den voraufgehenden Einzeltexten gilt es am Beispiel der Psalmen nachzudenken. Dabei sind fortwährend eigene Grundvorstellungen von Kanonwerdung, Kanonautorität, Textgebrauch etc. im Spiel. Z.B.: Jeder Text, groß oder klein, kommt aus bestimmten Kommunikationsprozessen und hat ein bestimmtes gesellschaftliches Bezugsfeld. Dabei sollten uns auch einige grundsätzliche Probleme bewußt sein:

a) Wer einseitig die kanonische Endgestalt der biblischen Schriften betont, wertet die geschichtliche Genese unserer Glaubensüberlieferung mehr oder weniger ab. Er / sie wird dann auch geneigt sein, die Geschichtlichkeit des Wortes Gottes überhaupt zurückzustellen zugunsten einer bleibenden Substanz und unveränderlichen Autorität der einmalig oder letztgültig fixierten Offenbarung.

b) Worte, auch heilige "kanonische" Worte, sind immer durch und durch menschlich und auf einen menschlichen "Sitz im Leben" angewiesen. Kein Wort lebt sich selber, jedes Wort hat – auch bei langer und wechselnder Überlieferung – Sprecher, Adressaten, ein konkretes kommunikatives Umfeld. Der Mythos vom ungebundenen Wort oder der eigendynamischen Textgestalt

ist falsch; er erleichtert auch nur scheinbar die schwierige Aufgabe der biblischen Exegese.

c) Die kanonische Endgestalt der hebräischen Schriften ist ganz und gar mit den besonderen, geschichtlich einmaligen Leiden, Freuden und Vorstellungen der nachexilischen jüdischen Gemeinden in Palästina und in der Diaspora verbunden. Alle Kanontexte sind dort in jahrhundertlangem, aktivem und sehr spannungsvollem Gebrauch gesammelt und redigiert worden. Einen einheitlichen Plan, eine uniforme theologische Ausrichtung, eine autoritative Auswahl der Texte hat es zu keiner Zeit gegeben. Das quirlige, widerspruchsvolle gesellschaftliche und geistliche Leben der jüdischen Gemeinden, die Konkurrenz und das Miteinander unterschiedlicher sozialer Schichten, Berufe, Stände, Sippen, Geschlechter zeichnet sich in den Texten ab; sie sind das unverrechenbare Zufallsprodukt der sehr pluralistischen Glaubenserfahrungen unserer damaligen geistlichen Vorfäter und Vormütter.

2. Der Psalter ist möglicherweise das Buch im Alten Testament, welches sich einer integralen Lektüre am heftigsten widersetzt. Er kommt als eine Sammlung aus relativ sehr fest nummerierten (vgl. Qumran-Variationen) Einzeltexten daher, die überwiegend noch durch eigenartige Überschriften voneinander abgesetzt sind und in der großen Mehrheit eine erkennbare, auch durch altorientalische und andere Analogiebildungen gesicherte, besondere Infrastruktur haben. Wie aus derart spezifischen Texten ein einheitlich zu lesendes "Buch" konstruiert werden kann, ist eine spannende Frage.

Die Befürworter der integralen Gebrauchsweise benutzen eine Reihe von Verfahren, um die Einheitlichkeit des Psalters als Gebets- und Meditationsbuch der jüdischen und christlichen Gemeinden darzulegen. Diese Vorgehensweisen müßten im einzelnen genau untersucht und kritisch begutachtet werden. Dazu fehlt hier die Zeit. Wir können uns nur auf Andeutungen und Stichproben einlassen:

Auf der Wort- und Satzebene sollen z.B. Stichwort-Querverbindungen hauptsächlich zwischen benachbarten Psalmen bestehen.¹ Patrick Miller und Erich Zenger haben in ihren Vorträgen gestern Beispiele gegeben. Interessant ist, daß die Frage nach der absichtsvollen Verkettung nicht klar beantwortet wird. Während Gerald H. Wilson 1985 ein einziges echtes Beispiel von "catchword-connection" zitiert (aber offensichtlich Christoph Barth, *Concatenatio* im ersten Buch des Psalters [1976], nicht benutzt hat): Ps 7,18: "Ich

¹ Eine erste, einflußreiche Studie in dieser Hinsicht war: C. Barth, *Concatenatio* (1976). Sie wird aufgenommen und weitergeführt durch N. Lohfink, *Psalmengebet* (1991) 7-13; E. Zenger, *Psalmenauslegung* (1991) 399-403.

Der Psalter als Buch und als Sammlung

5

danke Adonaj um seiner Gerechtigkeit willen und will loben den Namen Adonajs, des Allerhöchsten", soll über Ps 8 in Ps 9,2 wieder aufgenommen werden: "Ich danke Adonaj von ganzem Herzen und erzähle alle seine Wunder", ist die Zahl der heute "wiederentdeckten" Verkettungen viel größer. Doch läßt sich die Intentionalität der angeblichen Textverbindungen sehr schwer nachweisen. Die Tatsache also, daß gleiche und synonyme Wörter, Formeln und Phrasen in beieinanderstehenden Psalmen auftauchen, ist unbestreitbar. Die Frage bleibt jedoch weit offen, ob dieser Gleichklang von Psalm zu Psalm eine bewußte Verbindung der Texte darstellt oder lediglich ein zufälliges Ergebnis der Aufreihung verwandter Texte in einer Schrift ist. Vom unbezweifelbaren Sammlungscharakter der Psalmen her dürfte zumindest Vorsicht geboten sein, Wortanklänge zu schnell als Beweise für Komposition und Integralbehandlung des Psalters anzusehen. Das gleiche gilt von Form- und Strukturelementen, die sich kompositionell entsprechen sollen. Jeder einzelne Fall müßte sorgfältig daraufhin geprüft werden, ob die angezogenen Ausdrücke und Sätze zum Eigenbestand des überlieferten Textes oder zu einer Um- oder Neuformulierung der späten Redaktoren gehören. Nur im letzteren Fall kann man von einer echten Verknüpfung sprechen, und ich vermute, daß die Fälle einer bewußten Redaktionsarbeit an bestehenden Texten zum Zweck der Schaffung eines fortlaufenden Meditationstextes gering an Zahl sind.² Das bedeutet allerdings nicht, daß es am Psalter keine erkennbare Redaktions-, besser Sammlerarbeit gegeben hätte. Im Gegenteil: Bei meiner Kommentierungsarbeit an den ersten 60 Psalmen ist mir (ähnlich wie J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* [1966]) immer mehr aufgegangen, wie stark der kreative Prozeß der Psalmendichtung und -umdeutung bis in die Spätphase des AT gewesen ist. Die reflektierenden, weisheitlichen, tora-nahen und armenfreundlichen Psalmen (z.B. Ps 1; 9/10; 37; 39; 49; 73/90; 119; 139 usw.) sind Neubildungen. Aber sie dienen *nicht* der Herstellung eines zusammenhängenden Lesetextes, sondern sind auf neue, zeitgenössische Probleme und Erwartungen der Gemeinde abgestellt, in der sie entstanden sind. Toratreue und -freude, die Vergänglichkeit des Lebens, die Ausbeutung armer Gemeinden durch reiche Grundbesitzer (vgl. Neh 5) – das sind brennend aktuelle Situationen, die im Zusammenleben der Glaubenden artikuliert werden müssen. In manchen Fällen "genügte" die Aktualisierung älterer Gebets- und Liedtexte, wie vielleicht zur Verbalisierung der messiani-

2 Vgl. die sehr berechtigten, zweifelnden Fragen N. Lohfinks zum tatsächlichen Hergang der postulierten Verkettungsarbeit: Hat die Redaktion "Zusätze eingefügt, Wörter ersetzt, vielleicht gar einzelne Psalmen neu gedichtet? Oder hat sie nur vorhandene Inhalts- und Wortentsprechungen geschickt ausgenutzt?" (*N. Lohfink, Psalmengebet* [1991] 8).

schen Hoffnung (vgl. Ps 2; 45; 110) oder zur Vergemeindlichung älterer Bitrituale für Krankheit und Verelendung.³

3. Geistliche und theologische Sinndeutungen lassen sich schon aus den oben erwähnten Stichwortverknüpfungen folgern. Jeder Psalm, der mit den Nachbartexten vernäht wird, kann im Kontext seiner Umgebung ganz neue Aussagen machen. Leid wird auf Jubel bezogen, der einzelne verwandelt sich in ein Kollektiv, Gegenwart führt hin zur eschatologischen Zukunft, Monarchie wird abgelöst durch Gemeinde – den Verwandlungen durch Zusammen-Interpretation sind kaum Grenzen gesetzt. Einzeltexte werden durch Anlagerung und Verbindung nach dem Vorbild von Kernfusionen zu neuer Materie mit verwandelter Aussagekraft, die direkt bis in die christliche Gemeinde reichen kann.⁴ Auch dann, wenn man den Einzelsalmen eine gewisse Eigenständigkeit nicht abspricht und statt der redaktionellen Überarbeitungen eher mit der Kompositionstechnik des / der Sammler(s) rechnet, lassen sich in Richtung auf die integrale Lektüre des Psalters neue Wege beschreiten und neue Sinnhorizonte eröffnen.

Offensichtlich sind die im Psalter versammelten Lieder und Gebete, Ermahnungen und Reflexionen nicht sämtlich rein zufällig an die Stelle gekommen, an der wir sie jetzt vorfinden.⁵ Es finden sich Texte, die formal oder inhaltlich miteinander verwandt sind oder die in einem gewissen komplementären Verhältnis zueinander stehen. Ps 111 und 112 oder Ps 105 und 106 sind wohl aufeinander hin angelegt, ob vom Augenblick der Textwerdung an oder erst im Zuge der Sammlung, das bleibe dahingestellt. Walther Zimmerli nennt sie im Anschluß an H. Herkenne "Zwillingspsalmen".⁶ Ps 96-99; 3-7; 146-150; 120-134 usw. bilden wegen formaler und / oder inhaltlicher Gemeinsamkeiten leicht erkennbare "Psalmenhaufen", die sich von ihrer Umgebung abheben. Das sind allgemein bekannte Tatsachen, und jede Einleitung in das Alte Testament sagt uns, daß der Psalter überhaupt in längeren Zeiträumen aus älteren Sammlungen allmählich zusammengewachsen ist. Am Ende hat dann die Redaktion durch Vorschaltung von Ps 1 und 2 und wahrscheinlich durch den hymnischen Ab-

3 Das Bitritual für einzelne Leidende, das in Primärgruppen gebraucht wurde, ist besonders auch nach Analogie akkadischer Beschwörungen zu rekonstruieren. Es wird z.B. in Ps 12 charakteristisch auf eine Pluralität von Notleidenden hin umgewandelt!

4 Vgl. N. Lohfink, *Schriftauslegung* (1988) 29-53: Die Sinnänderung ist für unseren Zugang zum Psalter wichtig! Sie wird durch Loslösung der Psalmen vom ursprünglichen (kultischen) Haftgrund erreicht.

5 Die abweichende Ordnung der Texte in 11 QPs ist aber Beweis für eine gewisse Beliebigkeit, vgl. J.A. Sanders, *Psalms Scroll* (1967).

6 W. Zimmerli, *Zwillingspsalmen* (1972) 261-271.

Der Psalter als Buch und als Sammlung

7

schluß Ps 150 bzw. 146-150 eine "komplette" Sammlung unterschiedlichster Psalmtexte zustandegebracht.

Nun bleibt die neue, integrale Interpretation des Psalters natürlich nicht bei den bisherigen Analysen stehen. Von der holistischen Perspektive aus und mit einer gehörigen Portion von theologischem Wissen im Rücken gelingt es, Gruppen von bis dato nicht aufeinander bezogenen Psalmen zusammenzuordnen und ihnen eine gemeinsame Sinnaussage abzulauschen. Erich Zenger, unser Gastgeber und spiritus rex, ist einer der erfolgreichsten Entdecker von solchen "Psalmenhaufen" (Galaxien). Ps 15-24 gehören für ihn geistlich und theologisch zusammen; sie kreisen um die Mitte Ps 19, jenen Text, der Tora und Sonne (Kosmos) in eine Balance bringt.⁷ Ebenso haben nach seiner Meinung die Ps 3-14; 25-34;⁸ 35-41⁹ und die Korachpsalmen 42-49; 84-85; 87-88 deutlichen und von den Sammlern gewollten Zusammenhang, eine theologische Mitte und theologische Gesamtaussage. Daß er die geschichtliche Entstehung dieser neuentdeckten Sinngebilde *nicht* außer acht läßt, sei am Rande ausdrücklich betont: Er erkennt Wachstumsstufen und skizziert das Werden der kanonischen Endgestalt; freilich ist ihm in den gegenwärtigen Diskussionen die Gesamtinterpretation außerordentlich und vorrangig wichtig.¹⁰

4. Nach allem, was wir bisher angedeutet haben, ist der langandauernde Prozeß der Sammlung, Sichtung, Komposition und Redaktion des Psalters seit frühestens dem 6. Jh. v. Chr., der sich bis ins 2. Jh. hinzog (manche denken sogar an das 1. Jh. n. Chr.¹¹), nicht zu leugnen. Und ich stehe nicht an zu erklären, daß die theologische Bedeutung dieses Sammlungs- und Gestaltungsprozesses in der bisherigen Forschung, auch im ersten Teil meines formgeschichtlichen Psalmenkommentars, nicht genügend gewürdigt worden ist. Auf dem Gebiet der Zusammenhangslektüre, wie sie mindestens teilweise in den jüdischen und dann auch in den christlichen Gemeinden geübt wurde, lasse ich mich gerne weiter belehren, und wir müssen noch viel miteinander lernen. Das schließt aber kritische Rückfragen nicht aus, sondern geradezu ein.

7 E. Zenger, *Psalmenauslegung* (1991) 403f. Das Motto zu diesem Abschnitt ist seine "These 2: Bei kanonischer Auslegung ist die Stellung eines Psalms in der jeweiligen (von der Redaktion intendierten) kompositionellen Einheit zu beachten." (403).

8 E. Zenger, *Psalmenauslegung* (1991) 405f.

9 E. Zenger, *Selig* (1992) 23-34.

10 Vgl. E. Zenger, *Selig* (1992) 49f.: Er geht von "vorexilische(n) Laiengebete(n)" aus, die gesammelt und in drei Schüben redaktionell im Sinn einer Armentheologie bearbeitet worden sind. Vgl. auch F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Die Psalmen* (1993).

11 Vgl. G.H. Wilson, *Shape* (1992) 137f.

Die Grundfrage ist für mich, ob die eingeschlagenen Wege – Stichwortverkettung, Einzeltextverbindung und theologisch homogenes Gesamtkonzept – jene Sinnenheit des Psalters schaffen, die Voraussetzung für die einheitliche Interpretation eines so sehr gemischten Textbestandes ist. Bei der Stichwortverkettung der Psalmen kann ich das nur schwer sehen, denn sie ist m.E. als bewußt neugeschaffene oder geschickt kollagenartig komponierte nicht nachzuweisen.¹² Die Komposition der ganzheitlich belassenen Psalmentexte im Laufe der Zeit bietet einerseits größere Chancen für die Verwirklichung einer Gesamtidée. Andererseits aber erweist sich bei näherem Hinsehen die sukzessive Anlagerung und Neuordnung von Texten einschließlich aller Neudichtungen als nicht geeignet, Leitlinien in die bunte Vielfalt zu bringen. Die Einzelpsalmen bewahren in jedem Fall – nach Ausweis altorientalischer Analogtexte – sehr zäh ihre ursprüngliche situationsbezogene Struktur, lassen sich also nur schwer zu neuen Gesamtaussagen zwingen;¹³ und der gesamte Entstehungsprozeß der Sammlungen ist in sich so vielfältig gebrochen, nicht stimmig und einlinig, daß wir von einer zu erreichenden theologischen Einheitsebene schlechterdings nicht reden können. Selbst wenn alle Klein- und Sondersammlungen von Psalmen innerhalb des Psalters so zustande gekommen sind, wie es aus der Sicht einer integralen Interpretation zu sein scheint, liegen doch die verschiedenen Agglomerate notwendig auf ganz verschiedenen theologischen Ebenen, weil sie zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Gemeinschaften mit stark divergierenden Interessen und Vorstellungen verfaßt worden sind.

Die Endredaktion kann ferner gegenüber den vorhergehenden Redaktionen keinerlei besondere Dignität beanspruchen, und die manchmal konstatierte Nähe der Endfassung zu christlichen Glaubensinhalten¹⁴ verrät vor allem die – durchaus legitimen – Interessen und theologischen Konzepte der *heutigen Interpreten*. Da scheint mir nun das eigentliche Fundament der Einheit des Psalters zu liegen: Unser rückprojizierendes theologisches Interesse löst die Einzeltexte und den Gesamtpsalter aus ihren zeitgebundenen und konfliktgeladenen Ursprungssituationen und macht aus ihnen wohltemperierte, auch sozialkritische, theologische Entwürfe, die wir direkt auf uns beziehen

12 Die vorsichtige Arbeit von G.M. Wilson, *Editing* (1985), beweist m.E. nicht die theologische Verschmelzung der Psalmen, sondern im Gegenteil das Fortbestehen von Einzeltexten in einer Gebrauchssammlung. "The s/ss (superscription), regardless of their secondary nature, have no *explicit* concern with the larger question of structure or organization of the whole Psalter. Each s/s refers only to the *single* composition it heads. Its purpose is 'descriptive' and not organisational" (139f.).

13 Über die literarkritische Arbeit an den Psalmen, die in den letzten Jahren – nicht zuletzt dank der eifrigen Forschungstätigkeit von W. Beyerlin – auch einen starken Aufschwung genommen hat, müßte gesondert gehandelt werden.

14 Vgl. N. Lohfink, *Psalmengebet* (1992) 21; *ders.*, *Psalter* (1992).

Der Psalter als Buch und als Sammlung

9

können.¹⁵ Damit wird aber die Vielfältigkeit der Lebenssituationen, das Fremde, Andersartige, im damaligen gesellschaftlichen und religiösen Leben Verwurzelte in den Psalmentexten beiseitegeschoben und für unwesentlich erklärt.

5. Dem Konzept der kanonischen Psalmen- (und Bibel-) Auslegung möchte ich meine Vorstellung einer sozialgeschichtlichen Psalmeninterpretation entgegensetzen, welche die verschiedenen Stadien der Überlieferung unterscheidet und einschließlich der Endredaktion auch theologisch zu würdigen weiß.

– Der Psalter ist kein "Buch" in unserem Sinn, schon gar kein theologisches Lehrbuch mit fortschreitend entfaltenden Gottesaussagen; er kann es seinem Wesen nach nicht sein. Denn er besteht erwiesenermaßen aus nicht mehr genau abgrenzbaren, über Jahrhunderte gewachsenen und ineinander mannigfach verschränkten Teilsammlungen und Einzelstücken, die in ansehnlicher Zahl auch in der Schlußphase der Sammlung und Redaktion entstanden sind. Die sukzessiven redaktionellen Eingriffe beschränken sich auf Proömium¹⁶, Schlußtext (Ps 150), Überschriften, einige Gemeindedoxologien (vgl. Ps 72,18-20), wenige Textänderungen in den Einzelsalmen, gelegentliche Neugruppierung überlieferter Texte (vgl. Ps 9/10; 108 = aus Ps 57,8-12 + 60,7-14?) etc. Ein "Buch"bewußtsein läßt sich nicht feststellen.

– Welchen Zweck hatte diese sehr disparate Textsammlung? Die Frage nach dem "Sitz im Leben" der Spätstufen dürfte entscheidend sein für die Beurteilung des Textkorpus. Für die Ursprungsgattungen haben Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel und ihre Nachfolger Wesentliches herausgefunden. Die Klage- und Danklieder sowie die Hymnen wurzeln in unterschiedlichen gottesdienstlichen Begehungen verschiedener Gemeinschaften von der Sippe bis zum Staatskult. Bei den sogenannten Weisheitspsalmen läßt sich die jüdische Gemeinde der exilisch-nachexilischen Zeit als tragende Gruppe erkennen.¹⁷ Seit dem Exil und der Umstrukturierung zur Bürger-, Tempel- und Diasporagemeinde haben Jahwegläubige auch die Gebetstexte aus verschiedenen Traditionsströmen gesammelt und in eigenen Gottesdiensten (vielleicht auch für das private Andachtsleben?) gebraucht. Die bisher diskutierten Modelle (Tempelgottesdienst, Schulbetrieb, häusliche Andacht¹⁸) mögen in Teilaspekten richtig sein. Mir schweben, je länger ich

15 J.S. Croatto hält eine derartige Exegese für notwendig; sie aktiviert den (nach Paul Ricoeur vorhandenen) "Überschuß an Bedeutung".

16 Ps 1: Die Behauptung von B.S. Childs (vgl. *G.H. Wilson*, Editing [1985] 206), der Psalter werde durch Psalm 1 zum tora-ähnlichen Meditations-Text, ist mir unverständlich.

17 Die Untersuchungen von *L.G. Perdue*, *Wisdom* (1977), und *F. Stolz*, *Psalmen* (1983), führen – auch ungewollt – zu der Annahme eines gottesdienstlichen Sitzes im Leben.

18 Zum letzteren vgl. *N. Lohfink*, *Psalmengebet* (1992); *ders.*, *Psalter* (1992).

darüber nachdenke, immer mehr synagogale Versammlungen vor, in denen Psalmen als Antwort auf die Toralesung oder zu besonderen Festanlässen und Notsituationen von Chor oder / und Gemeinde gesungen wurden. In meinem ersten Kommentarteil (Ps 1-60) habe ich besonders die paränetischen und belehrenden Psalmen (vgl. Ps 32; 39; 50; etc.) als Gemeindebildung bezeichnet. Sonderinteressen von Schriftgelehrten, messianisch gestimmten Monarchisten, vielleicht auch Priestern lassen sich in einzelnen Texten erkennen.

– Wie immer wir uns den Gebrauch des Psalters auch vorstellen mögen: Mir scheint festzustehen, daß die Sammlung nie als ein geschlossenes Ganzes, eventuell gar in einer völligen Umkehr der "Sprechrichtungen" als Wort Gottes an die Gemeinde, verwendet worden ist. Vielmehr scheint mir der Einzelgebrauch von Einzeltexten immer das Normale gewesen zu sein, wie sehr sich auch die Bezugsgruppen verändert haben. Die Gemeinde nahm Klage und Dank, Bitte und Lob auf und brachte sie ihrem Gott Jahwe dar. Eine gewisse "Vergemeindlichung" der Individual- (besser: Kleingruppen-) Gebete fand statt, darin hat Gerald H. Wilson m.E. recht.¹⁹ Aber das individuelle Gemeindeglied bezog natürlich die Ich-Aussagen auf sich selbst, gerade wie in unseren Kirchenliedern die erste Person den einzelnen meint, nicht das Kollektiv-Ich der Gemeinschaft. Der Einzelmensch in der Gottesdienstgemeinschaft singt und betet einen abgeschlossenen Psalm, vielleicht einen zweiten oder dritten, wie wir auch mehrere Strophen eines Liedes singen. Aber jede Einheit wird als in sich gerundet verstanden, nicht als Teil eines Buches. Der Sinn des Psalms liegt nicht außerhalb seines Textes, sondern in ihm selbst. Das theologisch bewußte, lesende Weitergehen von einem Psalm zum nächsten ist m.E. nur als reflektierte, wissenschaftliche Weiterbildung der mönchischen Tradition einer *lectio continua* zu verstehen. Der normale Beter kann im gottesdienstlichen Vollzug nur die vorgeprägten Stücke des Psalters, nicht aber das ganze Buch, für seine und der Gruppe spezifische gottesdienstliche Begehung gebrauchen und bedenken. Einige Gebetsszenen in alttestamentlichen Erzählkontexten geben uns das richtige Verständnis (Jona 2; 1 Sam 2; Jes 38). Die begrenzte Auswahl einiger Psalmstellen in einer Gottesdienstliturgie reflektiert 1 Chr 16 mit seinem aus drei verstreut vorkommenden Psalmen zusammengesetzten Gotteslob (Ps 105,1-15; 96; 106,1.47f.). Von kontinuierlicher, meditativer Verwendung des Psalters nach dem Muster von Rosenkranzgebeten fehlt jede biblische Nachricht.

– Nach allem, was wir aus altorientalischen Gebets- und Liedsammlungen wissen, waren auch sie regelrechte agendarische Handbücher, für den gottesdienstlichen Gebrauch und keinesfalls als holistische Leitfäden und

19 G.H. Wilson, *Shape* (1992) 139. In seiner Dissertation liegt der Ton auf "Privatisierung" des Psalters! (143).

Der Psalter als Buch und als Sammlung

11

Lehrbücher bestimmt. Gerald H. Wilson entdeckt in zwei sumerischen Hymnenkatalogen wenig Spuren redaktioneller Tätigkeit. In einem Fall schließt die Sammlung der 41 Tempelhymnen mit einem besonderen Text (Doxologie + Kolophon) ab, im zweiten Fall sind – in verschiedenen Inzipit-Listen religiöser Texte – Tendenzen zur Zusammengruppierung von Gattungen und formgleichen Liedern zu erkennen. Von Querverbindungen untereinander oder einem integralen theologischen System findet sich keine Spur. (Es wären noch andere Sammlungen altorientalischer Gebete und Beschwörungen zu vergleichen).

– Dieser letztere Punkt verdient Hervorhebung: So schön es klingt, wenn ein durchsichtiges Ordnungsprinzip des Psalters vorgestellt wird, so liegt doch gerade in der damit behaupteten theologischen Uniformität eine große Gefahr. Man kann feststellen, daß am Anfang des Psalters die Klagelieder, nach Ps 90 die Hymnen relativ gehäuft vorkommen. Daraus zu schließen, die Redaktoren des Psalters hätten die betende Gemeinde durch das Psalmbuch hindurch von der Klage zum Lob führen wollen,²⁰ ist ein abstraktes nivellierendes Allgemeinurteil. Gleichermaßen prekär ist die davidisch-neutestamentliche Deutung des Psalters, die bis Ps 89 das Scheitern der Daviddynastie als Leitthema und von Ps 90 an die Öffnung Israels für die Völkerwelt und die eschatologische (sprich christliche) Zukunft konstatiert. Die Geschlossenheit, gerade auch die theologische Einheitlichkeit des Psalters ist ein Wunsch unsererseits, der mit der Wirklichkeit der Texte nicht zur Deckung zu bringen ist. Denn die Einzelsalmen stammen aus ganz unterschiedlichen Überlieferungsströmen und sind erstaunlich wenig theologisch harmonisiert. Gottesnamen und Gottesvorstellungen tauchen in einer Fülle, Vielfarbigkeit und Widersprüchlichkeit auf, daß einem unbefangenen Bibelleser Angst werden kann. Der Wettergott von Ps 29 hat wenig mit dem persönlichen Gott der Klagelieder des einzelnen oder dem Volksgott Israels oder dem Herrscher über ein Pantheon (Ps 82) zu tun. Die Anbeter und Anbeterinnen der einzelnen Psalmen sind beileibe nicht immer dieselbe Gruppe. Da finden wir Primärgruppen, die um ihren Kranken bangen; Kriegsheere, die einen militärischen Sieg feiern; Königstreue, die für ihren Monarchen eintreten; Weise, die über die Vergänglichkeit und Ungerechtigkeit philosophieren; Zweifelnde, die sich verfolgt und verraten vorkommen usw. Das alles ist durch keine Verkettung und Totalinterpretation auf einen Nenner zu bringen. Ich möchte dies alles durch einige Sätze aus meinem Psalmenkommentar²¹ illustrieren.

"What was the worship service like that prompted the compilation of the Psalter? And who were after all, those singers entrusted with the responsibility of carrying out cultic ceremonies in late OT times? Judging from postexilic situations in general, we know that cult centralization in Jerusalem was a lofty theological ideal. In reality, downtrodden,

20 Vgl. N.K. Gottwald, *The Hebrew Bible* (1985), B.S. Childs, *Introduction* (1979), W. Brueggemann, *The Message of the Psalms* (1984).

21 E.S. Gerstenberger, *Psalms* (1988).

dependent, dispersed Israel needed religious rituals of various types that were not physically linked with the temple. That is, Jewish communities in many countries had to develop their own rites and prayers, perhaps in some correspondence with the Jerusalem authorities." ²²

"All in all, we have to read the Psalter as a whole in the light of Jewish community organization in Persian and Hellenistic times to understand its significance at this latest stage of liturgical use. The psalms then, were read and prayed in local assemblies and, at least primarily, not in the temple community of Jerusalem. Zion for the most part seems far away (see Ps 42:7; 87; 137:5). Worship without traditional sacrifice is all-important and must be defended against those who doubt its justification (Ps 40; 50-51). In short, at this latest stage the Psalter is not exactly a hymnbook of the 2. Temple but more precisely a hymnbook of the many synagogal communities ..." ²³

Fazit: Der Psalter ist kein Buch, sondern eine Sammlung von außerordentlich reichen, theologisch und anthropologisch tiefsitzenden und tiefblickenden Gebeten und Liedern aus unterschiedlichen Lebenssituationen. Er ist ein Vorrat an lebenswichtigen Texten, die immer wieder auf allerlei Weise gebraucht werden dürfen, die auch nachgeahmt werden müssen im neuen Lied unter allen Völkern dieser Erde. Der Psalter ist ein wunderbarer Korb von den erlesensten, heilsamen und nahrhaften Früchten, die man einzeln genießen muß, es sei denn, man verzichtet auf Originalität und Spezifität und zieht ein Fruchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade der frischen Frucht vor.

Literatur

- Barth, C., Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: B. Benzing (Hrsg.), Wort und Wirklichkeit, FS E.L. Rapp, Meisenheim 1976, 30-40.
 Becker, J., Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18), Stuttgart 1966.
 Brueggemann, W., The Message of the Psalms. A theological commentary, Minneapolis 1984.
 Childs, B.S., Introduction to the Old Testament as Scripture, London 1979.
 Croatto, J.S., Exodus. A Hermeneutics of Freedom, New York 1981.
 Gerstenberger, E.S., Psalms (FOTL XIV,1), Grand Rapids 1988.
 Gottwald, N.K., The Hebrew Bible – a Socio-Literary Introduction, Philadelphia 1985.
 Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Die Psalmen I. Psalm 1-50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.

²² E.S. Gerstenberger, Psalms (1988) 27f.

²³ E.S. Gerstenberger, Psalms (1988) 28.

Der Psalter als Buch und als Sammlung

13

- Lohfink, N., Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung: JBTh 3(1988)29-53.
- , Psalmengebet und Psalterredaktion: ALW 34(1992)1-22.
- , Der Psalter und die christliche Meditation: die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters: BiKi 47(1992)195-200.
- Perdue, L.G., *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East* (SBL.DS 30), Missoula 1977.
- Sanders, J.A., *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca 1967.
- Stolz, F., *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt [B] 129), Zürich 1983.
- Wilson, G.H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico 1985.
- , The Shape of the Book of Psalms: Interp 46(1992)129-142.
- Zenger, E., Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F.V. Reiterer (Hrsg.), *Ein Gott, eine Offenbarung*, FS N. Füglistner, Würzburg 1991, 397-413.
- , "Selig, wer auf die Armen achtet" (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters: JBTh 7(1992)21-50.
- Zimmerli, W., *Zwillingspsalmen*, in: ders., *Ges. Aufsätze II*, München 1974, 261-271.

'Warum hast du mich verlassen?' Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament

In: Der bezwingende Vorsprung des Guten. Exegetische und theologische Werkstattberichte (FS Wolfgang Harnisch). Hg. von Ulrich Schoenborn u.a. Münster, Hamburg: LIT 1994, 64-78

"Warum hast du mich verlassen?"¹

Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament

Erhard S. Gerstenberger

1. Das Leid gehört wie Liebe und Haß, Hunger und Geborgenheit zu den elementaren menschlichen Erfahrungen. Schmerzen, Krankheit, Todesnot, Gewalt und Ungerechtigkeit; Kriege und Katastrophen; Erfolglosigkeit, Verachtung, Diskriminierung - seelische Qualen aller Art sind, kulturell verschieden akzentuiert und bewertet, rund um den Globus in allen Ländern, Völkern, Rassen, Gesellschaftsschichten und Religionen gegenwärtig. Wer hätte noch nie Leid erfahren? Ist ein schmerzloses Leben überhaupt denkbar oder wünschbar? Müssen wir gar das Leiden zum Motor der Menschengeschichte erklären? Können nur die bitteren Beeinträchtigungen des Lebens Phantasie und Energie der Menschheit zur Besserung der Daseinsverhältnisse rühren und anspornen?

Weil das Leiden eine so durchgängige, fast überzeitliche anthropologische Konstante ist, kann es über alle Grenzen hinweg Sympathie hervorrufen. Bilder, Filme, Romane, Reportagen gehen um die Welt, die uns mitteilen, wie Menschen geschunden werden und um ihr Leben kämpfen. Sie sind meistens unmittelbar verstehbar. Ein jeder und eine jede kann sich aufgrund eigener Leidenserfahrungen mit dem verhungerten Kind, der vergewaltigten Frau, dem vertriebenen Bauern irgendwo auf der Erde synchronisieren. Leiden kann die Menschen verbinden, weil es zum allgemeinmenschlichen Erfahrungsschatz gehört. Nach den beiden Weltkriegen, als die Völker aus dem Mordwahn aufwachten, wurde der Blick freier für das Leiden auch auf der anderen Seite. Da war ein russischer Film, "Wenn die Kraniche ziehen", der zeigte, wie Menschen im Sowjet-Reich, den Krieg erlitten hatten. Zahllose Entwicklungshelferinnen (die Helfer sind mitgemeint) und Studierende aus Industrienationen begegneten in den letzten Jahrzehnten unmittelbar dem Leiden der sogenannten Dritten Welt. Flüchtlingsströme überwinden die Grenzen und kommen bis vor unsere Haustüren. Die Medien lassen uns direkt teilnehmen an mancher Verzweigung zwischen den Anden und Sibirien, Grönland und der Antarktik. Die Geschichte wird lebendig durch Sympathie mit den Leidenden vergangener Zeiten. Das Leiden ist universal und es schafft - vielleicht - ein universales Bewußtsein.

¹ Die alttestamentlichen Überlegungen, die ich am 26.3.1994 in Bad Herrenalb im Rahmen einer Theodizee-Tagung vorgetragen habe, widme ich in der leicht überarbeiteten schriftlichen Form dankbar dem Freund und Kollegen Wolfgang Harnisch zu seinem 60. Geburtstag.

2. Dennoch sind in den einzelnen Kulturen und Religionen sehr unterschiedliche Verhaltensweisen im Leid vorgeprägt. Zeiten, Umstände und Traditionen wirken zusammen und geben den Menschen bestimmte Reaktionsmuster für den Fall bedrohlicher Lebensminderung an die Hand. Niemand muß und kann sich spontan und völlig neu auf sein Leiden einstellen. Und jeder arbeitet wiederum durch sein eigenes Verhalten an der Weiterbildung der Leidbewältigungsmechanismen mit. Daß diese Muster - selbst im Gewand philosophisch ausgeklügelter Systeme - nur Hilfskonstruktionen sind und bleiben, dürfte von vornherein klar sein. Das Leid ist übermächtig und bodenlos. Seine Vielfalt, Variationsbreite und Ausstrahlkraft spotten jeder Systematisierung oder endgültigen Bereinigung.

Zwei Grundtypen von Antworten auf das Leiden mögen wir hier für unsere Zwecke unterscheiden, wohl wissend, daß zahlreiche Abwandlungen und Verschlingungen möglich sind. Einmal kann sich der leidende Mensch und auch die ihn tragende Gruppe widerstandslos, als stumme Kreatur, in das Leid ergeben. "Stoisch" nennen wir diese Haltung manchmal oder "fatalistisch" oder "karma-gläubig"² und deuten damit ihre spezielle Ausprägung in der römischen Philosophie, der islamischen Ethik oder der indischen Erlösungslehre an. Die Ergebung in das Leid wird in allen drei Kulturbereichen sehr unterschiedlich begründet und ausgemalt,³ sie beruht aber im Grunde auf der grenzenlosen Ohnmacht der Leidgeprüften. Der ausgemergelte Landarbeiter im brasilianischen Nordosten, der abgestumpfte Fabrikklave eines frühkapitalistischen Unternehmens, der vom Tod Gezeichnete im Sterbehause der Mutter Theresa kann sich nicht mehr auflehnen. Er vermag das bißchen Energie nur noch apathisch auf den nächstliegenden Augenblick und seine Überlebenschancen zu richten. Die schiere Erschöpfung im Leiden löscht jede Theodizeefrage als einen unerschwinglichen Luxus aus.⁴ Auch die alttestamentlichen Beter kannten diesen Punkt, der kurz vor der Selbstaufgabe kommt:

² Vgl. H. von Glasenapp, Karma, RGG³ Bd. 3, 1155f. Herman W. Tull, The Vedic Origins of Karma, New York 1989; Roland W. Neufeldt (Hg.), Karma and Rebirth, New York 1986. Die lehrmäßig-theoretische und die tatsächlich gelebte Ergebenheit in das Schicksal müssen freilich unterschieden werden. Im Lebensvollzug wiederum wechseln bei allen Menschen Phasen der Auflehnung gegen das Leiden mit resignativen Perioden, exemplarisch untersucht zuerst von Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart/Berlin 1971.

³ Als Beispiel diene die buddhistische Erlösungslehre, die auf die völlige Überwindung des gespaltenen und darum leidvollen Daseins zielt: "Es gibt, ihr Mönche, einen Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen noch ein Gehen, noch ein Stillestehen, weder ein Geborenwerden, noch ein Sterben. Es ist ohne jede Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt: das eben ist das Ende des Leidens". (Udana VIII,3; zitiert bei Heinz Bechert, Buddhismus, TRE Bd. 7, 317 - 335, hier: 322); vgl. Dieter Schlingloff, Die Religion des Buddhismus Bd. I, Berlin 1962, 68 - 72.

⁴ Literarische Bezeugungen derartiger Grenzsituationen ersetzen zwar nicht das eigene Erleben, sie können aber sehr beeindruckend sein, vgl. z.B. A. Solschenizyn, Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch (1963), München 1968; Carlos Mesters, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit, Neukirchen-Vluyn 1982.

Ich habe mich ins Schweigen zurückgezogen;
ich gab es auf zu sprechen.
Mein Schmerz machte mich unnahbar. (Ps 39,3)

Ähnlich zieht sich der Hiob der Rahmenerzählung in Sack und Asche auf den Kehrriech zurück (Hi 1,20f; 2,9f. "Gutes nehmen wir von Gott entgegen, und Böses nehmen wir nicht an?" 2,10). Einsicht in die ungleiche Machtverteilung und die völlige Aussichtslosigkeit jedes Aufbegehrens bewirkt diese resignierte Ergebenheit.

Auf der anderen Seite stehen alle Versuche der Menschen, Leid abzuwehren, es zu wenden, Gesundheit und Heil wiederzugewinnen. Menschliche Gegenwehr ist gefragt; kampfflos will sich der Leidende nicht ergeben. Die von den Glaubensgemeinschaften vorgeschriebenen Handlungsmuster liegen im Bereich der Magie, des Ritus, der Frömmigkeit und natürlich auch der medizinischen und psychotherapeutischen Praktiken. Selbst in den Religionen, die zur Ergebung in das Unabänderliche neigen, werden Kräfte des Widerstandes aktiviert, denn jede Atempause im Leiden, jede Möglichkeit nachzudenken, führt bei den Leidenden selbst und in ihrer unmittelbaren Umgebung dazu, nach Auswegen zu suchen. "Das Letzte, was stirbt, ist die Hoffnung", sagt ein brasilianisches Sprichwort.⁵ Der Wille zu überleben ist unbändig stark. Ihm werden in fast allen Kulturen und Religionen kämpferische Verhaltensmuster zur Verfügung gestellt.⁶

3. Die biblisch bezeugte Gegenwehr gegen Leiden und Sterben ist in dem anklagenden, durch die Passionsgeschichte Jesu (Mt 27,46) geschichtlich wirksam gewordenen Gebetschrei: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" zu ihrem markantesten Ausdruck gekommen. Das in diesem Ruf sich artikulierende Modell von Überlebenskampf wurzelt indessen nicht so sehr in altisraelitischen Traditionen von dem kämpferischen Stammesgott Jahwe, sondern in dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie er im Alten Orient weit verbreitet war.⁷

⁵ Vgl. Joao Cabral de Melo Neto, *Tod und Leben des Severino* (1956), St. Gallen/Wuppertal 1985.

⁶ Ein Gegenbeispiel: Bei manchen eingeborenen Völkern Lateinamerikas ist bis heute eine kollektive Lebensverweigerung das letzte Mittel, sich dem Leiden zu entziehen. Seit Anfang der spanisch-portugiesischen Kolonisation haben christliche Europäer diese Tatsache festgestellt und oft mit Genugtuung festgehalten ("Ich für meinen Teil glaube, daß unser Herr Jesus Christus es wegen der außerordentlichen und verabscheuungswürdigen Sünden dieser wilden, rohen und tiergleichen Personen zugelassen hat, daß sie vom Erdboden verbannt und vertilgt würden." - so Gonzalo Fernández de Oviedo, der offizielle Berichterstatter der spanischen Eroberer: zitiert von Eduardo Bueno in: *Bartolomé de Las Casas, O Paraíso destruido* (1542), Porto Alegre 1984, 22). Las Casas beurteilt die Selbstmorde der Indianer natürlich anders (vgl. a.a.O. 42; 50; 52; 57f; 61; 78; usw.). Vgl. Roberto Zwetsch, *500 anos de conquista da America na perspectiva dos indígenas*, in: *Anuário Evangélico da IECLB* 1992, Porto Alegre 1991, 68 - 71; Lori Altmann und Roberto Zwetsch, *Chega de sofrimento!* in: R. Zwetsch (Hg.), *500 anos de invasão - 500 anos de resistência*, Sao Paulo 1992, 101 - 109 (engl.: "Enough of Suffering!" in: *Reconciliation International* 6, Alknaar 4/1991, 3 - 4; Hans-Jürgen Prien, *Geschichte von Leiden und Widerstand*, in: *Jahrbuch Mission* 24, Hamburg 1992, 66 - 83.

⁷ Vgl. Hermann Vorländer, *Mein Gott*, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1975; Werner R. Mayer,

Damit ist die Existenz einer kollektiven Klage und Bitte im Alten Orient und in Israel nicht geleugnet. In der Tat hat es die besondere literarische Form der Stadtuntergangszeremonie gegeben, die sich seit den sumerischen Klagen um eine erobertete und vernichtete Stadt feststellen läßt.⁸ Die alttestamentlichen Ausläufer dieser Gattung liegen im Buche Klagelieder und in den Klageliedern des Volkes vor (vgl. Ps 44; 80; 89). Die Warum-Frage taucht auch in diesen Texten auf (Klgl 5,20, nach überwiegend deskriptiven und lamentierenden Passagen; Ps 44,25; vgl. Ps 89,47), doch ist sie in einer gewissen Analogie zu den Klageliedern des einzelnen auf den förmlichen Bund Jahwes mit seinem Volk bezogen. Bei den Psalmen, die vom leidenden Einzelnen handeln, liegt kein geschichtlicher Bundesschluß, sondern ein familiäres Gottesverhältnis vor.

Die familiäre Ebene mit ihrem persönlichen Gottesglauben⁹ zieht das Problem des Leidens in die Intimsphäre der gewachsenen Kleingruppe. Dort ist nicht primär der allmächtige Himmelsgott verantwortlich, sondern die familiäre Schutzgottheit, wenngleich auch in mesopotamischen Beschwörungstexten sekundär die hohen Götter angerufen werden.¹⁰ Ursprünglich - und das ist im alttestamentlichen Psalter noch gut zu erkennen, weil sehr viele Klagelieder des einzelnen als 'alohim- und nicht als Jahwe-Psalmen überliefert sind¹¹ - wenden sich die Gebete für den einzelnen Notleidenden an die untergeordneten Schutzgottheiten, die - anders als die Stammes und Reichsgötter - für das Wohlergehen der Kleingruppen zuständig sind. Mit ihnen leben die Menschen in ständigem Kontakt. Ihnen bringen sie ihre häuslichen Opfer, von ihnen erwarten sie solidarischen Beistand. Babylonische Beschwörungen kennen noch Einführungs- und Vermittlungsformeln, nach denen die persönlichen Schutzgottheiten in kritischen Fällen bei den großen Himmelsgöttern um zusätzliche Hilfe bitten.¹² Wenn man den Jahwenamen herausnimmt, ist Gen 28,20f die perfekte Vereinbarung zwischen einem Familienchef und der neu gefundenen Schutzgottheit:

Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen", Rom 1976.

⁸ Vgl. F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion*, Bib et Or 44, Rom 1993.

⁹ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, WMANT 51, Neukirchen-Vluyn 1980; Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978; derselbe, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, ATD Erg 8, Göttingen 1992.

¹⁰ Vgl. Erich Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung"*, Berlin 1953; R. J. Caplice, *The Akkadian Namburbi-Texts*, Los Angeles 1974.

¹¹ Die gängige These von einer "elohistischen" Redaktion von Psalmensammlungen (vgl. z.B. Otto Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen ³1964, 606f; Rolf Rendtorff, *Das Alte Testament*, Neukirchen-Vluyn ³1988, 260) ist schwer nachzuvollziehen: Wie sollte der ursprüngliche Jahwe-Name in einer Zeit, als Israel sich immer ausschließlicher über seinen Gott identifizierte, durch den Gattungsbegriff "ersetzt" worden sein? Anders in Erhard S. Gerstenberger, *Psalms*, FOTL XIV/1, Grand Rapids 1988, 37.

¹² Vgl. Werner R. Mayer, *Gebetsbeschwörung 230 - 239*. Man denkt "sich die Welt der Götter ähnlich strukturiert ... wie die Welt der irdischen Machthaber, insbesondere am Königshof: wer dort als Bittsteller etwas erreichen will, bittet Personen, die dem Mächtigen nahestehen, darum, sich bei diesem für ihn zu verwenden bzw. er bittet den Mächtigen, bei den zuständigen unteren Instanzen zu intervenieren. In analoger Weise wendet sich hier der Beter an die Gottheit." (a.a.O. 230).

Wird Gott mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und mir Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll er mein Gott sein.

Die Einrichtung einer Familienkapelle und die Aufstellung eines kleinen Kultbildes in Ri 17,1-5 illustriert diese "vorjahwistischen" Zustände, die wir getrost bis in die Königszeit andauernd annehmen können. Persönliches Leiden findet nach vorderorientalischer Anschauung auf einer Ebene statt, um die sich die für die Weltordnung zuständigen großen Göttinnen und Götter nicht kümmern müssen. Und auch im Alten Testament ist Jahwe in der Kleingruppenreligion ein Spätkömmeling. Die offene Frage ist, ob und wie sich das Theodizeeproblem beim Eintritt von kosmischen Gottheiten in den Familienbereich verändert. Offenbar halten sich die Grundvorstellungen von der Solidargemeinschaft zwischen Gottheit und Familienverband durch. Gleichzeitig aber provozieren die Aussagen über die Allgewalt der Himmelsgottheit verschärfte Rückfragen nach ihrer Hilfsbereitschaft.

4. Wie ist im altisraelitischen Alltag der Kampf ums Überleben und gegen das Leid geführt worden? Wir können uns die relevanten Vorgänge nicht handfest und menschlich genug vorstellen. Ein Mensch wurde lebensbedrohlich krank, oder er wurde durch unheilrohende Omina, auffällige Mißerfolgsserien, böse Nachrede, geheime Flüche bedroht. Wie zu allen Zeiten mußte auch der israelitische Patient oder die Patientin zuerst die Ursachen des Unglücks herausfinden. Dazu brauchte es eines Diagnosefachmenschen. Man schickt zu einer Gottheit (2 Kön 1,2: Baal-Sebub von Ekron), die wahrscheinlich durch ein Orakel antwortet, oder zu einem "Propheten" (1 Kön 14,2: Ahia von Silo). Bekannt waren auch die Frauen oder Männer, die "einen Totengeist" zur Hand hatten (vgl. 1 Sam 28) und ihn zur Wahrsagung bringen konnten. Daneben gab es auch in Israel allerlei Arten von mantischen Praktiken: Öltropfen wurden aufs Wasser gegossen (vgl. den Wahrsage-Becher des Joseph, Gen 44,5), Pfeile in die Luft geschossen (vgl. 1 Sam 20,20), Ja- und Nein-Steine in einem "Ephod"-kasten geschüttelt, bis einer herausprang (vgl. 1 Sam 23,9-12). Traumdeutung als Indikator des Kommenden und mögliche Diagnosetechnik ist ebenfalls im Alten Testament bekannt (vgl. Gen 40; 41). Die mesopotamischen Kulturen haben sehr viel mehr Nachrichten von derartigen Diagnoseverfahren hinterlassen. Vielleicht waren Leberschau, Sternzeichendeutung, Interpretation von Naturphänomenen etc. auch in Israel bekannt, aber es fehlen direkte Nachrichten. Bei kriminellem Verdacht wurde in allen vorderorientalischen Regionen das Gottesurteil bemüht (vgl. im Alten Testament: Num 5,11-31; Jos 7,13-19). Erbrachte die fachgerechte Untersuchung einen positiven Bescheid, dann konnte - wiederum unter Zuziehung von Fachpersonal - die Behandlung beginnen. Je nach Anlaß der Krankheit oder des Unglücks waren bestimmte Riten, Opfer und Gebete angezeigt, über die

wir aus den alttestamentlichen Schriften nur unvollkommen informiert sind.¹³ Am wichtigsten sind sicherlich die Gebete, die während der Bittzeremonie von den Leidenden selbst rezitiert werden mußten. In ihnen stellt sich die für die Patienten der jeweils diagnostizierten Kategorie typische Leidenssituation sehr anschaulich dar: Krankheit, Verfolgung durch persönliche Feinde, Bedrohung durch dämonische Mächte, Ängste. In deutlich von der Klage abgesetzten Teilen des Gebets spricht der Patient oder die Patientin vom Vertrauen in die persönliche Schutzgottheit und richtet an sie die drängende Bitte um Hilfe und Wiederherstellung des guten, heilvollen Zustandes.¹⁴ Der Klage- und Bittritus, der auch im Israel der Königszeit wahrscheinlich unter Leitung von Fachleuten (Prophet? Totenbeschwörerin? Heilerin? Mantiker?, vgl. die Rollen Elias und Elisab in den Totenerweckungsgeschichten von 1 Kön 17 und 2 Kön 4) und unter Beteiligung von nahen Angehörigen bzw. "Freunden" (vgl. Ps 4; 11) stattgefunden hat, gehört zu den in den meisten Religionen gepflegten gottesdienstlichen Kasualien.¹⁵ Für die weit verbreiteten Krankenheilungsriten stehen meistens Medizinmänner und -frauen (Schamanen, Pajés usw.) zur Verfügung.¹⁶ Das rituelle Geschehen mit dem beteiligten Personenkreis bedingt den auf Alltag und unmittelbare Umwelt bezogenen Horizont der kasuellen Praxis.

5. Was aber ging (und geht) in den Menschen vor, die in ritualisierten religiösen Handlungen einen Ausweg aus ihrer Not suchen? Welche theologischen Probleme tauchen in dem vorgegebenen Rahmen auf, und wie werden sie gelöst?

5.1 Wir müssen uns noch einmal klarmachen, daß die Klagegebete des einzelnen ein vorgegebenes, enges Verhältnis zur persönlichen, in die Familie eingebundenen Schutzgottheit voraussetzen. Übergreifende, gar kosmische Dimensionen, Weltordnungsvorstellungen sind den Gebeten der einzelnen fremd. Die angerufene Gottheit - ganz gleich, welchen Namen sie trägt - ist durch ihre Fürsorge für und ihr Interesse an der Intimgruppe des Patienten bestimmt. Darum können sich Leidende an sie wenden und die Haftung der Gottheit individuell im Rahmen der Gruppe in Anspruch nehmen:

¹³ Vgl. Erhard S. Gerstenberger und Wolfgang Schrage, *Leiden*, Stuttgart 1977; Klaus Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT 99, Stuttgart 1973; ders. und Ulrich Müller, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart 1978

¹⁴ Die formgeschichtliche Analyse der Klagegebete des einzelnen hat die Bewegung von der Klage zu den "Beweggründen des göttlichen Einschreitens" (H. Gunkel) und zur Bitte hin als das Grundmodell dieser Gattung herausgestellt, vgl. Hermann Gunkel und Joachim Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933; vgl. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 Bde., New York/Nashville 1962; Erhard S. Gerstenberger, *Mensch*; ders., *Psalms*.

¹⁵ Vgl. auch Klaus Seybold, *Gebet*; ders. und Ulrich Müller, *Krankheit*.

¹⁶ Vgl. Mircea Eliade, *Shamanism*, New York 1964; John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, New York 1972; Jeanne Achterberg, *Imagery in Healing*, Boston/London 1985; Robert R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980; David E. Jones, *Sanapia, Comanche Medicine Woman*, New York 1972.

Du hast mich aus dem Mutterschoß gezogen,
 du hast für mich gesorgt, als ich ein Säugling war.
 Von Anfang an bin ich auf dich angewiesen,
 denn schon im Mutterleib warst du mein Gott. (Ps 22,10f)

Die Schutzgottheit schafft und garantiert das Einzelleben der Gemeinschaft.

Du bist meine Hoffnung, Herr! ["Gebierter": *ʿadonaj*]
 Jahwe, ich habe dir von Jugend auf vertraut.
 Auf dich habe ich mich von Kindesbeinen an verlassen,
 im Leib der Mutter schon gabst du mir Kraft.

Stoß mich nur nicht beiseite, wenn ich alt werde.
 Verlaß mich nicht, wenn mir die Kräfte schwinden. ...

Gott, du hast mich von Jugend auf unterwiesen;
 bis heute erzähle ich deine Wunder.
 Verlaß mich auch dann nicht, mein Gott,
 wenn mein Haar ergraut.
 Ich möchte erst deine Machttaten weitergeben,
 ich möchte den Enkeln sagen, was du getan hast. (Ps 71,5f.9.17-19)

Daß einige Male von Jahwe und Israel die Rede ist (V. 1.5.16.22), ist wohl auf spätere Redaktionsarbeit zurückzuführen. Überwiegend spricht das Gebet von "Gott", "Gebierter" und ganz pointiert von "meinem Gott" (V. 4.5.11.12.17.18.19. 22). Weil der persönliche Gott eingebunden und verpflichtet ist, kann man ihn auf seine "Gerechtigkeit" - und darin steckt ein Theodizeeproblem! - ansprechen, die nichts anderes ist als die übernommene Fürsorgepflicht für seine Anhänger (s.u.).

5.2 Bevor wir aber auf die Frage nach der Gerechtigkeit des persönlichen Gottes eingehen, betrachten wir die verschiedenen, durch Diagnose ermittelten Patientensituationen.

Der oder die Leidende kann durch eigenes Fehlverhalten ursächlich in das unheilvolle Geschehen, das ihn oder sie an den Rand des Todes und der Verzweiflung brachte, verstrickt sein. Das Schicksal war nach den Vorstellungen der damaligen Zeit ein Gewebe aus Fremdeingriffen und eigenen Taten. Stellte sich heraus (vgl. etwa Num 5,12-31; Jos 7), daß der leidende Mensch selbst Hauptverursacher seines Unglücks war, dann mußte man sich der Gottheit anders nähern als in jedem anderen Fall. Ein Schuldgeständnis war angesagt, das den berechtigten Unmut der Schutzgottheit besänftigen¹⁷ und sie wieder geneigt machen konnte, dem Patienten beizustehen. Unter den Psalmen des einzelnen sind solche Beichten in Ps 38, 130 und 51 vertreten, mit unterschiedlicher Betonung. Der letztgenannte Psalm ist als Bußgebet schlechthin gestaltet.¹⁸ Die betende Person beugt sich völlig in

¹⁷ Vgl. den sumerisch-akkadischen Ausdruck "Herzberuhigungsklage" (*erschachunga*: Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953, 19f; 25)

¹⁸ Die kirchliche Tradition der sieben Bußpsalmen (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143; vgl. auch Luthers Auslegung von 1517 und 1525) zeigt die typische Konzentration auf das Sündenbewußtsein; eine parallele

den Staub. Sie läßt kein gutes Haar an sich: "Siehe, ich bin von Geburt an schuldig; als die Mutter mich empfing, war schon alles verloren." (Ps 51,7). Nur das bedingungslose und umfassende Geständnis der Schuld, die förmliche Erklärung, daß Gott im Recht ist¹⁹, und die Flucht in seine unverdiente Barmherzigkeit²⁰ kann die Gottheit wieder gnädig stimmen. Die gesamte Argumentation, die gesuchten Versöhnungswege sind durch und durch mitmenschlichen Konfliktlösungsstrategien nachempfunden. Im Alten Orient wurden allenthalben sehr ähnliche Gebete gebraucht.²¹

War die Schuldfrage nicht eindeutig zuungunsten des leidenden Menschen geklärt, hatte die Diagnose hingegen die Beteiligung anderer Mächte, seien es menschlicher Konkurrenten oder dämonischer Feinde, aufgewiesen, dann mochte für alle Fälle auch noch ein Hinweis auf die eigene Schuld angebracht sein. Man konnte nie wissen, ob man nicht selbst in unheilbringendes Tun verstrickt war. Altorientalische Gebete benutzen in solchen Fällen gerne die Formel: "Meine erkannte und unerkannte Schuld löse".²² Aber der Hauptnachdruck mußte auf der Bekämpfung der Fremdeinwirkungen liegen. Darum nehmen die meisten Klagegebete des einzelnen in scharfer Form gegen die Verursacher des Übels Stellung.²³ Die Gottheit ist natürlich auf der Seite des Leidenden! Es muß doch gegen ihre Ehre gehen, wenn der eigene Gefolgsmann von Bösewichtern geplagt wird und sich nicht mehr retten kann. Darum richten sich die Leidenden meistens direkt an die Schutzgottheit und rufen sie mit Bestimmtheit um Beistand an:

Jahwe, mache meinen Gegnern den Prozeß;
bekämpfe, die mich angreifen.
Ergreife Schild und Schutzwehr
und erhebe dich, um mir zu helfen.
Zücke den Speer, nimm das Doppelbeil,
stell dich meinen Verfolgern entgegen.
Versprich mir: Ich bringe dir Hilfe! (Ps 35,1-3)

Überlieferung von den Unschuldpsalmen gibt es nicht.

¹⁹ "Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was du nicht billigen kannst. Also besteht dein Urteil zu Recht, du hast allen Grund, mich zu strafen." (V. 6)

²⁰ Das Motiv des Erbarmens Gottes zieht sich durch viele Klagepsalmen, die nicht unbedingt als Bußgebete anzusprechen sind, vgl. die Begriffe *raham*, *raham* und *hannun* z.B. bei Hermann Spieckermann, "Barmherzig und gnädig ist der Herr ...", ZAW 102, 1990, 1 - 18; Phyllis Trible, Gott und Sexualität, Gütersloh 1992; H. Simian-Yofre, ThWAT VII, Stuttgart 1990, 460 - 476.

²¹ Vgl. Walther Schrank, Babylonische Sühneriten, LSS III,1, Leipzig 1908; Geo Widengren, The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation, Stockholm 1937; Adam Falkenstein, Gebet I, Reallexikon der Assyriologie Bd. III, Berlin 1959, 156 - 160.

²² Vgl. Werner Mayer, Gebetsbeschwörung 111 - 118, bes. 114; W. G. Kunstmann, Die babylonische Gebetsbeschwörung, LSS NF 2, Leipzig 1932, 18.

²³ Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner, SBM 7, Stuttgart 1969, stellt 99 Ausdrücke für diese Übeltäter, die das Leid verursacht haben, aus den Psalmen zusammen und bespricht auch die psychischen Vorgänge, die bei der Denunziation der Feinde (Projektion des Bösen!) vor sich gehen.

Die Bittenden sind sich ihres Gottes sicher; nur ganz am Rande taucht nach ausgiebiger Schilderung der infamen Machenschaften der (vorwurfsvolle!) Appell auf, dem bösen Treiben ein Ende zu machen: "Gebiet [*adonaj*], wie lange willst du das mitansehen?" (V. 17). In aller Regel sind die Anklagen, Verwünschungen und Flüche gegen die Feinde direkt, bedingungslos, hart, auf die völlige Vernichtung der Urheber des Bösen berechnet. Den Höhepunkt der Feindverwünschung bildet Ps 109, und der Beter ist sich des Einverständnisses seines Gottes sicher:

Der Fluch hülle den Unheilstifter ein wie die Kleidung, die er anzieht,
er umschlinge ihn wie ein Gürtel, den er immer trägt.
So soll es denen gehen, die mich vor Jahwe verklagen
und schlecht über mich reden.

Du aber, Jahwe, behandle mich,
wie du es deinem Namen schuldig bist.
Deine Treue ist bekannt. Rette mich! (Ps 109,19-21)

Die Verwünschung des Feindes erstreckt sich in diesem exemplarischen Fluchpsalm bekanntlich bis auf die Ausrottung seiner Familie (V. 13). So wollte man in jener Welt der personifizierten Unheilmächte die Umklammerung durch das Böse durchbrechen. Der klagende Mensch²⁴ findet sich in den altorientalischen Gebeten und Ritualen in einem Geflecht persönlich vorgestellter Mächte. Daß die einfache Aufschlüsselung in Ich-, Feind- und Gottesklage²⁵ mit den spannungsreichen und komplexen Kräftebeziehungen nicht zur Deckung zu bringen ist, beweist u.a. auch die "Freundklage": Manche Psalmen gehen heftig mit der Intimgruppe ins Gericht, die den Leidenden ausgestoßen oder kriminalisiert hat (vgl. Ps 35; 41; 55). Andere wiederum ziehen auch die Schutzgottheit, an welche das Gebet gerichtet ist, persönlich in die Verantwortung hinein, unter der Annahme, daß ohne ihre Zustimmung die Zustände nicht so schlimm hätten werden können:

Warum hast du mich verstoßen, Jahwe?
Warum hast du dich vor mir versteckt?
Ich bin elend, ich quäle mich von Jugend auf,
ich trage deine schrecklichen Strafen und begreife nichts.
Deine Zornausbrüche sind über mich hingegangen,
ich bin von dir entsetzt, darum bin ich verstummt.
Deine Drohungen umspülen mich den ganzen Tag wie Wasser,
sie schließen mich von allen Seiten ein.
Du hast mir Freunde und Verwandte genommen,
meine Bekannten haben mich vergessen. (Ps 88,15-19).

²⁴ Erhard S. Gerstenberger, *Der klagende Mensch*, in: H.W.Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, München 1971, 64 - 72.

²⁵ Claus Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983.

In der eben besprochenen zweiten Gruppe von Klagen, die vorrangig den bösen Feind verantwortlich machen, kann die Frage nach der Gerechtigkeit oder "Treue", "Solidarität" des persönlichen Gottes auftauchen. Regelrecht thematisiert aber wird sie in einer dritten Abteilung des Klageliedes des einzelnen, den sogenannten "Unschuldpsalmen" (Ps 7; 17; 26). In ihnen beharren die Betenden darauf, daß sie selbst keine Veranlassung zu göttlichem Zorn gegeben haben, folglich auch das Unheil nicht verdient, die Schicksalsschläge unschuldig empfangen haben. Nach unserer früheren Analyse der Ausgangssituationen muß solchen gewagten Aussagen, die sich ja gegen die Schutzgottheit richten, eine Diagnose vorausgehen, die den Leidenden tatsächlich von Eigenverschuldung freigesprochen hat. Diese Unschuld beschwört er feierlich (Ps 7,4-6), oder er fordert Gott auf, sie durch eine gründliche Untersuchung seines Falls zu bestätigen (Ps 17,3; 26,1-2). Die "Gerechtigkeit" (*sedaqah* aber auch: *häsäd*; *'ämät* u.a.) Gottes steht außer Zweifel, auch wenn sie manchmal nicht einsichtig ist oder wirklich von Gott vernachlässigt werden sollte. Gerade darum dürfen Beterinnen und Beter auf die eigene Tadellosigkeit und Gemeinschaftstreue verweisen:

Deine Solidarität (*häsäd*) stand mir immer vor Augen,
ich habe stets nach deiner Treue (*'ämät*) gelebt. (Ps 26,3)

Also können sie auch auf ihre Makellosigkeit bauen:
Jahwe, urteile über mich: Ich bin rechtschaffen,
ich habe mir nichts zuschulden kommen lassen! (Ps 7,9)

Wie ein fälschlich Angeklagter oder Verurteilter sich im Bewußtsein seiner Unschuld an die höhere Instanz wendet, so nehmen die Bittenden ihren Schutzgott als Garanten für das eigene Recht in die Pflicht. Nur rufen sie nicht um ein Urteil in Übereinstimmung mit der Weltordnung oder mit abstrakten Rechtsprinzipien oder allgemeinen Denknormen, sondern sie reden im Namen einer für Gott und die Gruppenmitglieder verbindlichen, begrenzten Gemeinschaftstreue. Zwischen den Zeilen des Klagegebetes erscheint ein möglicher Vorwurf an die Schutzgottheit, sie habe ihre Beistandspflicht gegenüber den von Feinden Angegriffenen nicht ernst genug genommen. In den drei genannten Unschuldpsalmen wird er aber nicht offen ausgesprochen, doch vgl. Ps 44; 88 und Hiob (s.u.).

5.3 Die Theodizeefrage hat nach allem bisher Gesagten in den alttestamentlichen Klageliedern des einzelnen ihre eigenen Konturen und ihren eigenartigen Lebenssitz. Nicht, daß wir unsere Art, nach der Gerechtigkeit Gottes zu fragen als schlechter oder besser der alten Weise gegenüberstellen dürften. Wir versuchen einen wertfreien Vergleich. Die Klagegebete des einzelnen rechnen nicht mit einem uniformen Gerechtigkeitsprinzip, das sich universal anwenden ließe. Sie kennen das Problem des unschuldigen Leidens, oder, was in der jüdisch-christlichen Tradition noch schwerer wiegt, die Tatsache, daß ein Gerechter trotz,

vielleicht sogar wegen seiner Gerechtigkeit (vgl. Ps 69,8; Jes 52,13 - 53,12) leiden muß.²⁶ Doch geschieht in unseren Texten alles im kleinen Rahmen der mitmenschlichen und mitgöttlichen Beziehungen. Da haben alle die personhaften Unwägbarkeiten ihren Platz. Das Gebetsformular rechnet mit dem ungebrochenen Gemeinschaftswillen der Gottheit und dem auch für sie in gewisser Weise verpflichtenden Zusammengehörigkeitsgefühl. Auf dieser gemeinsamen Basis können die Leidenden mit dem Schutzgott argumentieren und streiten. Die zur Debatte stehende "Gerechtigkeit" ist das Treueverhältnis untereinander, das alle Beteiligten voneinander in Anspruch nehmen dürfen. Es dient dem gemeinsamen Überleben, angesichts von starker äußerer "Feindschaft" ein außerordentlich wichtiges Lebenselement. Gesundheit, persönliche Integrität, Wohlergehen, Harmonie, Frieden, Glück - alles hängt vom Zusammenspiel der Personen in der Kleingruppe und ihrer Gottheit ab. Desintegration des heilvollen Zustandes im physischen, psychischen oder sozialen Bereich ist ein Alarmzeichen, das unmittelbare rituelle Gegenmaßnahmen erforderlich macht. Alle Beteiligten müssen zusammenwirken, um den Gefahren für die Existenz der Gruppe zu begegnen. Wird die Gottheit ihrer Aufgabe aus irgendeinem Grunde nicht gerecht, dann kann sie zur Rede gestellt, mit Vorwürfen bedacht und eventuell sogar abgewählt werden. Die Selbstverpflichtung des Jakob gegenüber Gott (Gen 28,20f) enthält in sich auch die Möglichkeit der Aufkündigung des Gottesverhältnisses. Sollte Gott die erwartete Hilfe nicht leisten, müßte er durch eine andere Gottheit ersetzt werden. Ähnliche Entscheidungsstrukturen für Jahwe finden sich auch in Dtn 29 - 30; Jos 23 - 24.

Damit ist der Theodizeefrage des "kleinen Kreises" die kosmische Überlast genommen. Was universale Gerechtigkeit und vom Ganzen her garantierte Lebenschancen des einzelnen seien, das spielt in den individuellen Klageliedern keine Rolle, auch wenn sie sich an Jahwe wenden. Ihnen geht es um Tagesrationen von Lebensqualität, nicht um Bruttosozialprodukte eines Volkes oder der Menschheit. Gerechtigkeit wird auch in kleiner Münze gebraucht, und Gott ist nach den Erkenntnissen Altisraels bereit, sie so zu gewähren, ohne weitreichende Theorien über sein universales Wesen. Und die leidenden Menschen damals waren bereit, sich bittend und handelnd auf diese partielle Gerechtigkeit einzulassen.²⁷

²⁶ Vgl. Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte*, Freiburg 1972; Johann J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946; K. T. Kleinknecht, *Gerechte, leidende*, in: *Neues Bibel-Lexikon I*, Zürich 1991, 793 - 795.

²⁷ In der Unfähigkeit, sich zu bescheiden, d.h. in der Anmaßung, sich und seine jeweilige Gruppe fortwährend für das absolute Zentrum der Welt und Geschichte zu halten, scheint die Hauptschwierigkeit heutiger Theodizeedebatten zu liegen, vgl. z.B. Wolfgang Erich Müller, *Hat das Böse einen guten Sinn?*, *Lutherische Monatshefte* 29, 1990, 164 - 167; Hartmut Kress, *Menschliches Leiden zwischen technischer Weltbewältigung und theologischer Deutung*, *Pastoraltheologie* 82, 1993, 12 - 31; Ulrich Eibach, *Die Sprache leidender Menschen und der Wandel des Gottesbildes*, *Theologische Zeitschrift* (Basel) 40, 1984, 34 - 65; Ottmar Fuchs, *Die Herausforderungen Israels an die spirituelle und soziale Praxis der Christen*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6, Neukirchen-Vluyn 1991, 89 - 113.

6. Das Buch Hiob geht einige Schritte weiter. Es klagt Gott kompromißlos und umfassend einer fahrlässig ungerechten, korrupten Aufsichtsführung über das Leben seiner Getreuen an.

Wenn ich auch im Recht wäre, würde ich nicht <mit einer Antwort bedacht>, meinen Gegner müßte ich um Gnade anflehen.
 Falls ich (ihn) vorlüde und er sich mir stellte,
 glaube ich nicht, daß er auf mich hörte;
 im Sturme schnappte er nach mir
 und vermehrte meine Wunden ohne Grund.
 Er ließe mich nicht mehr Atem schöpfen,
 sondern sättigte mich mit Bitterkeit.
 Geht's um die Kraft des Starken - <er hat sie>.
 und ums Recht - wer lädt <ihn> vor?
 Wenn ich auch recht hätte, spräche <sein> Mund mich schuldig;
 wäre ich auch recht, er erklärte mich für schuldig.
 Recht bin ich! Ich kümmere mich nicht (mehr) um mein Leben!
 Ich schätze mein Dasein gering.²⁸

Und in der direkten Auseinandersetzung mit seinen traditionsbewußten Tröstern attackiert Hiob ebenso grundsätzlich deren angeblich so überparteilichen Gott:

Wollt ihr euch wirklich über mich großtun
 und mir meine Schmach vorhalten?
 Erkennt denn, daß Gott mir unrecht tut
 und sein Fangseil mich umzingelt!
 Schrei ich "Unrecht!", so erhalte ich keine Antwort;
 rufe ich um Hilfe, so gibt's kein Recht.
 Mein Weg ist versperrt, so daß ich nicht hinübersteigen kann,
 und auf meine Pfade legte er Finsternis.

Meiner Ehre hat er mich entkleidet
 und das Diadem meines Hauptes entfernt.
 Er brach mich ringsum ab, so daß ich gehen muß,
 und riß meine Hoffnung wie einen Baum aus.
 Sein Zorn <entbrannte> gegen mich,
 und er sah mich als <seinen> Feind an.
 Miteinander kamen seine Scharen [...]
 und schlugen Kriegslager rings um mein Zelt auf.

Meine Brüder <haben sich entfernt> von mir
 und meine Vertrauten sich von mir abgewendet.
 Meine Verwandten und Bekannten bleiben aus,
 es haben mich vergessen meine Schutzbefohlenen.
 Meine Mägde halten mich für einen Fremden,
 ein Landfremder ward ich in ihren Augen.
 Rufe ich meinen Knecht, so antwortet er nicht;
 ich muß mit meinem Munde zu ihm flehen.²⁹

²⁸ Hiob 9,15-21, nach Georg Fohrer, Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 195f.

²⁹ Hiob 19,5-16, nach Georg Fohrer, a.a.O. 306f.

Das Grundproblem Hiobs ist das Recht für seine Person, d.h. die Gerechtigkeit im Primärgruppenbereich. Der Denkhorizont aber ist weiter. Es geht prinzipiell um die Möglichkeit, vor Gott Recht zu bekommen, und es geht - im Gefolge altorientalischer Weisheitstraditionen - um die Wesensbestimmung des Göttlichen. Hiob mag nicht in einer Welt leben, in der die Menschen der Willkür eines übermächtigen Gottes ausgeliefert sind. Er klagt sein Recht ein, findet es nicht und wird dann sachgemäß durch eine "Schöpfungsargumentation" (Gott offenbart sich übergeordnet in Zeiten und Räumen, die dem Menschen verschlossen bleiben müssen) zum Schweigen verurteilt (Hiob 38 - 42). Reflektive Weisheit auch der damaligen Zeit und des semitisch-persischen Kulturkreises konnte wohl nicht anders, als die Zweifel an Gottes Gerechtigkeit in kosmischen Dimensionen zu widerlegen. Nur fällt die Argumentation im Bereich des Individuums und seiner Gruppe mangels besserer Begriffe immer wieder auf den persönlichen "Tun-Ergehen-Zusammenhang" zurück, nach dem Motto: "Da siehe du selbst zu. Wie man sich bettet, so liegt man". Diese übersichtliche, aber doch kurzsichtige Formel wurde im Alten Orient schon sehr früh kritisch durchleuchtet.³⁰ Sie kann die individuelle Erfahrung von Ungerechtigkeit und Leid nicht einordnen. Der Zusammenhang der Makro- mit der Mikrostruktur, des Kosmos mit dem Familienleben, ist ein ungelöstes Problem bis heute.

7. Wir werden also auch darüber nachdenken müssen, wo uns die Theodizeefrage begegnet. Als in Juda der ausschließliche Eingottglaube an Jahwe, den Retter und Beschützer Israels, in den Vordergrund rückte und alle anderen Kulte und Glaubensvorstellungen zu verdrängen suchte, als diesem Jahwe seit dem Exil die theologischen Attribute der Allgewalt, des Allwissens, der Allkausalität zuwuchsen, als schließlich griechische Philosophie den semitischen Begriffen ihren intimen, persönlichen Beziehungscharakter nahm³¹ und durch ihre allgemeine Seinslehre umformte, da wurde die uralte, aus der altorientalischen Weisheit

³⁰ Die sogenannte skeptische Weisheit des Alten Orients mit ihrer Infragestellung gängiger ethischer Vorstellungen dürfte aus schulmäßiger Beschäftigung mit den Fragen des Leidens und der Gerechtigkeit Gottes entstanden sein. Sie stellt keine Spät- oder Zerfallsphase der Geisteskultur dar; Krisen, die derartige Überlegungen angestoßen haben können, hat es zu allen Zeiten gegeben: vgl. Samuel N. Kramer, *The Sage in Sumerian Literature*, in: J. G. Gammie, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 31 - 44; William G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1956; derselbe, *The Literary Structure, Background and Ideas of the Babylonian "Poem of the Righteous Sufferer"*, Akten des 24. Internationalen Orientalistenkongresses, München 1957, Wiesbaden 1959, 145 - 148.

³¹ Ich will hier nicht dem "griechischen Denken" eine diabolische Rolle zuschreiben, wie das manchmal gesehen ist, vgl. Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1983 und die vernichtende Kritik von James Barr, *The Semantics of Biblical Literature*, Oxford 1961 (deutsch: *Biblexegese und moderne Semantik*, München 1965). Das alte Thema ist allerdings in der alttestamentlichen Wissenschaft noch virulent, vgl. Klaus Koch, *Spuren des hebräischen Denkens*, Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1990. Unabhängig von der ehemals sehr dogmatisch geführten Diskussion um das griechische und hebräische Denken hatte der Übergang des Jahweglaubens in die griechische Welt natürlich tiefgreifende Folgen für Gottesverständnis und Theodizeefrage, vgl. Otto Kaiser, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1, Göttingen 1993, 139 - 156.

"Warum hast du mich verlassen?"

77

überkommene Frage, ob denn Gott immer und wesensmäßig gerecht sei, auf eine neue Ebene geschoben. Der Abstand des Menschen zu Gott wird riesengroß und oft genug unüberbrückbar.

Den Allmächtigen (*saddaj*) - wir fassen ihn nicht,
der erhaben an Kraft und Recht ist [...].³²

Und in gleichem Sinn herrscht Gott den Hiob aus dem Sturm an:
Willst du wirklich meinen Rechtsanspruch aufheben,
mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?
Oder hast du einen Arm wie Gott
und Donnerst mit einer Stimme wie er?³³

Hiob muß aufgeben:
Ich habe nun erfahren, daß du alles vermagst
und dir kein Gedanke unmöglich ist.
[...] So habe ich denn geredet ohne Einsicht
von Dingen, die mir zu wunderbar und unbekannt sind.

....
Darum widerrufe ich und bereue
in Sack und Asche!³⁴

Die alttestamentlichen Texte bewegen sich trotzdem weithin auf dem Boden der persönlichen Beziehungen. In diesem Geflecht ist die Theodizeefrage vor allem eine Vertrauensfrage und ein Problem der persönlichen Integrität. Kann man der Gottheit zutrauen, daß sie sich an die Solidarität mit der Gemeinde der Glaubenden hält? In der philosophischen Tradition wird daraus ein vorwiegend logisches Problem: Wie sind Allmacht Gottes, Selbstbestimmung des Menschen und Ungerechtigkeit in der Welt miteinander zu vereinbaren? Die abstrakte Problemstellung ist nach unserem Kenntnisstand vor allem ein Bündel von Strukturfragen, die sich mit den persönlichen Beziehungskategorien der Familie und Sippe nicht lösen lassen. Weltwirtschaft und bestehende politische und soziale Systeme gehorchen anderen Regeln als zwischenmenschliche Beziehungen.³⁵ Die Suche nach Gerechtigkeit für alle Menschen und die gesamte Schöpfung wird darum anderen Pfaden folgen müssen als den im alten Familienethos vorgezeichneten.

Es dürfte deutlich sein, daß wir gegenüber den traditionellen Parametern auf beiden Problemebenen kritisch zu sein haben. Die philosophisch-universale Theodizeefrage ist wohl für immer unbeantwortbar. Jede mögliche Generalformel einer theoretischen Gerechtigkeit

³² Hiob 37,23; Elihu an Hiob; G. Fohrer, a.a.O. 483.

³³ Hiob 40,8f; G. Fohrer, a.a.O. 491.

³⁴ Hiob 42,2f.6; G. Fohrer, a.a.O. 531.

³⁵ Die Suche nach christlichen Maßstäben für eine gerechte Welt scheint immer wieder daran zu scheitern, daß traditionell nur das persönliche, biblisch begründete Ethos zur Verfügung steht, vgl. Franz Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster 1985.

im gedachten Weltsystem muß an den zahllosen, widerstreitenden Ansprüchen realer Interessen scheitern. Der persönliche Schrei nach individueller Lebenschance andererseits ist ohne Bezug auf das Ganze nicht mehr vorstellbar und nicht losgelöst von der Forderung nach der struktureller Gerechtigkeit zu hören. Denn die Situation des Individuums hat sich grundlegend verändert. In dem losen Gefüge einer anonymen Groß-, letztlich einer Weltgesellschaft gilt es, Rechte und Würde der Benachteiligten und der Schöpfung zu schützen oder wiederherzustellen, auch wenn der "persönliche Gott" niemandem mehr selbstverständlich ist. Der Glaube nicht mehr im antiken Sinn partikular, d.h. auf Teileinheiten der Menschheit bezogen sein; er hat aus sich selbst heraus ökumenische Dimensionen, umfaßt also auch am kleinen, eigenen Lebensort "die anderen" mit.³⁶ Eine solche individuelle Ethik aus dem Weltganzen muß sich der Sozialwissenschaften (und nicht der Philosophie!) bedienen, welche seit langem in der Lage sind, die Standards des Menschenwürdigen, Umweltverträglichen und Mitmenschlichen zu skizzieren.

Schließlich hat sich die menschliche Mitverantwortung am Geschick der Welt gegenüber dem Altertum wesentlich erweitert. Man kann aufgrund der dem Menschen heute zur Verfügung stehenden Macht von einem qualitativen Sprung sprechen. Die Theodizeefrage läßt sich nicht mehr verhandeln ohne den unmittelbaren Zusatz: Wie gerecht kann und muß der Mensch sein?

³⁶ Vgl. Emmanuel Levinas, *Die Spur des anderen*, Freiburg/München 21987; derselbe, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

“World Dominion” in Yahweh Kingship Psalms: Down to the Roots of Globalizing Concepts and Strategies

In: *Horizons in Biblical Theology*, 23, 2001, 192-210

"WORLD DOMINION" IN YAHWEH KINGSHIP PSALMS:
DOWN TO THE ROOTS OF GLOBALIZING CONCEPTS
AND STRATEGIES

ERHARD S. GERSTENBERGER

Fasanenweg 29, D-35394 Giessen, Germany

I. Yahweh's Kingship

1. *Universal Reign*

Although a good number of literary and compositional problems remain unsolved,¹ the cluster of Psalms 93 through 100 (plus Psalm 47) does feature some remarkable and in a way unique theological concepts in comparison to many other layers of the Hebrew Scriptures. Among them, the idea of Yahweh's dominance over the whole world and all nations, no doubt, is the most prominent, comparable only to the preaching of Second Isaiah and some wisdom discourses in the Book of Job.² What, in effect, is the exact meaning and location of such claims for a universal reign encompassing the entirety of earthly beings and all geographic regions? How did they come about in terms of cultural and religious history? Since we ourselves are—economically, politically, ideologically—very much involved in complicated issues of globalization, our interests in the beginnings of a unified world to be ruled by just one superior power is undeniable. Of course, such actual interest may cloud or distort recognition of ancient outlooks and evaluations. Be that as it may, we should venture a fresh look at the Psalter and at some evidence from the ancient Near East in order to get a fuller perspective on unified government over a unified world.

¹To name but a few: Why has Psalm 47 been separated from the group, or has it not? What is the function of Psalm 94 within the cluster of kingship texts? Can we really postulate a lucid scheme of composition in Psalms 93 to 100? To what specific end has the compilation taken place? Cf. the most recent commentaries on the Psalms: Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2000), 643-713; Erhard S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2* (FOTL XV; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 173 - 206.

²Cf., for example, Isa 44:6-8, 24-28; 49:1-6, 22-26; 52:7-12; Job 38-41.

2. Yahweh the Supreme God

The psalms we are discussing focus on Israel's God, as a great many hymns in the ancient Near East customarily do in regard to determined central deities. Divine power and authority are being enhanced (cf. Psalm 29). Singing and shouting to his or her honor in a very substantial, material way "brings about" that very glory, splendor, and strength demanded from adorants, be they celestial or human ones. Small wonder, therefore, that the Yahweh kingship songs instigate that glorification ("Sing to Yahweh . . .," Ps 96:1-3) and at the same time heap on God honorific attributions: Yahweh, God of Israel, is the "awesome Most High" (עליון כור), the "Great king" (מלך גדול), the "King of all the earth" (כל הארץ) (מלך)³ He has taken up monarchic government—the famous phrase is, with slight variations, מִלְךְ אֱלֹהִים (יהוה).⁴ Now he is executing his divine offices and responsibilities: as the creator of "heaven and earth" to provide good living conditions, to combat evil powers and sustain the just ones, to let shine forth his power to his own glorification. All these functions of a supreme deity are being portrayed, as it seems, in a universalistic way, in terms of time and space, as well as in the political and religious realms.

Geographically speaking, the reign of Yahweh covers all the world; politically, the sum total of nations is affected. Emphatic designation of his reign's territorial extension over "all the earth" (כל הארץ; cf. Pss 47:3, 8; 97:5, 9) corresponds to his overlordship over "all the Gods" (כל אלהים; cf. Pss 95:3; 96:4) and obeisance of "all the nations" (כל העמים; cf. Pss 47:2; 96:3; 99:2), and "the peoples" (הגוים; cf. Pss 96:3, 10; 98:2). Is this mere exaggerating, poetical rhetoric which disregards reality and in fact only envisions the small world of local interests around one's own church steeple? Hardly so. Evidence of a universal outlook may come from that special term תבל, frequently used in the Psalms, meaning the "inhabited world," "full disk floating upon the primeval

³Ps 47:3, 8; similar titles and attributes in Pss 93:3; 96:4,6.

⁴Pss 47:9; 93:1; 96:10; 97:1; 99:1. Comparable is the enthronization shout for human kings (2 Kings 9:13).

waters."⁵ As such, תבל is a synonym of אפסי ארץ, "rims of the earth."⁶ The universal perspective comes to the fore vividly in those cosmological (and eschatological?) judgment scenarios, extant also in two Yahweh kingship texts: Pss 96:10-13; 98:7-9). The first one is an opportune example:

Say among the nations [גוים], "Yahweh is king!
 The world [תבל] is firmly established; it shall not be moved.
 He will judge the peoples [עמים] with equity."
 Let the heavens be glad, and let the earth [ארץ] rejoice;
 let the sea [ים] roar, and all that fills it;
 let the field [שרי] exult, and everything in it.
 Then shall all the trees of the forest sing for joy
 before Yahweh; for he is coming,
 for he is coming to judge the earth [ארץ].
 He will judge the world [תבל] with righteousness,
 and the peoples [עמים] with his truth.
 (Ps 96:10-13; NRSV, except for "Yahweh")

The vocabulary of worldwide rule includes geographical and political terms. "Peoples" in this context refers to "foreign nations," they are here named גוים and עמים. Another most conspicuous one is לאמים "people," which occurs only in poetic/liturgical contexts, including in Ps 47:4.⁷ All the people on the earth, is the seemingly preposterous claim, are subjects of Yahweh, Israel's God. This affirmation coincides with so many in ancient Near Eastern and Persian hymnic and political statements, made on behalf of imperial state gods and their human emperors, as we shall see. Geographical designations of our passage

⁵ Pss 93:1; 96:10, 13; 97:4; 98:7, 9; and outside the kingship collection, Pss 24:1; 33:8; 50:12; 89:12; H.-J. Fabry and N. van Meeteren, ThWAT VIII, 547-554. Both authors emphasize the late, i.e. exilic/post-exilic, use of the term and its uncertain etymological background. Derivation from the Akkadian *tḫbalu*, "dry land," is possible.

⁶ Ps 98:3; cf. Pss 2:8; 59:14; 72:8; Isa 45:22; 52:10; Jer 16:19; Zech 9:10.

⁷ Thirteen times in the Psalter: Pss 2:1; 7:8; 9:9; 44:3, 15; 47:4; 57:10; 65:8; 67:5; 105:44; 108:4; 148:11; 149:7, and prominent in Second Isaiah (cf. Isa 41:1; 43:4, 9-10; 49:1; 51:4; 55:4). H.D. Preuss affirms that the word primarily means other nations in opposition to Israel and that it is typically part of scenarios describing Yahweh's world governance (ThWAT IV, 412-413).

above include חבל, ארץ, ים, שדי, and they all can carry mythical and universalistic connotations. One more expression belonging into this line is איים, "islands" or "coastlands," occurring quite frequently in Second Isaiah and once in the kingship psalms.⁸ The cluster of concepts which should be augmented by notions of enemies, opponents,⁹ creation works and their liturgical backgrounds, garments and royal implements, etc., is indicative of a cohesive mental picture of one world under the "jurisdiction" of Yahweh, the creator of the universe. Noticeable are the inclusion of all peoples in a kind of final judgment and the partaking of foreign leaders in a kind of covenant ceremony:

Clap your hands, all you peoples [עמים];
 shout to God with loud songs of joy.
 For Yahweh, the Most High, is awesome,
 a great king over all the earth [כל-הארץ].
 (Ps 47:2-3, NRSV vv.1-2)

God is king over the nations [גוים];
 God sits on his holy throne.
 The princes of the peoples [נדיבי עמים] gather
 as they people [עם] of the God of Abraham.
 For the shields of the earth [מגני-ארץ] belong to God;
 he is highly exalted. (Ps 47:9-10; NRSV vv.8-9)¹⁰

⁸Isa 41:1, 5; 42:4, 10, 12, 15; 49:1; 51:5; Ps 97:1. The notion is of inhabited places at the far rim of the earth-disk floating on the primeval ocean. The globalizing aspects can be seen neatly, e.g. in Isa 42:10-12, a "summons to worship" for all the world: "Sing to Yahweh a new song,/ his praise from the end of the earth!/ Let the sea roar and all that fills it,/ the coastlands [איים] and their inhabitants./ ... Let them give glory to Yahweh,/ and declare his praise in the coastlands [איים]."

⁹In the kingship psalms, Yahweh's opponents are partly depicted, in a mythical way, as primeval forces of chaos who have to acclaim his sovereignty: "The floods have lifted up, O Yahweh,/ the floods have lifted up their voice;/ the floods lift up their roaring" (Ps 93:3).

¹⁰The terms used for world leadership ("princes," "shields," v. 10) are highly poetical and honorific, but hardly used as titles in common language. "Shield," of course, belongs to the military sphere, and occurs as divine epitheton, e.g. in Pss 18:3, 31; 33:20; 59:12; 144:1-2. "Prince," strangely enough, literally means "volunteer" or "benefactor"; the word is rooted most of all in cultic language. Perhaps the idea behind the designation is this: national leaders have to be wealthy, in order to be able to give freely and abundantly to God and their subjects; cf. Joachim Conrad, ThWAT V, 237-245.

There is little doubt that Yahweh is being portrayed in the kingship psalms with colors taken from mythopoetic, priestly-liturgical, and royal-administrative backgrounds. In each one of these realms we may detect tendencies of construing the world as a unified entity. The open question is: In which way did the Hebrew psalmists work out this concept within the broader stream of ancient Near Eastern and Persian traditions? Again, we have to alert ourselves to the possible distorting influence of modern concepts of homogeneity in world interpretation, linked to a millenary history of monotheistic and scientific thinking.¹¹

3. *Benefits for Israel*

Concepts of the world, "worldviews," are always rooted in determined social and cultural contexts. They are not abstract and disinterested designs, fallen from heaven like meteors. Even universalistic explanations of the world are being contrived from particular vantage points, usually from some center of real or imagined authority. Given an integral outlook on time and space, we should not hastily conclude that the basis and origin of encompassing views is equally far-reaching and universal. Emanuel Kant's material and spiritual home was a tiny city named Königsberg in a small kingdom called Prussia. It was from this angle that the famous philosopher designed his overall picture of the universe. His mental frame truly did not correspond with the horizons of his living place, but, on the other hand, it somehow was confined by the local, eastern European worldview. Vice versa, the concepts of the "kingdom of Yahweh" in the Psalter were nurtured by an insignificant people. Yahweh had a counterpart in "his" people of Israel. We thus have reason to look for the interrelationship between God and people, i.e., for the center of interest within the kingship psalms. Astonishingly, there is no royal institution visible in these psalms which could serve as an administrator of divine orientations.

In my opinion, our collection clearly bears witness to its origin and use, lacking a monarchic system of implementation. There are conspicuous

¹¹Astrophysicists, for instance, seem to be compelled by Western tradition to search for the pinpoint, exclusive beginning of celestial "history," the "Urknall," to be localized exactly in time and space, a totally absurd undertaking for Hindu or Buddhist thinkers.

occurrences of the first person plural in some texts, which make the best sense when attributed to the exilic or post-exilic community of faithful Judahites. Recent research leads to that conclusion.¹² The assumption is that a plurality of persons joining in hymn singing barely reflects vertical monarchic but rather horizontal community structures. In fact, the communal "we" seems to be extremely rare in comparable ancient Near Eastern sacral texts. In the Psalter, however, this stylistic form abounds. Examples taken from the kingship group are: Pss 47:4-5, 7; 95; 98:3; 99:5, 8, 9. Among these passages are invocations of "Yahweh, our God," affirmations that he "chose and saved Israel" and "put peoples [GPOK?] under our feet" (Ps 47:4),¹³ and most of all a kind of liturgical summons to Deuteronomistic preaching:

O come, let us worship and bow down,
 let us kneel before Yahweh, our Maker!
 For he is our God,
 and we are the people of his pasture,
 and the sheep of his hand.
 O that today you would listen to his voice . . . (Ps 95:6-7; NRSV)

It seems obvious that first the community is speaking or, respectively, a liturgist in the name of his or her congregation. Then, abruptly, it is Yahweh's own voice, communicated by some speaker or mediator of the divine word (vv. 7c-11), addressing directly the assembled crowd in the second person plural, pleading for obedience over against God's manifest will and orientation. Style, form, and content are very much like so many admonitions and warnings in the book of Deuteronomy

¹²Two studies so far have pointed out this relationship: Joseph Scharbert, "Das 'Wir' der Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens," in *Freude an der Weisung des Herrn* (ed. Ernst Haag, et al; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 297-324; Klaus Seybold, "Das 'Wir' in den Asaph-Psalmen," in *Neue Wege in der Psalmenforschung* (ed. K. Seybold, et al; Freiburg: Herder Verlag, 1994), 143-155. I myself have extensively utilized the evidence in *Psalms, Parts 1 and 2* (FOTL XIV and XV).

¹³Within the kingship psalms, this is the only occurrence, but cf. Pss 2:1; 9:9; 44:3, 15; 57:10; 65:8; 67:5; 105:44; 108:4; 117:1; 148:11; Isa 34:1; 41:1; 43:4, 9; 49:1; 55:4; Horst-Dietrich Preuss, ThWAT IV, 411-413. The term "overborders the limits of Israel, in order to demonstrate YHWH's power over peoples and nations" (413).

and other Deuteronomistic literature.¹⁴ Reading this text, we are entering, so to speak, the lecture hall of Judahite communities.

Given the *Sitz im Leben* of early Judaic worship services either in Babylonia or at home, the theological contents of the Yahweh kingship psalms fall in line. Israel, or the "pride of Jacob" (Ps 47:5), the "people of Abraham's God" (Ps 47:10), the "people of his pasture, sheep of his hand" (Ps 95:7), the "faithful," "righteous," and "upright in heart" (Ps 97:10-12), is the partner of that universal deity who is in real command of the extant, contemporary empire. "He has fashioned us, not we ourselves; we are his people, the sheep of his pasture," as Ps 100:3 aptly summarizes. Yahweh wields all powers over the nations; they are—just like Israel herself—offered a chance to acknowledge his rule (cf. Pss 47:5-9; 96:7-9). If they do not comply, adorers of worthless idols will perish or be compelled to praise the supreme god (cf. Pss 93; 96:5-6, 13; 97:6-7; 98:9). It is God's own people which is at the center of world affairs. On behalf of Israel, Yahweh's universal rule is being executed and administered. Israel's privileged position as a chosen people also transpires in Ps 93:5: The "decrees" or "testimonies" (עֲדוּת) apparently refer to the Torah for all the world, while Psalm 95 recounts the reception of Torah in the wilderness (cf. Exod 17:1-7; 19-34). Significantly, in the kingship psalms there are hardly any polemics against the "other" gods, as we are accustomed to encounter in many prophetic texts (cf. Isa 13-23; Jer 46-51).

II. World Dominion in the Ancient Near East

1. *Conditions of Universal Concepts*

We have now to consider the background of ancient Near Eastern concepts of world government in order to understand better what the Psalms are talking about. An adequate point of departure is the cultural and religious history of Mesopotamia, Egypt, and Persia, which we can

¹⁴Commentators agree on this affinity to Deuteronomistic sources. A prime example is the preaching of Deut 29:9-14; 30:11, 15-20.

undertake only ephemerally and cursorily at this point. "Worldviews" in general to a large part depend on ways and degrees of social organization. We are hardly able to develop visions of family, clan, village, urban center, state, or nation without ever have experienced these specific forms of life. Therefore, the concept of government over a more or less unified world hardly can antedate real experiences with imperial states. Where and when are we allowed to talk about multi-ethnic entities which deserve the characterization of "empire?" Since when have imperial rulers claimed to occupy and rule over the "whole" of the earth? Consequently, our query is for developing political structures, their mental profiles and religious rationales.

It is a well-known fact that the ancient Near East has been the cradle of humanity in a very special sense. It was in the fertile crescent that, at about ten thousand years B.C.E., migrating groups of hunters and gatherers invented agricultural methods, turned sedentary, and formed larger settlements. By the fourth millennium B.C.E., the tightly organized political model of "city-states" under clannish or monarchic leadership had emerged, the history of which we are able to trace in written documents through the third millennium B.C.E. Inter-city and territorial political entities soon sprang up. And during the periods called "Early Dynastic" and "(Old) Akkadian" (roughly 2800 to 2100 B.C.E.), the first larger conglomerations of power begin to appear. It is this trajectory of a social unfolding from agnatically construed, small-scale groups via tribal associations, neighborhood communities, various forms of state government towards multiple stages of imperial organization that does constitute the background of our search for effective ideas of world dominion under the rule, as it where, of gods and their earthly regents. Ancient Near Eastern texts, mostly of the royal and hymnic genres, make it abundantly clear that the developments of political bodies and their mental models from "natural" smallness to gigantic conglomerates really took place step by step in the three millenniums of the pre-Christian era, culminating with the Persian, Hellenistic, and Roman empires. Many details still remain clouded from our view, and quite often experts disagree in evaluating extant facts, but the varying notions of society and statehood in the ancient Near East stand out in the relevant literatures. Hebrew Scriptures and also the kingship psalms are part of this tradition, and hopefully can

be placed into this wider context. I venture to point out a few relevant steps in the process, drawing chiefly on royal inscriptions of two millennia. Mythical and liturgical texts should be consulted as well, but limited space and time are prohibiting a fuller probe into these materials at this time.

2. *Third Millennium Beginnings*

For the Sumerians, "kingship" was the most logical form of government. It "descended from heaven," casting anchor, so to speak, in successive Sumerian cities like Eridu, Bad-tibira, Larak, Sippar, Shuruppak ("before the flood"), and Kish, Uruk, Ur ("after the flood").¹⁵ The early and basic extensions of royal power were the limits of the respective city-state. Most frequently, the titles *lugal*, literally "great man," and *ensi*, "ruler, governor"¹⁶ or perhaps "priestly prince," denoting political and religious competence, are combined with the native city, e.g. Urnanshe (ca. 2550 B.C.E.)¹⁷ *lugal/ensi* of Lagash or Lugalzagesi (ca. 2350 B.C.E.), and *lugal/ensi* of Umma.

The ideological and theological background of Sumerian and Akkadian royal titles in the third millennium, of course, is very important for us. As long as the city-states existed side by side, each one adhered to its own deities. Growing prestige and power of some cities also elevated particular gods and goddesses to more prominent positions. The claims of higher authority of determined rulers and their divine city patrons or matrons intertwined, promoting each other mutually. Such an extension of divine power and authority certainly was concomitant with Sumerian outreaches to and conquests of the hostile mountainous regions to the north and east. All this means to say is that in pre-Sargonic times, Sumerian centers of power (city-states) were on their way to expand their spheres of influence

¹⁵The so-called "Sumerian King List" was probably compiled at the end of the third millennium utilizing older materials; cf. Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (AS 11; Chicago: University Press, 1939); Dietz O. Edzard, "Königslisten und Chroniken. A. Sumerisch," RIA VI, 1980, 77-86.

¹⁶William W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles* (AOS 43; New Haven: University Press, 1953), 45; there had been in use a more archaic title *en*, "overlord," down to the Akkad period.

¹⁷Approximate dates according to J. Nicholas Postgate, *Early Mesopotamia* (London / New York: Routledge, 1992), and the *Cambridge Ancient History* (London: Cambridge University Press).

towards the peripheries. They already legitimated their claims for dominion by theological affirmations, alleging superior authority of their own gods. The dominant city with its central temple becomes the hub of the world, as far as military and economic dominance are concerned.¹⁸

The empire founded by king Sargon of Akkad (ca. 2350 B.C.E.), basically run by Semitic speaking ethnic groups who nevertheless seem to have been fully integrated into Sumerian traditions, takes further steps into the same direction. In large inscriptions, Sargon, "King of Agade," gives a comprehensive survey of all his battles won, cities and territories taken over. Kings are considered the vice-regents of sovereign highest deities, be they Anu, Enlil, Ishtar, Suen, or others. Conferring their divine power not only in the domestic sphere but also over other nations and kings to the elected one in some capital of Sumer and Akkad seems to be a topic as early as King Lugalzagesi of Umma, defeated thereafter by contemporary Sargon of Akkad.

We should be cautious, however. Later readers, especially we ourselves, working subconsciously with experiences of subsequent historical periods, tend to project a coherent and universal world order into ancient texts. Acknowledging an ideal construction of ancient worldviews from the imperial rulers' own vantage points (center to periphery), we do not really know whether these designs have been all-inclusive or not. Enemies are beaten down, their domains incorporated into the victorious state. The king triumphantly tells about his deeds, but does he really negate every possible other political competitor beyond the rims of his sphere of influence? Trade relations with distant peoples and cultures teach a different lesson. The tendency to claim all inclusive authority apparently has been virulent in some way. But was it a rational and pragmatic motion? Or the other way around: our own concepts of "one God, one world" certainly have been shaped by a long Christian and scientific tradition of a completely homogeneous, mono-causal world. Obviously, it is difficult for us to abstract from this modern worldview. Looking at the ancient texts as pragmatically as possible, it seems that much of the energy of dominating all the earth, already present in these ancient rulers, was clad

¹⁸Cf. Stefan M. Maul, "Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt," and A.R. George, "'Bond of the Lands': Babylon, the Cosmic Capital," in *Die orientalische Stadt* (ed. Gemot Wilhelm; CDOG 1; Saarbrücken: SDV), 109-145.

in mythopoetic concepts of winning and maintaining control within a large part of that world, comprising Mesopotamia and some of its neighboring territories to the east, north, and west, e.g. Elam, Mari, Ebla, etc. The rest of the world, which certainly was known to exist beyond the neighboring states, did not matter too much yet, being included in a vague way ("four corners," "all foreign nations," etc.).

3. *Second Millennium and into the First*

After the decline of the Akkad Empire towards the end of the third millennium, some more locally restricted rulers figure prominently on the historical stage, like Gudea, King of Lagash and environs, famous for his temple building activities, and the third dynasty of Ur, dominating much of Mesopotamia and some eastern and northern territories roughly between 2100 and 2000 B.C.E. Apparently we cannot speak of real, universal political ambitions during this period, yet some of the older concepts linger on.¹⁹ The extreme power going out from the temple and the presence of the mighty, heavenly god is quite often described as a "frightening glare" which "fills" the world.²⁰ Even if Gudea does not accumulate so many royal titles reaching beyond his home territories, the innermost drive to look outward from the center place into the world beyond is quite visible in the texts. And humanly speaking, it is familiar to all of us, especially in our individualized modernity.²¹ Ur III rulers more

¹⁹ Cf. Walther Sallaberger, "Ur III – Zeit," in *Mesopotamien* (ed. P. Attinger and M. Wäfler; OBO 160/3; Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 119-390. Political reality possibly contradicts religious belief, in that the rulers from Šulgi onward use the more ambitious title of "King of the four corners" (p. 180). But to me it remains dubious whether or not at this early time the formula had a universal connotation (cf. Hallo, *Titles*, 49-56). The same doubt is even stronger in regard to the divine determination of royal names of the period. Divination of the king does not indicate a universal worldview of his subjects or courtiers (differently Gerd Steiner, "Altorientalische Reichsvorstellungen im 3. Jahrtausend," in *Power and Propaganda* [ed. M. T. Trolle; Mesopotamia 7; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979], 134), which appears to be a modern monotheistic projection.

²⁰ Cf. Friedhelm Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum* (WMANT 75; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997), 69-76; and Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHs* (FAT 15; Tübingen: Mohr, 1996).

²¹ Horst Eberhard Richter, a psychiatrist, labels modern human drive for total autonomy as an autistic effort to fill the vacuum left by the banishment of God from reality (*Der Gotteskomplex* [Hamburg: Rowolt Verlag, 1979]).

or less fall into line with those of Gudea and their predecessors formulaic language as far as royal titles or the description of divine potentialities are concerned. They all, with the exception of Ur-nammu, use the title "king of the four corners."²² Only the exact meaning, to my mind, is not clear at that point.

The second millennium — the periods of mere city-states having more or less passed by — is filled with hegemonial struggles between territorial states of comparable size and power; Babylonia, Assyria, Hatti, Egypt, Elam, Mari, Amurru, Mitanni, and others. The outlook on the world remains about the same: affirmations of superior or seemingly all-encompassing power, reality of wars with strong neighbors.²³ The monarch's functions, however, are circumscribed solely in regard to his own people and land. Administration of justice, in the first place, and protection against intruders, are all to the benefit of the "black-haired" Mesopotamians (Codex Hammurapi I,1-41), not for anything like a world-population. Nevertheless, Hammurapi's reign has been very intimately linked with the ascent of the god Marduk, and vice versa. Power was understood in terms of superhuman capability, endowed in the king, but still it was visualized more in actual national structures than in an overarching world society.²⁴

The Assyrians brought a new, aggressive dimension into the world dominion concepts. Not only did they pointedly take up age-old traditions of empire, sometimes taking the rulers of Akkad as their spiritual

²² Cf. F. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (Leipzig; 1907), 191-196; and Sallaberger, "Ur III-Zeit," 123, 180.

²³ Thus Hammurapi, in his prologue to the famous law stipulations, claims successive installment of the god Marduk, his capital city Babylon, and her regent Hammurapi.

²⁴ It certainly would be of great interest to look at some contemporary non-Semitic-speaking nations, e.g. of Hittite or Egyptian provenance. Although there may be noticed Mesopotamian influences in Asia Minor and tendencies of deifying the living or deceased monarch, we are probably justified in stating that the worldviews in both neighboring cultures focused on the respective own lands, and that an outreach for universal dominance at least does not seem to have been a primary concern. For the Hittite kingdom, cf. Albrecht Goetze, *Kleinasien* (Handbuch der Altertumswissenschaft III,1, vol. 3/III/1; München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1957), 88-90; 135-146. The Pharaohs of Egypt, for their part, were gods or god-like, but even in the period of greatest expansion and opening up towards the foreign parts of the world (New Kingdom, about 1500-1100 B.C.E.), Egyptians thought more in terms of isolation from barbarous "other ones" than of incorporating all territories until the end of the earth (cf. Jan Assmann, *Ägypten, eine Sinngeschichte* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996], 171-173, 232-242).

and political forbears, they also developed their own mastery of war techniques, political organization, and religious ethos on behalf of imperial expansion.²⁵ The reasons for their peculiar ways of striving for and building up their hegemony may be sought in a mixture of ethnic traits, economic and political situations prevalent in the upper Tigris region, and faith in the supreme national deity, the (all)mighty Aššur. Highest heavenly authority then is communicated to the royal administrator of Aššur's rule on earth.²⁶

It was this supreme deity which commanded the Assyrian armies to march south- and westwards and occupy all territories. "By the command of Aššur" is a constant legitimating phrase in extant royal inscriptions.²⁷ They are, consequently, painstaking in listing military

²⁵The widespread fame of Assyrians being cruel warriors and ruthless exploiters of their power position echoes in ancient Near Eastern documents, among them some prophetic writings (cf. Isa 10:5).

²⁶As, for instance, in one of the earliest inscriptions of the empire: "God Aššur, great Lord, who properly administers all the gods, grantor of sceptre and crown, sustainer of sovereignty . . ." [following are hymnic invocations of equally great, yet somehow subordinated, deities: Enlil, Sin, Šamaš, Adad, Ninurta, and finally Ištar] "foremost among the gods, mistress of tumult, who adorns battles ..." [then the king is introduced as] "unrivalled king of the universe, king of the four quarters, king of all princes, lord of lords, chief herdsman, king of kings" (Tiglat-Pileser I [1114-1076 B.C.E.], in his hymnic introduction to an extensive triumphant inscription). Cf. A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia (to 1115 B.C.) and the Early First Millennium (1114-859 B.C.)* (RIMA; vol. 2, 13; Toronto: University Press, 1991) (=Tiglat-Pileser 1,1, lines 1-14, 29-30).

Noteworthy is the last part of the honorific list: Dominance is personalized to demonstrate dependence of foreign potentates on the Assyrian "Supreme-King." This feature coincides with the lengthy reports of battles and conquests; it is confirmed by Assyrian vassal treaties, the iconography of Assyrian palaces, and mythological and religious texts, all of which deserve closer attention. In the context of the whole royal report, the old titles "King of Kish" and "King of the four quarters," combined with the designation "unrivalled," now seem to aim at world dominance in a fuller sense than those inscriptions of the third millennium. Still, we have to distinguish between ancient and modern concepts of world rule, as the invocation of seven high gods suggests.

²⁷It is already Šamši-Adad I (1813-1781 B.C.E.) who thus adduces divine instigation for world dominion. Other gods besides Aššur naturally support these ambitions, as e.g. Ištar, "the controller of the entire heaven and underworld" (Grayson, RIMA, vol. 1, 58). Adadnārārī (1305-1474 B.C.E.), e.g. boasts himself of many ambitious titles and epithets, and he describes himself and the interference of his deities like this: "capturer of all people, the king at whose feet the gods Anu, Aššur, Šamaš, Adad, and Ištar made all rules and princes bow down" (Grayson, op. cit., 131).

achievements. They demonstrate a special sensibility for the central importance of the human king (titles, epithets, glorifications). And, most of all, they betray a keen awareness for "political (i.e. imperial) theory." The Assyrian governments tried to impose one and the same "language of obedience" in an ethnically pluralistic world, aiming at an ideologically homogeneous world empire. The Assyrians thus seem to have made significant progress towards modern homogenizing concepts of one worldwide empire. Small wonder, then, that they also developed further (especially since Sargon II [721-705 B.C.E.) not the term itself but the notion and brutal practice of "holy war," that is, of expanding the reign of their national god, laying the grounds, as it were, for later campaigns of this sort.²⁸

4. *Persian World Dominance*

When the states of Asia Minor, Mesopotamia, Syria, Palestine, and finally also of the Nile valley broke down under the onslaught of Persian armies, a new empire was formed, the center of which was located to the east of the mountain ranges that limited Mesopotamia, on the Iranian highlands. It is worthwhile to note that the Achaemenian rulers took over a good many customs and rites, political experiences, and religious beliefs found in those ancient cultures they met on their way west. But it is equally obvious that they brought with them views and values of their home cultures, ranging as far as the old eastern Iran. Most of all, the oldest parts of the Avesta, the sacred writings of Iranian religion, apparently go back to the very eastern parts of the Persian Empire. This also means that the religion and culture of the Achaemenians were different from those found in the Near Eastern regions. How did the ancient Persians deal with the complex nature of world rule? What was their design of universal power, if they held any concepts of this kind?

Concentrating on our subject matter, we may affirm that official religion, going back to Zoroaster and superseding older types of religious faith, clearly provided sufficient background for a worldwide government. Ahura

²⁸Cf. Manfred Weippert, "'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien," ZAW 84 (1972): 460-493; and A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher* (SBB 24; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992).

Mazdā, "wise Lord," "Lord of Wisdom," in this faith, was the only and universal creator of heaven and earth, all humankind, and all living beings. The message, communicated by the supreme deity to Zoroaster, his prophet, claimed to be valid for all people regardless of national or racial background. Faith in Ahura Mazda is meant to be proclaimed to all people on the face of the earth; there is no distinction of ethnic or national bodies. Humankind is divided only into those who will listen and adhere to Ahura Mazda's teachings and others who will disobey the call to "do, think, and speak" good. There are no national or ethnic strings attached to being a follower of the Truth. At the end of history or after one's own death, respectively, every human being will be judged according to his or her life's results.

The crucial point is personal decision for the good principle, offered and demanded by the "Lord of Wisdom," implemented by Vohu Manah, the "good will" and Aša, the all-ruling "just world order." In contrast to Mesopotamian worldviews, it seems that Zoroastrian faith had neither geographical nor an ultimate dynastic center of gravity, in spite of the fact that Persian rulers felt commissioned by their national god. Their religious politics of relative tolerance to the faith of their subjects seem to presuppose that the universal "wise Lord," who never was called a "king" himself, was operating even in foreign cults under the names of alien deities.²⁹

Before this background, Persian emperors of the Achaemenian dynasty presented themselves as global rulers called and ordained by the creator of the universe, Ahuramazda.³⁰ In the wake of ancient predecessors, they proclaimed themselves "Great Kings," "King of Kings," "King of the countries," and they claimed that Ahuramazda gave to them "power/empire," with definite universal connotations.³¹ Taken together with thos

²⁹ Cf. Mary Boyce, *Under the Achaemenians* (vol. 2 of *A History of Zoroastrianism*; HO 1,8/1,2/2A; Leiden: Brill, 1982), 62-65.

³⁰ The influence of Zoroastrian religion on political philosophy and practices among the Achaemenian rulers is much debated in scholarship. In spite of taking over much of Mesopotamian, Egyptian, etc. concepts, however, the Great Kings of the time did not hide their affiliation to Ahuramazda and Persian traditions.

³¹ The most famous instance is that of the monumental Behistun inscription: Darius I states how he defeated his competitor, the rebellious Gaumata. In consequence of his victory, he says, "According to the will of Ahuramazda I became king. Ahuramazda gave the xšaça to me." Cf. Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14; Stuttgart: Kohlhammer, 1965), 139; and Gregor Ahn, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran* (Acta Iranica 31; Leiden / Louvain: Brill / Peeters, 1992), 255-277.

affirmations which refer to the kings' reign over "countries," "races," and "all the earth," this terminology of dominion makes a strong case for an underlying concept of "one world"—"one rule." As already pointed out, crucial features in the last mentioned titles appear to be designed not so much from an ancient Mesopotamian perspective of city-states (center and horizon) as from a multi-national basis. The iconography of adoration and support, prevalent in Persian monumental art, is pointing into the same direction.³² In short, Persian religion and the political philosophy of the Achaemenian kings took another step towards a full-fledged idea of worldwide rule of one designated emperor over all the inhabitants of the earth. The theological basis for such thinking seems to have been a special faith in that exclusive god who created the universe and the principle of "good" or "best" human action. The other way around, belief in a universal god in the Persian tradition apparently grew out of experienced instability of social life. Zoroaster himself and his followers may have been on the move, as raisers of cattle, first in the eastern part of the country, then during centuries of "going west." The much older cultures of Mesopotamia originally must have exercised a special fascination for the "barbarians" of the East.

III. Yahweh Kingship within Oriental Traditions

Our task at this point, as I see it, is to evaluate the concepts of world dominion, found in the Yahweh kingship psalms, within the immense stream of imperial traditions of about two millennia extant in ancient Near Eastern and Persian traditions. This means that instead of raising the traditional quests for incomparable qualities of biblical faith, instead of postulating absolute uniqueness for ancient Israelite theological affirmations, I try to understand our particular subject within (not against)

³² Cf. Margaret E. Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art* (Acta Iranica 19; Leiden: Brill, 1979); and Heidemarie Koch and her vivid description of the reliefs of the *apadāna* ("audience-hall") of Persepolis, delegations of twenty-nine peoples bring to the Great King the gifts of their regions and cultures, apparently peacefully, freely bearing their weapons (in Assyrian reliefs, foreign people usually appear as captives bowing down submissively), coming by their own volition (*Es kündigt Dareios der König* [Kulturgeschichte der Antiken Welt 55; Mainz: Philipp von Zabern, 1992], 97-120).

its environment. Summarizing provisionally some brief observations which may be drawn from the evidence touched upon (which, of course, needs much closer study), we may say:

1. Ancient Oriental traditions of "world dominion" reflect various tentatives to interpret growing spheres of political (military, economic) influence. The Mesopotamian starting point is a given city-state expanding its reign. In the case of the Persians, occupation of large territories and effective organization of provinces together with a universal type of religious faith may have initiated the move towards world rulership. Both economic and religious motivations should not be underestimated: securing raw materials, controlling routes of commerce, subjecting other peoples to the rule of one's own deity, certainly were powerful forces and, at the same time, legitimizing ideas behind such drives for hegemony.

2. Only such states or national alliances could seriously claim world leadership which outranked possible competitors by a large margin.³³ Israel has hardly had opportunities to cultivate such ambitions on account of her own royal history. Yahweh kingship psalms, however, preaching world dominion, do represent that special tradition which had developed in true empires since the Akkad and a few pre-Sargonic kings. Not even the Davidic-Solomonic "reign" was strong, large, and enduring enough to give rise to any true imperial notions. Israelite communities probably learned to think in terms of worldwide divine authority by contacts with real world powers and world politics. They probably took over those concepts living within the respective political systems.

3. The most logical phases in Israel's history to get involved with slogans and expectations of world dominance would have been the Neo-Assyrian, Neo-Babylonian, and the so-called post-exilic periods. Direct contact with troops and administrations of first class powers, with their economy, tributary systems, and religious demands, must have occurred

³³M.T. Larsen counts six Mesopotamian states which justly may be called "empires": the kingdoms of Akkad, Ur III, and the reigns of Old Babylonian, Middle Assyrian, Neo Assyrian, and Neo Babylonian rulers ("The Tradition of Empire in Mesopotamia," in *Power and Propaganda*, 75-103). His criteria are: 1) permanent occupation of vast territories by 2) military garrisons, and 3) division of state into provinces (92). A "center-periphery-model" of state administration prevails in one or another form (92-97).

from the eighth century B.C.E. onward. The tacit influences of such contacts may be seen in the varied expressions of world dominion attributed to Yahweh. Open confrontation with great powers may have been less conducive to using imperial epithets in theology than times of amenable relationships like in the environments of Second Isaiah (cf. the embrace of Cyrus in Isa 44:28; 45:1-7).

4. Like some other neighbors of the Mesopotamian empires, among them also the Persians, Israelite theologians adopted a good many features of their mainstream governmental concepts for theological purposes. They had been developed from the city-state to a vision of ruling the "four corners" or the "totality" of the land. Gradually, such a concept came to include all known countries, among which there was no longer "any equal" in power and authority. From the Akkad empire to the New Assyrian state, thinking about world kingdom moved in more or less the same mold, with contextual variations. Yahweh kingship psalms participate in this stream of tradition.

5. The Persian variant of world dominion utilized Mesopotamian concepts and rites, but it also included a new religious base and new cultural dimensions. Not a city god like Enlil, Ishtar, Marduk, etc., with all their ties to one determined capital, but Ahuramazda, creator of the universe, lord of the good powers, judge of all humankind, victor in the final battle, was the divine overlord of the king. Yahweh remained the god from afar (1 Kings 19), even if he took lodging at his favorite place, Zion. Yahweh betrays little allegiance to royal dynasties (cf. 2 Sam 7; Psalms 2, 89, 132), none in the kingship psalms, but some affinity to Zion-Jerusalem. Most of all, Yahweh is tied to the individual faithful (cf. Psalm 119), reveals himself through prophets, communicates to them his ordinances, judges all nations, demands justice for all, etc.

6. Persian ideas about world rule seem to have been structured more from the people, and the individual person, rather than from top to bottom, i.e. from king and court down to the mass of constituents. Both in Avesta and Hebrew Scripture it is the lay congregation, which is the partner of the deity, markedly also in the Yahweh kingship psalms (cf. Psalm 95). Indeed, the universe seems to be construed on the basis of national and international societies. The decision for faith in the

supreme goodness is paramount. Peoples, consisting of human beings, are supporting the king of the world.

7. Theologically speaking, Persian and Hebrew traditions allow for a certain democratic basic consensus. Personal decision for the right deity is initially important. Adherence to a certain creed, final judgment, importance of living right, the written word (lectures from Bible and Avesta, liturgical use of Scripture) are constituent features of both the biblical and Zoroastrian traditions. A prophet (Moses, Zoroaster, or others), as indicated, is channeling or mediating revelational words to everybody's home. Both creeds thus have an ecumenical outlook which goes hand in hand with the universal rule of the deities.

8. The discovery of a unified world, with all human beings and nations dependent on one ultimate source of life-giving authority, does not contradict earlier "democratic" notions of a plurality of autonomous entities. But there has to be a directing and protecting power which guarantees freedom of individuals and groups. The old world discovered this basic necessity of world organization. At the time this discovery, in fact, has been abused for egocentric and chauvinistic ends. One city, one government subdued others and proclaimed itself the greatest. Israel's early contribution to the problem has been a spiritually dominating god, without reference to human vice-regents (exceptions are messianic concepts, like in Psalms 2, 110; Isa 9:1-6; Ezek 34:23-24; Mic 5:1-5; Zech 9:9-10, etc.). Significantly, the Yahweh kingship hymns on first look are free from human mediation of Yahweh's rule. The kingdom of God in our psalm group comes with Yahweh himself and only with him (cf. New Testament allusions in Mt 4:17; Mk 1:15; Lk 10:9, etc.). Seemingly, the problem of dominance exercised by humans over humans has been avoided.

9. Yet divine rule over all the world, in itself a liberating concept which may guarantee equal standing for all creatures, has to be implemented by human agents, be they individuals, dynasties, or collective bodies of government. Monarchic and imperial structures are obsolete today, because "Western" cultures are based on human rights for each individual person. The burning problems of our present time call for effective leadership and controlling power through the United Nations. Self-appointed authority in world affairs in the long run cannot solve the enigmas of humankind.

Psalmen und Ritualpraxis

In: Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum. Hg. von Erich Zenger u.a. Freiburg u.a.: Herder 2003, 73-90

Psalmen und Ritualpraxis

Erhard S. Gerstenberger

1. Die Fragestellung

Spätestens seit Beginn der formgeschichtlichen Forschung ist die Frage, wie weit der heutige Psaltertext (noch) ursprüngliche Verwurzelungen einzelner Gattungen in praktizierten Riten erkennen läßt, heftig debattiert worden. Während H. Gunkel die jetzt vorhandenen Texte als »geistliche Nachdichtungen« alter liturgischer Kompositionen ansah,¹ suchte S. Mowinckel intensiv nach den kultischen Ereignissen, denen er die Psalmen zuordnen konnte. Er bestimmte das sogenannte »Thronbesteigungsfest Jahwes« als den zentralen Haftpunkt für viele Psalmengattungen. Nur die sogenannten »Weisheits- oder Lehrpsalmen« waren wegen ihrer scheinbar so unkultischen Art in diesem dramatischen Rahmen nicht unterzubringen.² – Ein zeitliches Nacheinander von »kultischen« und »akultischen« Psalmentexten findet sich bei manchen Fachleuten; man hat es sogar als festes Unterscheidungskriterium gebraucht und von späten »Psalmen im nachkultischen Raum« gesprochen.³

2. Begriffsklärungen

Die kurzen Hinweise machen deutlich, daß die Vorstellungen von »Kult« und »Ritus« in der alttestamentlichen Wissenschaft uneinheitlich sind und einer Klärung bedürfen. »Kult« kann nicht im protestantischen Sinn lediglich als Opferhandlung gelten, »Ritus« ist mehr als eine seelenlose Zeremonie. Es dürfte empfehlenswert sein, sich auch in der alttestamentlichen Forschung dem Sprachgebrauch von Anthropologie und Ritualanalyse anzunähern, die sich »hauptsächlich« mit den besagten Phänomenen befassen.⁴ Da finden wir recht neutrale Beschreibungen der fraglichen Sachverhalte. »Riten« sind jedwede wiederholbaren, zeremoniellen Handlungen, die in einer Gruppe

¹ Vgl. H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung* (1932) 180-183.260-265, z.B. für das Klagelied des einzelnen.

² Vgl. S. Mowinckel, *Psalmenstudien II* (1922); *ders.*, *Psalms I* (1961) 42-78. Wegen der angenommenen »corporate identity«, der Vorrangigkeit des gesellschaftlichen vor dem individuellen Bewußtsein, kann Mowinckel sagen: »The royal psalms ... are thus really congregational psalms« (*S. Mowinckel, Psalms I* [1961] 76).

³ F. Stolz, *Psalmen* (1975).

⁴ Die spezielle Ritualforschung hat sich erst in neuerer Zeit als Ableger von Religionswissenschaft und Anthropologie eigenständig organisiert, vgl. R.L. Grimes, *EncRel* (1987) 422-425. Bahnbrechende Studien sind allerdings viel früher gemacht worden, vgl. A. van Gennep, *Rites* (1908).

interaktiv vonstatten gehen.⁵ Verhaltensforscher steuern mit ihren Deutungen von Ritualisierung im Tierreich noch das Moment des Einschleifens ins genetische Gedächtnis bei.⁶ So weit brauchen wir im menschlichen Bereich den Begriff »Ritus« nicht zu fassen, doch kann uns ein Blick in die Phylogenese der zeremoniellen Verrichtungen das Verständnis für ihre Tiefe, Eigendynamik und Wirkkraft erhöhen. – Den Begriff »Kult« andererseits dürfen wir nicht einengen auf den Opfervollzug. Kultisch ist alles, was der Verehrung eines übermenschlich gedachten Wesens oder einer überlegenen Macht dient. Zum Kult gehören eine Gruppe von Menschen, anerkannte, wirkungskräftige heilige Handlungen und Worte, oft auch besondere Orte, Zeiten, Kleidungsstücke, Gerätschaften, Rangordnungen, Funktionäre, Rollenträger usw. und die kollektive Einstimmung auf das Überpersönliche.

Wenn es dann um das Verhältnis von rituellen Praktiken zu den Texten geht, welche uns ihre Existenz vorführen oder ahnen lassen, dann muß von vornherein klar sein: Texte sind an sich weder gelebte Riten noch gelebter Kult. Sie können im Höchstfall mehr oder weniger klare Vorstellungen von den Abläufen geben, zu denen sie organisch gehört haben oder gehören. Weil die zur Debatte stehenden Texte jedoch in keinem Fall narrativ oder deskriptiv sein wollen, ja es in der Regel nicht einmal sein können, sind wir – im Unterschied zu empirischen Feldforschern oder -forscherinnen – für die Gewinnung von Riten oder Kulthandlungen in jedem Fall auf Rekonstruktionen angewiesen. Die zu betrachtenden Psalmen sind also bestenfalls Teile oder Reflexe von Ritualen und Kultpraktiken. Andersherum aber sind alle biblischen Texte (das ist meine persönliche Überzeugung) Resultate von kommunikativen Handlungen. Ohne eine menschliche, interaktive Gemeinschaft sind sie rein tot und nichtssagend. Psalmen, d.h. Gebete, Lieder, Meditationen setzen zu ihrer Realisierung den Resonanzboden religiös gestimmter Gemeinschaften voraus. Ein rein individueller Gebrauch im privaten Rahmen ist für die biblische Antike schwer vorstellbar. Er bedarf einer ausgeprägten Buch- und Schriftkultur und eines bestimmten Maßes an Individualismus,

⁵ Man kann die Erweiterung des Ritualbegriffes auf säkulare Handlungsfolgen beklagen: Sie hat ihren großen Nutzen im Blick auf die tatsächliche Vergleichbarkeit von Vorgängen und ihren Bedeutungen, vgl. *B. Lang*, *Ritual* (1998) 442ff.; *R. Grimes*, *Beginnings* (1982), unterscheidet z.B. fünf Stadien von Ritualisierung: »Decorum« = »social regulation of face-to-face interaction« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 39); »Ceremony« = »more intentionally fashioned behavior« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 41); »Liturgy« = »reaching into realms beyond ourselves« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 43); »Liturgy is a full emptiness, a monotony without boredom, a reverent waiting without expectation ...«, *ders.*, *Beginnings* [1982] 44); »Magic« = »Ritual which not only has meaning but also »works«« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 45); »Celebration« = »highest form ... includes play, drama, comic« (*ders.*, *Beginnings* [1982] 47).

⁶ Vgl. *I. Eibl-Eibesfeldt*, *Grundriß* (1967) 19-34, 250-270: Erbanlagen (Instinkte), Gewöhnung und Lernverhalten kommen in tierischen Ritualhandlungen zusammen.

wie sie frühestens in gebildeten, ökonomisch privilegierten Schichten der hellenistischen Gesellschaft zu erwarten sind.⁷

Die Themafrage ist nun, wie weit der Psalter in seiner jetzigen Gestalt Spuren von vergangener und gleichzeitiger Ritualpraxis aufweist. Vollständige Agenden von gottesdienstlichen Handlungen sind kaum zu erhoffen, sind auch im übrigen hebräischen Schrifttum nur selten anzutreffen. Als Beispiele für mehr oder weniger erhaltene, deskriptive bzw. normierende Ritualtexte⁸ können gelten: Num 5,11-31, das sogenannte Eifersuchtsordal; Lev 8f., das Formular der Hohenpriesterweihe; Lev 16, das Sündenbockritual; evtl. noch einige Opfer- und Reinheitsvorschriften in Lev 1-7; 11-15. Viele andere Passagen bleiben bei bloßen Schilderungen oder Absichtserklärungen, einen (Fest)ritus ausführen zu wollen, stehen, ohne irgendwelche Details über die Ritualgestaltung zu verraten.⁹ Der Psalter selbst hat allem Anschein nach nur wenige Ritualanweisungen, -schilderungen oder rituelle Textkompositionen aufbewahrt. Rudimente von Anweisungen könnten z.B. die Überschriften zu Ps 92 und 102 oder die Aufrufe Ps 47,2 (sowie andere hymnische Einführungen) und 48,13 sein. Schilderungen des kultischen Tuns sind etwa Ps 26,6; 73,13; 35,13f.; 68,25-28; 122 während Reste von Ritualkompositionen vielleicht in Ps 91; 132; 136 vorliegen. Wie dem auch sei, es wäre für uns zu aufwendig, alle möglichen Hinweise auf Rituale durch den Psalter hindurch zu verfolgen. Unter der Arbeitshypothese, daß gesellschaftliche Gruppierung und Textproduktion eng zusammengehören, wollen wir uns auf zwei spezifische religiöse Gemeinschaftsformen und ihre möglichen kultischen Psalmentexte konzentrieren, die familiäre und die parochiale Gruppe. Sie stellen den im Psalter gut erkennbaren Anfangs- und Endpunkt der israelitischen Kultgeschichte dar.¹⁰ Die anderen sozialen Gebilde – Stamm; monarchisch organisiertes Volk; Dorf- und Stadtkommunen – sind ebenfalls im Psalter vertreten, spielen aber aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen eine geringere Rolle. Familienrituale reichen weit in die Vorgeschichte des Psalters zurück, denn die kleine Verwandtschafts-, Wohn-, Arbeits- und Glaubensgemeinschaft ist

⁷ Vgl. *M. Hengel*, *Judentum* (1969) 191-195.202ff. *P.R. Davies*, *Scribes and Schools* (1998) 17f.28ff.: Die Entwicklung der Buch- und Lesekultur hatte zwei Wurzeln, die altorientalische Archiv- und die griechische Bibliothekstradition.

⁸ Beschreibungen von Riten oder Anordnungen, sie auszuführen, finden sich mitunter in gesungenen oder rezitierten Passagen einer Zeremonialhandlung, z.B. in Ps 24,7-10; 26,6; 48,13; 68,25f.; 118,27; 122,1f.; 132,6f. etc. Von diesen innertextlichen Hinweisen auf das Geschehen sind die sogenannten Ritualanweisungen zu unterscheiden, die eventuell dem Rezitationstext beigegeben sind und das Ritualgeschehen steuern sollen. Babylonische Beschwörungen z.B. setzen sich aus deutlich unterschiedenen Rezitations- und Anweisungsteilen zusammen, vgl. *E.S. Gerstenberger*, *Mensch* (1980); *S.M. Maul*, *Zukunftsbewältigung* (1993).

⁹ In der erzählenden Literatur heißt es dann lapidar: »Abraham baute Jahwe einen Altar« (Gen 12,7) oder »Josia befahl dem Volk: Haltet Jahwe, eurem Gott, das Passafest, wie es in diesem Bundesbuch vorgeschrieben ist.« (2 Kön 23,21).

¹⁰ Vgl. *E.S. Gerstenberger*, *Theologien* (2001) 21-25.

deutlich die älteste und stabilste soziale Einrichtung überhaupt, mit weitreichenden Folgen für Theologie und rituelle Praxis aller Zeiten.¹¹ Und weil das so ist, wirken familiäre Riten auch innerhalb »höherer« Organisationsstufen¹², oft unter drastisch veränderten Umfeldbedingungen, weiter.

3. Kult im kleinen Kreis (Haus- oder Familienkult)

Form- und Gattungsforscher haben schon immer auf die relativ große Anzahl von »Klage- und Dankliedern des einzelnen« im Psalter hingewiesen. Bis zu 60 Einzeltexte sollen dieser Spezies zugehören. Ist die Vermutung,¹³ es handle sich dabei um ursprünglich aus dem Familienmilieu entstandene Gebete, die möglicherweise auch noch in späterer Zeit der kultischen und sozialen Rehabilitation von notleidenden Bittstellern (Kranken; sozial Ausgegrenzten; von bösen Omina Erschreckten) dienten, an den Texten zu erhärten? Welche Kriterien können wir für den tatsächlichen rituellen Gebrauch dieser Individualgebete finden? Die Unterscheidung von ursprünglicher und den sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten angepaßter Verwendung der Einzeltexte ist dabei hilfreich.

Die Struktur der Einzelsalmen und ihre erkennbaren Formelemente stellen ein erstes, wichtiges Argument dafür, daß es sich um echte »Klage- oder Bittgebete« aus der Kasualpraxis antiker Priester oder Heiler handelt. Die wichtigsten Bausteine sind – wie Formgeschichtler immer wieder betont haben – »Anrufung« (oft mit Bitte um Gehör); »Vertrauensäußerung«; »Klage«; »Bitte«; »Gelübde«.¹⁴ Sie kommen relativ regelmäßig und in einer wohl angemessenen liturgischen Ordnung vor, bilden also kein starres, einliniges Formular, wie manchmal erwartet wird. Das wäre angesichts der Vielschichtigkeit von beklagten Notsituationen auch gar nicht möglich. Gegebenenfalls muß – vermutlich je nach dem Ergebnis einer vorausgegangenen Diagnose¹⁵

¹¹ Vgl. E.S. Gerstenberger, *Theologien* (2001) 26-77.

¹² Vgl. D. Ribeiro, *Prozeß* (1971).

¹³ Als »Anfangsverdacht« und Arbeitshypothese ist der Gedanke schon deswegen ansprechend, weil ähnliche Klage- und Bittgebete nachweisbar in alten Kulturen und heutigen Stammesgesellschaften im Kontext von Heilung und Rehabilitation leidender und gefährdeter Personen gebraucht wurden und werden, s.u. – Zuletzt hat K. van der Toorn weiträumig Material zur Religion der Kleingruppe aufgearbeitet: K. van der Toorn, *Family Religion* (1996).

¹⁴ Näheres zu Strukturfragen bei H. Gunkel/J. Begrich, *Einleitung* (1932) 212-250; S. Mowinkel, *Psalms II* (1961) 1-25; E.S. Gerstenberger, *Mensch* (1980) 118-134; ders., *Psalms* (1988) 11-14. Die Einzelelemente gebrauchen viel Formelgut, weisen aber dennoch eine gewisse Bandbreite an Ausdrucksmöglichkeiten auf.

¹⁵ Für die sachgemäße Behandlung von Patienten war es auch damals notwendig, Ursache und Ausmaß z.B. einer Erkrankung vor der rituellen Behandlung festzustellen. In einigen Erzählungen ist deshalb die an den Propheten (Diagnostiker) gerichtete Hauptfrage: »Hat

– ein ausdrückliches Schuld- oder Unschuldsbekenntnis eingefügt werden. Die in Krankheits- und Rehabilitationsfällen erforderlichen gottesdienstlichen Maßnahmen können also nur flexibel sein und zudem auch in Israel aus unterschiedlichen Einzelquellen stammen (vgl. Korach- und Asaphtraditionen). Das Grundmuster von persönlichen Klage-, Bitt- und Dankgebeten ist jedoch mindestens für den nahöstlichen Raum, in dem das alte Israel existierte, klar erkennbar. Danach rezitiert der Patient oder vom Unglück Verfolgte wahrscheinlich unter Anleitung eines Ritualfachmannes bzw. einer Fachfrau ein seiner Notlage entsprechendes und sie überwindendes Gebet. Es folgt dem alltäglichen Bittschema¹⁶: Ein Notleidender versucht, die Aufmerksamkeit des höhergestellten Gönners zu gewinnen, diesen durch Darstellung seiner Not und Hinweise auf das Solidaritätsverhältnis zwischen Bittsteller und Bittgewährer zur Hilfeleistung zu veranlassen. Je nach diagnostiziertem Leidverursacher werden die Standardbausteine des Gebetes unterschiedlich ausgestaltet, betont und angeordnet. Der große Bogen von der Anrufung zur Bitte und zum Dankgelübde ist jedoch meistens zu erkennen, er entspricht mit hoher Wahrscheinlichkeit dem rituellen Verlauf einer liturgischen Kasualhandlung. Den Handlungsrahmen einschließlich der musikalischen Komponenten (vgl. die Nennung von Musikinstrumenten im Korpus von Psalmen: vgl. Ps 7,18; 43,4; 57,8f.; 71,22) kann man aus Andeutungen erschließen.¹⁷

Zweitens sind nämlich Hinweise auf Gebetsverrichtung und rahmendes Ritual hier und da der hebräischen Bibel und den Psalmen selbst zu entnehmen. Hiskia liegt z.B. auf dem Krankenbett, als er sein persönliches Dankgebet spricht (Jes 38) und der Prophet Jesaja ist als Heilungsexperte in der Nähe (V. 21f.). Elisa vollzieht über dem toten Sohn der Sunamitin Kontaktriten, die ein Gebet einschließen (2 Kön 4,32-35). David ist untröstlich über die schwere Erkrankung des Sohnes seiner Lieblingsfrau Batseba. Er unterzieht sich harten Bußriten (2 Sam 12,15-23), die denen in Ps 35,13f. gleichen:

Ich zog ein Bußkleid an, als sie erkrankten,/und quälte mich ab
mit Fasten./.....
Als wäre es ein Freund oder ein Bruder,/so ging ich betrübt um-
her,
wie man Leid trägt um die Mutter,/trauernd und tief gebeugt.

Hannas Gebete in Silo (1 Sam 1,10-13; 2,1-10), Jonas Dank aus dem Fischbauch (Jona 2), Davids Siegeslied (2 Sam 22), Jeremias Gebete (Jer 10,17-

der Kranke eine Überlebenschance?« (Vgl. 1 Kön 14,3; 2 Kön 1,2). Und der »Bote« von Hiob 33,23f., der den Elenden zu Hause aufsucht, hat offensichtlich auch diagnostische und beratende Funktionen.

¹⁶ Vgl. E.S. Gerstenberger, Mensch (1980) 17-63.

¹⁷ Die babylonischen Beschwörungstexte lassen dagegen wegen der mitüberlieferten Ritualanweisungen einen direkten Blick auf das Ritualgeschehen zu, vgl. die breite Darstellung bei S.M. Maul, Zukunftsbewältigung (1993) 11-13.39-106.

25; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,19-23; 20,7-18) usw. tragen kaum etwas zur Erhellung der liturgischen Abläufe bei, situieren die geprägte, religiöse Rede aber immerhin in profaner Umgebung. Die sporadischen Hinweise auf Ort und Umstände des persönlichen Gebets im Psalter sind etwas aussagekräftiger. Auf eine häusliche Situation deuten z.B. Ps 6,7 (»ich überschwemme mein Lager mit Tränen«) oder 63,7 (»Ich denke an dich auf nächtlichem Lager«). Ans Heiligtum verlegt der Psalmist das Gebet z.B. in Ps 5,4; 63,3; 84,9.11; und aus großer Entfernung zum Heimatland klingt es in Ps 42,7; 61,3.¹⁸ Gebetsgesten wie die »Handerhebung« oder die »Prostration« sind recht häufig bezeugt (Ps 63,5; 77,3; 88,10; 134,2; 142,2/5,8; 138,2; vgl. Ps 95,6; 132,7). Riten wie »Handwaschung« (Ps 26,6; 73,13), »Opferdarbringung« (nicht metaphorisch! meist bei persönlichen Dankopfern und Ordalbiten: Ps 4,6; 5,4; 22,26f; 116,17; vgl. Ps 51,19.21), »Weihrauchgabe« (Ps 141,2: »Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf«); »Fasten« (Ps 35,11; 69,11; 109,24); »Bußriten« (Ps 35,13; vgl. Neh 9,6) etc. sind beiläufige, darum authentische Hinweise auf Ritualhandlungen. Schließlich sei noch auf die Teilnehmer an kasuellen Handlungen hingewiesen, die aus den Psalmtexten hervorgehen: Die direkte Anrede treuloser Verwandter in Ps 4; 11; 62 ist schwerlich rhetorisches Beiwerk. Vielmehr läßt sie auf die tatsächliche Präsenz von entgegengesetzten Fraktionen bei kultischen Versammlungen schließen, in denen offenbar Konflikte ausgetragen wurden.

Alle diese Phänomene kann man nicht als Merkmale einer »kultfreien«, eventuell für ein Lesepublikum gedachten Poesie o.ä. erklären. Die Sprache der Klage- und Bittgebete des einzelnen ist generell weder als narrativ, episch noch lyrisch einzustufen. Sie ist nicht für den feierlichen, monologischen Vortrag, und ebensowenig für die Privatlektüre bestimmt. Vielmehr zeigt sie alle Charakteristiken des liturgischen Gebrauchs, mit wechselnden Stimmen, korrespondierenden und kontrastierenden Formelementen, dramatischer Struktur. Ausdrücke kultischer Handlung in den Texten können auch nicht als uneigentlich, spiritualisiert, metaphorisch o.ä. gelten. Doch bleibt die Frage, warum im Psalter keine ausgesprochenen Ritualanweisungen überliefert sind, wie das z.B. in babylonischen Beschwörungssammlungen der Fall ist. Die Antwort kann nur lauten: Derartige Notizen erübrigten sich im späten Kontext der exilisch-nachexilischen Gemeinde, weil die alten Rituale durch die Einvernahme der Gebete und Lieder in das Kultleben der Gemeinschaft überholt waren. Sie sind anscheinend ersetzt worden durch sehr sparsame Anmerkungen zur liturgischen Handhabung der Psalmen im Gemeindegottesdienst, die sogenannten »Überschriften« der einzelnen Psalmen. Wir können sie nur zum Teil verstehen, sie stellen aber in durchaus gemeindebezogenen stereotypen Elementen¹⁹ eine neue Art von Ritualanweisung dar und be-

¹⁸ Vgl. E.S. Gerstenberger, *Topographie des Betens* (2001) 3-6.

¹⁹ Hauptelemente der Überschriften sind: Namensnennung von Autoren oder liturgischen Gewährsleuten; musiktechnische Anmerkungen (Instrumente); Textkategorien für den

weisen als solche den weitergehenden Gebrauch der Einzeltexte in bestimmten gottesdienstlichen, sowohl gemeindlichen als auch kasuellen, Handlungen, vgl. z.B. Ps 102,1: »Gebet eines Unglücklichen, wenn er in Verzweiflung ist und vor Jahwe seine Sorge ausschüttet« (vgl. Ps 142,3; 1 Sam 1,15). Der Abschnitt Ps 102,13-23 verrät gemeindliche Interessen. Von der ehemals umfangreichen Bittzeremonie im Hause des Erkrankten oder vom Unglück Verfolgten ist offenbar nur das zentrale, mit wenigen Gesten, Verrichtungen und Riten umgebene Gebet geblieben. Die Gemeinden wußten offenbar, wie ein *šir*, *mizmor*, *mašal*, *šiggajon*, *maskil*, eine *tepillah*, etc. aufzuführen oder vorzutragen waren. Und wenn *lamnasseach*, das häufig in Psalmenüberschriften vorkommt (aber nach Ps 109,1 nur noch in einer Einzelklage: Ps 140,1) so etwas wie »Chormeister«, »Vorbeter« o.ä. bedeutet, dann ist mit ihm der Verantwortliche für die gemeindlichen Liturgien benannt. Bei einer Abstraktbildung »für die liturgische Aufführung« wäre dieser Fachmann indirekt angesprochen. – Eindeutige Anweisungen für eine Gemeinde liegen etwa in Ps 30,1 (»zur Tempelweihe«) oder Ps 120-134 (»Lied zum Hinaufgehen«) vor.

Auf die außerbiblischen Parallelen von persönlichen Bitt- und Dankgebeten und ihre Verwendung im Kleinkult von Primärgruppen kann ich nur eben hinweisen. Weil etwa in den großen babylonisch-assyrischen Beschwörungssammlungen ŠU.ÍL.LÁ (»Handerhebung«) und NAM.BÚR.BI (»seine Lösung«) Ritualanweisungen reichlich mit den Rezitationstexten zusammen²⁰ überliefert sind, bekommen wir eindrucksvolles Anschauungsmaterial an die Hand. Die Einheit von Wort und Handlung wird deutlich: Ein Ritualfachmann leitet die »Bittzeremonie«. Er ist für alle ihre Teile verantwortlich, von der Reinigung des Schauplatzes an, über die Weihrauch- und Opfergaben, die magischen Formeln und Gebete bis zur Entsorgung verunreinigter Bestandteile oder Materialien des rituellen Vorganges. Der Patient hat auf Anweisung des Liturgen Lob, Klage, Bitte, Bekenntnis an die Gottheit zu richten. Die Ritualanweisungen an den Fachmann (akkadisch meistens *āšipu* genannt) sagen ausdrücklich: »Du sollst ihn sprechen lassen«. Es folgt der Gebetstext, der möglicherweise Zeile für Zeile vorgesagt wurde. Die babylonischen Klage- und Bußgebete, die in einem derartigen rituellen Rahmen vorkommen, zeigen eine starke strukturelle, terminologische, stilistische und theologische Ver-

Vortrag; Melodievorgaben [?] wie »nach ›Hirschkuh der Morgenröte« [? Ps 22,1] oder »nach ›Tauben auf fernen Terebinthen« [? Ps 56,1]); historisierende Zugaben aus der Davidbiographie (Ps 51,2; 54,1; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2 etc.); sie sollen den großen König als exemplarischen Beter darstellen. Der häufige Ausdruck *lamnasseach* ist bei aller lexikalischen Unsicherheit doch am ehesten als eine Zuweisung an den liturgischen Leiter einer Versammlung zu verstehen, gegen S. Mowinckel, Psalmenstudien IV (1923) 17-22, der den Infinitiv als unpersönliche Zweckangabe deutet: »zum Gnädigstimmen« [Jahwes].

²⁰ Vgl. vor allem S.M. Maul, Zukunftsbewältigung (1993) s.o. Anm. 17; dann auch E. Ebeling, »Handerhebung« (1953); E.S. Gerstenberger, Mensch (1980) 64-112; W. Mayer, Untersuchungen (1976).

wandtschaft mit den alttestamentlichen Psalmen des einzelnen.²¹ Im weiteren Sinn sind Heilungsriten aller Zeiten zum Vergleich heranzuziehen, weil auch sie oft analoge Strukturen und Formulierungen bieten.²² Die anthropologisch interessante Regel, daß ähnliche Situationen auch vergleichbare Riten und Texte hervorbringen können, scheint sich gerade im Bereich der Krankenbehandlung zu bestätigen. In industriellen, d.h. von moderner Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaften ist der Umgang mit Patienten »aufgeklärteren« Spielregeln unterworfen worden, die den Kranken nicht mehr zur aktiven rituellen Teilnahme verpflichten. Aber das allgemeine »Bittschema« für Notleidende, welche die Hilfe von anderen begehren, folgt sehr wohl noch dem uralten Muster von Anrufung, Lob, Klage, Bekenntnis, Bitte, Dankgebilde etc.²³

4. Gemeindegult

Eine vollständige Darstellung der im Psalter erkennbaren Ritualpraktiken müßte nach der Behandlung von »Individual«psalmen schichtenspezifisch die Texte befragen, welche auf sekundäre soziale Formationen zurückgehen, also etwa auf die Dorf- und Kleinstadtgemeinschaft, das Heerlager der Stammesverbände, den nationalen Kult in der königlichen Hauptstadt. Die erstgenannte Gruppierung versammelte sich nach Ausweis von 1 Sam 9,12; 20,6,29 vorwiegend im Rhythmus des Agrarjahres am lokalen Heiligtum. Ihr Interesse war es, die Fruchtbarkeit der Felder zu sichern, wie in Ps 65,10-14 sichtbar. Die Stämme waren in erster Linie Verteidigungsbündnisse. Von ihnen werden alte Siegeslieder kommen wie Ps 68; Ri 5. Aus dem Umfeld des königlichen Tempels, dessen Priesterschaft die Sorge um Reich und Dynastie aufgetragen war, stammen vermutlich die Urformen von Königs- und Jahwe-Königsliedern und die Zionpsalmen. Die aus diesen drei sozialgeschichtlich unterscheidbaren Gemeinschaften auf uns gekommenen Texte sind aber – weil im Psalter tradiert – sämtlich in den Gebrauch der exilisch-nachexilischen Gemeinde übernommen und dabei den Bedürfnissen des neuen Lebenssitzes angepaßt worden. Wir haben sie also im neuen Gewand und

²¹ Die Gattungsübereinstimmung ist schon sehr früh aufgefallen, vgl. z.B. *G. Widengren, Psalms of Lamentation* (1937). Doch hat man nie Schlußfolgerungen im Blick auf den soziologischen »Sitz im Leben« gezogen.

²² Vgl. z.B. die Feldforschung bei den Navajo-Indianern: *G.A. Reichard, Prayer* (1944); *dies., Navajo Religion* (1950 = ²1990); *L.C. Wyman, Beauty Way* (1957). Anthropologische Berichte und Biographien aus vielen heutigen Stammesgesellschaften enthalten überreiches Anschauungsmaterial im Blick auf Zeremonien, Feste, Riten aller Art, vgl. z.B. *L.W. Simmons, Sun-Chief* (1942); *E.E. Evans-Pritchard, Nuer Religion* (1956); *V. Turner, Process* (1966 = ²1979).

²³ Vgl. *E.S. Gerstenberger, Mensch* (1980) 17-20.

vermutlich als Ausdruck einer gemeindlichen Liturgie und Theologie vor uns. Anstatt jene drei Psalmenquellen jetzt näher zu untersuchen, wenden wir uns direkt der wichtigsten Gemeinschaft zu, welche die Sammlung des Psalters zum Abschluß brachte, der frühjüdischen Ortsgemeinde in der persischen Zeit. Sie nahm viel Traditionsgut auf, brachte aber auch in reichem Maße eigene Dichtungen und Kompositionen hervor.²⁴ Diese letzte Überlieferungsstufe der Psalmen fällt in die Zeit, als die Jahwegemeinde sich um das Torabuch und seine Feste und Normen herum konstituierte, das ist hauptsächlich die persische Periode zwischen 539 und 333 v. Chr. Trotz mancher vorherigen Ansätze wird – so scheint es – die Schrift erst jetzt voll in das Gemeindeleben, den Gottesdienst, die zu vermutenden Kasualhandlungen einbezogen. Schrift wird Teil der Liturgien, Schrift bestimmt mit den Ablauf ritueller Handlungen.

Das auffälligste formale Merkmal für gemeindlichen Gebrauch der Psalmen ist ein kollektives »Wir« in einer Reihe von unterschiedlichen Texten. Insgesamt zeigen 53 Einzelsalmen diverser Gattungszugehörigkeit diese im altorientalischen liturgischen Gut seltene stilistische Erscheinung. Wie ist das Phänomen zu erklären? Wie J. Scharbert schon 1986 festgestellt hat, ist es nach Art und Stellung der »Wir«-Passagen unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller oder Dichter sich in ihnen mit einer gedachten Leserschaft in virtueller Gemeinschaft zusammengeschlossen hat.²⁵ Viel plausibler ist die Erklärung: Hier liegen jeweils echte Responsorien einer versammelten Gottesdienstgemeinde in einer für den praktischen Gebrauch veranstalteten Verschriftung vor. So rahmt ein Refrain in Ps 8,2.10 einen Gebetshymnus, welcher die erstaunliche Machtfülle des Menschen im Kosmos zum Inhalt hat. Die Gemeinde intoniert:

Jahwe, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

Ähnlich schließt ein kommunaler Lobpreis das Gebet für den König (Ps 21,14):

Erhebe dich, Jahwe, in deiner Macht.
Deiner siegreichen Kraft wollen wir singen und spielen.
(Vgl. Ps 33,20-22).

²⁴ Die gesellschaftliche Struktur der exilisch-nachexilischen religiösen Gruppierungen in der Provinz Juda und in der Diaspora ist noch relativ wenig untersucht worden; ihr kommt jedoch höchste Bedeutung zu, vgl. H.G. Kippenberg, *Religion* (1978); verschiedene Arbeiten von J. Weinberg; Z. Zevit, *Religions* (2001). – Einzelheiten zu der Frage, wie weit die Kollektivlieder die nachexilische Gemeinschaft spiegeln bei E.S. Gerstenberger, *Psalms* (2001) *passim*.

²⁵ J. Scharbert, *Das »Wir«* (1986).

In einer ganzen Reihe von Texten wechseln Passagen in der 1. Pers. Sing. mit solchen in der 1. Pers. Plur. (vgl. Ps 44; 60; 66; 74; 75; 85; 103; 106; 108; 118; 122; 123; 144 usw.). Das »Wir« ist nicht ganz eindeutig und mag verschiedene Gruppierungen innerhalb einer Gottesdienstgemeinde spiegeln. Aber in der Mehrzahl der Fälle scheint doch die Gesamtgemeinde das Subjekt zu sein. Das gilt selbst dann, wenn eine Passage von einem leitenden Liturgen rezitiert worden sein sollte. Der Wechsel zwischen Singular- und Pluralformen signalisiert aller Wahrscheinlichkeit nach die liturgische Alternierung. Vollends in den Bereich des Gemeindegottesdienstes führen die Psalmen, welche ausschließlich im »Wir«-Stil verfaßt sind (vgl. Ps 46; 47; 48; 79; 80; 90; 95; 100; 115; 124; 136; 147 u.a.). Diese Psalmen gehören verschiedenen Gattungen an und beweisen damit, daß unterschiedliche gottesdienstliche Handlungen begangen wurden. Sie erinnern z.T. stark an den uns heute vertrauten Gemeindegesang:

Ps 100 Jauchzt vor Jahwe alle Länder der Erde!
Dient Jahwe mit Freude!/Kommt vor sein Angesicht mit Jubel!
Erkennt: Jahwe allein ist Gott!/Er hat uns geschaffen, nicht wir
selbst./zu seinem Volk und zur Herde seiner Weide.

Tretet mit Dank durch seine Tore ein!/In seine Vorhöfe mit Lob-
gesang!/Dankt ihm, preist seinen Namen!
Ja, Jahwe ist göttig,/ewig währt seine Huld,/von Geschlecht zu
Geschlecht seine Treue.

Die Themen der Gemeindepsalmen sind charakteristisch auf die Jahwegemeinschaft des 6./5./4. Jh.s v. Chr. bezogen.²⁶ Sie kreisen um die ausschließliche Verehrung Jahwes inmitten eines ringsum gelebten religiösen Pluralismus. Die exilisch-nachexilische Kultgemeinschaft hatte sich schließlich im babylonischen und persischen Vielvölkerimperium zu behaupten. Die Tora wurde die alleingültige Richtschnur für dieses Leben in Bindung an Jahwe. Interessanterweise wird diese Tora jedoch in wichtigen Psalmen der Zeit auf das einzelne Gemeindeglied bezogen (Ps 1; 19; 119), obwohl sie doch dem Volk als ganzem anvertraut ist (vgl. Ps 50; 81; 95). Der einzelne wird aber nicht vereinzelt, wir sehen vielmehr, wie dominant das persönliche Verantwortungsgefühl des einzelnen und wie fest das »Ich« des Beters in dieser Phase der alttestamentlichen Kultgeschichte in das »Wir«- Bewußtsein der Religionsgemeinschaft eingebettet war. – Weiter fallen die Zionpsalmen ins Auge (vgl. Ps 46; 48; aber auch 47; 79; 147). Der Heilige Berg, auf dem Jahwe selbst Wohnung genommen hat, wurde seit der Exilzeit immer mehr zum spirituellen Zentrum der zerstreuten Jahwegemeinschaft. In den Liedern,

²⁶ Dieses Urteil setzt voraus, daß die Ausbildung des Jahwe-Glaubens erst in die sogenannte »Spätzeit« des Alten Testaments fällt, vgl. E.S. Gerstenberger, *Jahwe* (1988); *ders.*, *Theologien* (2001) 166-216.

Psalmen und Ritualpraxis

83

welche Zion zum Hauptinhalt haben und Jahwes universale Macht preisen (vgl. Ps 95; 100), spricht sich das »Wir«-Gefühl besonders lebhaft aus.

Es gibt also Indizien für kollektive, gemeindliche Entstehung und Verwendung verschiedener Psalmen. Die erkennbaren liturgischen Züge (Responsorien, Gemeindegesang, Ausrichtung auf Toralesung, Umzüge, Prozessionen etc.) sind nach dem eingangs empfohlenen weiteren Ritenverständnis als authentisch einzustufen, auch wenn Tieropfer nicht zum Arsenal der Gemeindeveranstaltungen gehört haben sollten. Bei den »Wir«-Psalmen ist es besonders gut nachzuvollziehen, daß die Verschriftung und Tradierung im Dienst der Gemeinschaft geschah. Vermutlich haben von der Gemeinde beauftragte Liturgen (Levitens?) die Pflege und Weiterbildung des liturgischen Gutes übernommen. – Das andere Erklärungsmodell: Die Psalmen waren in der nachexilischen Gemeinde nach dem Vorbild von Ps 1 Lesestoff für die Frommen, scheint weniger überzeugend. Er müßte vor allem eine Erklärung für das »Wir«-Phänomen suchen.

5. Ritual und »Buch«

Die anthropologisch und religionswissenschaftlich orientierte Ritualforschung hat in den letzten Jahrzehnten in einer unübersehbaren Menge von Einzelstudien geprägte menschliche Verhaltensmuster untersucht. Soziologie und Ethologie steuern ihre Beobachtungen von zeremoniellen Abläufen in Lebensgemeinschaften bei. Theater-, Kommunikations- und Literaturwissenschaften bewerten die Handlungselemente zwischenmenschlichen Austauschs neu. Da ist es kein Wunder, daß die Theoriebildung im Blick auf Rituale, Zeremonien, Kommunikation kräftig angeregt wird.²⁷ Es geht dabei um die Gewichtung von Handlung und Wort im Ritual, um die Symbolkraft des Ganzen, die Korrespondenz zur Welt- und Lebensordnung, die (vorgeschichtliche, in die Entwicklung des Lebens zurückreichende, psychologisch, biologisch oder sozial bedingte) Entstehung von Riten und Zeremonien, um ihren stabilisierenden oder revolutionierenden Einfluß etc. Die fortschreitende pragmatische Untersuchung ritueller Vorgänge in unterschiedlichen gesellschaftlichen und religiösen Kontexten und die daraus entstehenden Deutungen haben mindestens zwei wichtige Ergebnisse gezeitigt: Ritueller Verhalten kann nicht als Kinderkrankheit oder Repressionsinstrument abgetan werden. Wort und Handlung bilden im rituellen Geschehen eine unauflösliche Einheit, die alle Schichten menschlicher Existenz umfaßt.²⁸

²⁷ Vgl. *R.L. Grimes*, *Beginnings* (1982); *C. Bell*, *Ritual* (1992); *S. Gill*, *No Place to Stand* (1998) 283-312; vgl. *ders.*, *Native American Religious Action* (1987).

²⁸ Vgl. *E.M. Zuesse*, *Ritual* (1987).

Die große Frage ist nun, ob und wie alttestamentliche Psalmenforschung die Ergebnisse und Perspektiven der neuzeitlichen Ritualwissenschaft benutzen kann. Die kritische Selbstkontrolle ist auch nach den oben angestellten Überlegungen und gerade ihretwegen dringend notwendig. Denn die Schwierigkeiten sind beträchtlich: Historischer Abstand, Art und Einschätzung der alten Quellen, theoretischer (hermeneutischer, religiöser) Standort schaffen möglicherweise einen unüberbrückbaren Abstand zwischen moderner Deutung und antiker Praxis. Zu den grundlegenden Bedenken ist zu sagen: Der geschichtliche Graben zwischen Antike und Moderne betrifft sicherlich weite Gebiete wissenschaftlicher und technischer Erkenntnis, kaum aber rituelles menschliches Verhalten. Nach allem, was wir über geprägte Abläufe im sozialen Geschehen wissen, besteht die Neigung zur zeremoniellen Präsentation ungebrochen seit Jahrtausenden. Wer meint, die heutige Menschheit verhalte sich durchgehend wissenschaftlicher oder rationaler als die steinzeitlichen Vorfahren, wird in der Wirklichkeit schnell eines Besseren belehrt. Vom individuellen Balz- und Imponiergehabe bis zu Irrationalität heutiger Religionskonflikte scheinen die Grundmuster zeremoniellen Verhaltens über die Zeiten gleich geblieben zu sein. Man spricht in diesem Zusammenhang gern von »anthropologischen Konstanten«, und das trifft wohl die Sache. Der Traum von der »Erziehung des Menschengeschlechts« und einem unaufhaltenden moralischen Aufstieg sollte ausgeträumt sein. Das bedeutet nicht den Verzicht auf die Errungenschaften der Aufklärung, aber eine Warnung vor blauäugigem Vertrauen und eine Ermunterung zur nüchternen Beurteilung menschlichen Wesens.

Für die Grundstrukturen des sozialen Daseins bedeutet das: Wir können uns mit einiger Sicherheit darauf verlassen, daß menschliches Leben aller Zeiten und quer durch die Kulturen in hohem Maße ritualisiert war und ist. Festgelegte und gesellschaftlich akzeptierte Handlungsabläufe bzw. kommunikative Handlungsmuster ermöglichen erst die soziale Interaktion. Die Grundreaktionen des Miteinanders können wir nicht täglich neu erfinden wollen. Das gilt in besonders hohem Maße für das Zusammenleben mit den göttlichen Kräften, also für religiöse Rituale. Wir dürfen davon ausgehen, daß die biblischen Gemeinschaften in ihren verschiedenen Organisationsformen den Grundbedürfnissen menschlich-göttlicher Koexistenz angemessene Verhaltensmuster, sprich »Liturgien«, ausgebildet oder adaptiert haben. Die biblischen Texte bezeugen diese Tatsache, wenn nicht in der gewünschten Ausführlichkeit, dann doch teilweise und indirekt. Um die oben ins Auge gefaßten Bereiche noch einmal zu benennen: Es muß in Altisrael (aber auch in der neutestamentlichen Welt) Bitt- und Heilungszeremonien gegeben haben, mit denen man das Böse, das jemandem zugestoßen war oder ihn bedrohte, überwinden konnte. Ohne die Hilfe Gottes und ohne ausreichende Kenntnis der kosmischen und regionalen Kräfteverteilung sowie der rituellen Möglichkeiten und Praktiken war eine Behandlung ausgeschlossen. Gerade

die Einzelbetreuung erforderte viel Wissen, Geschick und Erfahrung. – Im gleichen Maße sind für das kommunale Leben ritualisierte Kommunikationsabläufe anzunehmen, ganz besonders wiederum im religiösen Bereich. Wenn wir voraussetzen dürfen, daß die eigentliche, konfessionell bestimmte Jahwegemeinde sich erst im und nach dem Exil gebildet hat,²⁹ dann waren die staatlichen Strukturen in jener Zeit durch die imperialen Mächte besetzt. Israel mußte sich auf der lokalen wie auf der überregionalen Ebene aus eigener, d.h. vorzugsweise aus religiöser Kraft organisieren. Die von Jahwe gegebene Tora wurde zum Kristallisationspunkt der Tradition. Die Mitteilung und der Vollzug des Gotteswillens bildeten die Orientierungspunkte für das Gemeinschaftsleben, folglich auch für Riten und Feste. Neh 8, Dtn 29-31; Jos 24; Ps 50; 95; 1 Chr 16 u.a. Texte lassen erahnen, daß Gemeindeversammlungen stattfanden, in welchen die Tora-Verkündigung, Responsorien des Auditoriums und eventuell Gesänge den Mittelpunkt bildeten. Die rituelle Strukturen entwickelten sich mithin im Bannkreis der Wortverkündigung, nicht des Tieropfers. Die Kultfunktionäre waren Interpreten der Tradition, nicht Sachwalter einer geschichtslosen heiligen Ordnung. Diese bahnbrechende Neuerung des Ritualgeschehens hatte weitreichende Folgen für den jüdischen und christlichen Gottesdienst.

Der zweite Einwand betrifft die Einschätzung der alten Quellen, die ja keinen unmittelbaren Einblick in das Geschehen zulassen, sondern in jedem Fall nur einen erstarrten, in einem eigentümlichen Sinn festgeschriebenen Zustand des Ritualgeschehens präsentieren, und das immer nur fragmentarisch, sekundär, vermittelt. Wir nehmen an, daß die hebräischen Schriften in der Hauptsache nach dem Untergang des Staates Juda von den sich bildenden Jahwegemeinden, d.h. durch ihre Schreiber und Vorsteher gesammelt worden sind. Die Sammlung und Verschriftung älterer Traditionen ging Hand in Hand mit der Gestaltung neuer Texte. Zu welchem Ende geschah diese literarische Fixierung? Welches waren die Kommunikationsprozesse, die die Konservierung erforderlich machten oder anregten? Aus unserer heutigen Perspektive gesehen sind Bücher für die individuelle Lektüre bestimmt. Wir leben in einer Buch-Lese-Kultur, die wir aber aus mancherlei Gründen für die antike Welt mindestens bis zum Beginn der hellenistischen Zeit nicht einfach voraussetzen dürfen.³⁰ Es scheint mir weitaus wahrscheinlicher, daß die hebräischen Schriften für den kollektiven, rituellen Gebrauch zusammengestellt

²⁹ Die Annahme, dass die religiöse Jahwegemeinde erst nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates mit seiner jahwistischen Staatsreligion entstanden ist, findet immer mehr Anhänger, vgl. z.B. *B. Lang*, *Der einzige Gott* (1981); *E.S. Gerstenberger*, *Theologien* (2001) 172-201; auch *R. Albertz*, *Exilszeit* (2001) 324: » ... ohne die Exilerfahrung hätte es in Israel nie die Entdeckung des Monotheismus im strengen Sinn gegeben.«

³⁰ Vgl. *P.R. Davies*, *Scribes and Schools* (1998) s.o. Anm. 7; *F. Posner*, *Archives* (1972); *S. Niditch*, *Oral World and Written Word* (1996).

worden sind, nicht für die Privatlektüre.³¹ Die teilweise schon erwähnten Passagen Neh 8; 10,1-2; Dtn 29; Ex 24,7; 2 Chr 34,29-33 verweisen auf den gemeindlichen Gebrauch von schriftlichen Texten, vorwiegend durch Verlesung. Die Versammelten hören die göttliche Botschaft und respondieren affirmativ. Auch die Verschriftung des Prophetenwortes in Jer 36 setzt gemeindlichen Gebrauch voraus.³² Die erste und die zweite Version der Jeremiabotschaft sind eindeutig zur öffentlichen Verlesung bestimmt. In der chronistischen Darstellung dient das »Buch der Tora Jahwes« offenbar auch landauf landab der Unterweisung (2 Chr 17,9). Wo immer also von dem schriftlich überlieferten Gotteswillen die Rede ist, deuten die Tradenten in erster Linie die gemeindliche, kollektive Nutzung des Textes an. Das heißt in unserem Zusammenhang: Die hebräischen Textsammlungen sind als liturgisches Gebrauchsgut entstanden und in den seit der Exilierung der jüdischen Bevölkerung einsetzenden neuen Ritualisierungen des religiös-kommunikativen Handelns verwendet worden. Die Schriften lebten im Kontext der religiösen Versammlungen, der Feste, kollektiven Unterweisung, wahrscheinlich auch einer gemeindlichen Kasualpraxis.³³ Das Alte Testament ist darum vor allem – mindestens so weit die Bedeutung von *torah* reicht – eine Sammlung von Lesetexten für gemeindliche Zusammenkünfte. Verwendung und Sitz im Leben der Schriften außerhalb der Tora müssen von Fall zu Fall eigens untersucht werden.

Das ist im Blick auf den Psalter dringend notwendig und zugleich auch stark umstritten. Vor dem Hintergrund einer auf die rituelle Praxis der frühen jüdischen Gemeinde ausgerichteten Entstehung der Tora fragen wir: Zu welchem Zweck und in welchen Lebenssituationen erfolgte die Zusammenstellung und Verschriftung der Psalmen? Die oben angeführten Momente – Struktur, Stil, Titulatur etc. der Einzelpsalmen, dazu außerbiblische Analogien – sind gute Hinweise auf die liturgisch-rituelle Entstehung und Verwendung der Texte. Kann man diese Einschätzung auch für den Endzustand, den biblischen Psalter als Schriftdokument, beibehalten? Hat vielleicht der Verschriftungsprozeß zu einer Verlagerung des Lebenssitzes in den Privatraum oder die Schreiberschule geführt?³⁴ Wie verhalten sich die auch im ka-

³¹ Biblische Texte, die zweifellos individuelle Lektüre der Schrift bezeugen, sind selten: vgl. Apg 8,28: Der äthiopische »Kämmerer« gebraucht den Propheten Jesaja als Lesestoff auf seiner Heimreise. Ps 1,2 spricht von dem Glücklichen, der sich in die Tora vertieft und sie vor sich her murmelt. Die schriftliche Vorlage und die Isolierung von anderen »Lesern« sind aber nicht ausdrücklich erwähnt.

³² Vgl. die analoge Situation von 2 Kön 22,8-23,3: Josia hört die Worte des Buches.

³³ Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalm 12 (1983) 83-104.

³⁴ Die These vom Übergang der Psalmen in das private Gebetsleben und damit den nicht-rituellen Gebrauch wird scharfsinnig und ideenreich in Deutschland vor allem durch N. Füglistler, E. Zenger, F.-L. Hossfeld, N. Lohfink, R. Rendtorff; M. Millard vertreten, in den USA mit unterschiedlichen Akzenten durch G.H. Wilson, G.T. Sheppard; C. McCann u.a. Weil die Debatte noch lange nicht abgeschlossen ist, sei stellvertretend nur auf

nonischen Letztzustand deutlich voneinander abgesetzten Einzeltex-te zu ein-deutig redaktionellen Notizen (vgl. z.B. »Buchschlüsse« Ps 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,48) und zum Gesamtpsalter? Läßt der hebräische, evtl. der grie-chische, Buchtitel etwas über die Zweckbestimmung der Sammlung erken-nen? Um gleich auf diesen letzten Punkt einzugehen: Die Textsammlung heißt in der Regel im Hebräischen *tehillim*, im Griechischen *psalmoi*, bzw. *seper tehillim* oder *biblos psalmon*. Der konsequent verwendete Plural im Blick auf die »buchmäßig« vereinigten Einzeltex-te läßt unmittelbar das Ge-wicht dieser kleinen Einheiten erkennen, das ja auch durch die vielen separie-renden Überschriften zu den Psalmen zum Ausdruck kommt. Eine kollektive Zweckbestimmung des Buches legt sich nahe.

Dennoch bleiben Fragen über Fragen, die noch stark im Fluß sind. Soviel läßt sich vorläufig sagen: Direkte Beweise für einen nicht-rituellen Gebrauch des Psalters, d.h. für rein private Lektüre, lassen sich nicht erbringen. Seine Buch-Existenz ist schon durch das echte Kolophon Ps 72,20 (»Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais«) gesichert. Aber ein »Buch« diene auch in hellenistischer Zeit nicht zuerst der Privaterbauung, auch wenn die Einzellektüre von Schriften in dieser Periode ihren Anfang nahm, sondern eher dem gemeinen Nutzen. Besonders religiöse Textsammlungen hatten im Alten Orient schon viele Jahrhunderte vor Israel orientierende Funktionen für den Fachmann oder die Fachfrau, man vergleiche die sogenannten Beschwö-rungsserien.³⁵ Sammlungen, Schriften oder »Bücher« dienten unmittelbar der Vorbereitung und Durchführung von rituellen Handlungen im weitesten Sin-ne, d.h. kommunitären Zeremonien von Gruppen, unter Leitung von Fachleu-ten, denen auch die schriftlichen Texte als Handreichung zur Verfügung standen. Das altpersische Avesta scheint ähnliche Funktionen gehabt zu ha-ben,³⁶ ebenso Teile der Qumranliteratur³⁷ und wichtige mandäische Schrift-korpora.³⁸ Die hermetischen Schriften dagegen sind wohl wegen ihrer litera-rischen Form (z.B. Dialoge) eher im Schulbetrieb anzusiedeln.³⁹ Zusammen-fassend läßt sich sagen: Verschriftungen von Hymnen und Gebeten sind in der alten Welt vorwiegend von Fachleuten im Dienst von gemeindlichen

zwei Stellungnahmen verwiesen: *E.S. Gerstenberger*, *Der Psalter* (21995), 3-13; *E. Zenger*, *Provokation* (1997) 181-194.

³⁵ Das am besten publizierte und kommentierte Beispiel ist die Serie *nam-bur-bi* (vgl. *S.M. Maul*, *Zukunftsbewältigung* [1993]). Vgl. schon *H. Zimmern*, *Beiträge* (1901).

³⁶ Vgl. *G. Lanczkowski*, *Iranische Religionen* (1987) 249-250; *M. Boyce*, *History* (1982).

³⁷ *H. Stegemann*, *Essener* (1993) 116-123, rechnet mit liturgischem Gebrauch mancher Schriften, betont aber vor allem das kollektive Studium von Bibel und Gemeinderegeln. Privater Gebrauch der Rollen sei höchstens leitenden Priestern gestattet gewesen (*ders.*, *Essener* [1993] 121).

³⁸ Vor allem die *Ginza* (»Schatz«) und *Qolasta* (»Preisung«) genannten Kompilationen enthalten viel liturgisches Gut, vgl. *K. Rudolph*, *Mandäer/Mandäismus* (1992) 19-25; *T. Sävve-Söderbergh*, *Studies* (1949).

³⁹ Vgl. *K.-W. Tröger*, *Hermetica* (1989) 749-752.

Veranstaltungen gebraucht worden. Sie wurden aus rituellen Bedürfnissen heraus aufgezeichnet und haben also die aus der mündlichen Überlieferung stammenden rituellen Funktionen beibehalten, auch wenn sich besonders die Kasualpraxis den neuen Verhältnissen angepaßt haben mag. Vermutlich haben sich die Riten, welche auf einer vorliterarischen Stufe Entstehung und Nutzung der Texte inspirierten, durch die Vorlesetechnik verändert. Es mag auch sein, daß z.B. hymnische Texte zur Lehre und Ermahnung der Gemeinde gebraucht wurden (vgl. Dtn 31,30; 32,44-47; Ps 78 etc.). Auch so bleiben sie Teil von gelebten Zeremonien, denen wir die Bezeichnung »Rituale« nicht absprechen können.

Das vorläufige Fazit: Der Psalter enthält nicht nur offene und verschlüsselte Nachrichten von allerlei traditionellen Ritualhandlungen in Israel, er ist selbst eine Sammlung von durch und durch liturgischen Dokumenten. Wir können die zeitbedingten und gesellschaftsbezogenen rituellen Strukturen erheben, indem wir von den Texten aus kommunikative Handlungsabläufe rekonstruieren. Das wird nur dann gelingen, wenn wir aus deskriptiven Analogtexten der antiken Welt und beobachtbaren Ritualpraktiken unserer Zeit Fragen, Kriterien, Muster für rituelles Handeln erkennen und sie als Hilfskonstruktionen bei der Wiedergewinnung alttestamentlicher Rituale einsetzen.

Literatur

- Albertz, R.*, Die Exilszeit (BE 7), Stuttgart 2001.
- Bell, C.*, Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion, South Carolina 1987.
- Ritual Theory, Ritual Practice, New York 1992.
- Boyce, M.*, A History of Zoroastrinism, vol. II, Leiden 1982.
- Davies, P.R.*, Scribes and Schools, Louisville 1998.
- Eibl-Eibesfeldt, I.*, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, München 1967.
- Evans-Pritchard, E.E.*, Nuer Religion, Oxford 1956.
- Genep, A. van*, Rites de passage (1908); engl.: The Rites of Passage, Chicago 1960; (deutsch: Übergangsriten, Frankfurt 1999).
- Gerstenberger, E.S.*, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagehied des einzelnen im Alten Testament und im Alten Orient (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1980.
- Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten, in: B.Jenndorff/G.Schmalenberg (Hrsg.), Anwalt des Menschen, Gießen 1983, 82-104.
- Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988.
- Psalms, Part 1 (FOTL 14), Grand Rapids/MI 1988.

Psalmen und Ritualpraxis

89

- Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: K.Seybold/E.Zenger (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg²1995, 2-12.
- Psalms, Part 2 and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids/MI 2001.
- Theologien im Alten Testament, Stuttgart 2001.
- Topographie des Betens: ZDGP 19(2001) Heft 3, 3-6.
- Gill, S., No Place to Stand: Jonathan Z. Smith as *Homo Ludens*. The Academic Study of Religion *sub specie ludi*: JAAR 66(1998)283-312.
- Grimes, R. L., Beginnings in Ritual Studies, London 1982.
- EncRel 12(1987)422-425.
- Gunkel, H./Begrich, J., Einleitung in die Psalmen (1932), Göttingen 1967.
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen 1969.
- Jennings, T. W., On Ritual Knowledge: JR 62(1982)111-127.
- Kippenberg, H.G., Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, Göttingen 1978.
- Lanczkowski, G., Iranische Religionen: TRE 16(1987)249-250.
- Lang, B. (Hrsg.), Der einzige Gott, München 1981.
- Ritual/Ritus: HRWG IV(1998)442-458.
- Maul, S.M., Zukunftsbewältigung, Mainz 1993.
- Mayer, W., Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen »Gebetsbeschwörung«, Rom 1976.
- Mowinkel, S., Psalmenstudien I-VI (1921-1924), Nachdruck Amsterdam 1961.
- Religion und Kultus, Göttingen 1951.
- The Psalms in Israel's Worship (2 Bde.), Nashville 1961.
- Niditch, S., Oral World and Written Word, Louisville 1996.
- Posner, F., Archives in the Ancient World, Cambridge 1972.
- Reichard, G. A., Navajo Religion (1950), 2. Aufl. (BollS XVIII), Princeton 1990.
- Prayer: The Compulsive Word, New York 1944.
- Ribeiro, D., O Processo Civilisatório, Petrópolis⁵1979 (deutsch: Der zivilisatorische Prozeß, Frankfurt 1971).
- Rudolph, K., Mandäer/Mandäismus: TRE 22(1992)19-25.
- Säve-Söderbergh, T., Studies in the Coptic Manichean Psalmbook, Uppsala 1949.
- Scharbert, J., Das „Wir“ in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens, in: E.Haag/F.-L.Hossfeld (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn, hg. von, Stuttgart 1986, 297-324.
- Simmons, L.W., Sun-Chief. The Autobiography of a Hopi Indian, New Haven 1942.
- Smith, J.Z., To Take Place. Toward Theory in Ritual, Chicago 1987.
- Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg 1993.

- Stolz, F.*, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129), Zürich 1975.
- Tröger, K.-W.*, *Hermetica*: TRE 18(1989)749-752.
- Turner, V.*, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1966), Ithaca, ²1979.
- Toorn, K. van der*, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.
- Widengreen, G.*, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation*, Stockholm 1937.
- Wyman, L.C.*, *Beauty Way. A Navajo Ceremonial. Told by Singer Man*, New York 1957.
- *Blessingway. With Three Versions of the Myth Recorded and Translated from the Navaho by Father Berard Haile*, Tuscon 1970.
- Zenger, E.*, Die Provokation des 149. Psalms, in: R.Kessler u.a. (Hrsg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!«, Münster 1997, 181-194.
- Zevit, Z.*, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, New York 2001.
- Zimmern, H.*, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig 1901 (Nachdruck Leipzig 1975).
- Zuesse, E.M.*, *Ritual: The EncRel* 12(1987)405-422.

Social Sciences and Form-Criticism: Towards the Generative Force of Life-Settings

In: *Relating to the T. Interdisciplinary and Formcritical Insights on the Bible*, ed. by Timothy J. Sandoval et al. London: T & T Clark International 2003, 84-99

By kind permission of Continuum International Publishing Group, a Bloomsbury company.

SOCIAL SCIENCES AND FORM-CRITICISM:
TOWARDS THE GENERATIVE FORCE OF LIFE-SETTINGS

Erhard S. Gerstenberger

After working through Martin Buss's extraordinary study, *Biblical Form Criticism in its Context*, I have been thinking about what the concepts of 'Form' and 'Context' really mean in this amazing volume, and how this work challenged my own understanding of form-criticism. Undoubtedly, Buss strives for a comprehensive view of 'Context', situating 'Form' in the center of philosophical deliberations, as well as of social sciences, and psychology. Note the following passage:

As will be seen 'form' can be understood in varying ways. The varying conceptions reflect divergent philosophical positions, which are linked with different social orientations and with changes in patterns of perception, as they are studied in psychology (Buss 1999: 19).

The author visualizes and—as the study itself clearly suggests—performs an integral intellectual analysis of 'Form' in 'Context', ranging from Greco-Roman theories (ch. 3) through the medieval and enlightenment concepts (chs. 4–6) to twentieth-century form-historical avenues (chs. 7–13) to the biblical texts. Social conditions enveloping theoretical approaches along the way play an important role, to the point that, for example, German Nazism is considered a notable influence in exegetical theory. On the whole, it seems to me, Buss consciously focuses his analysis more on intellectual history, philosophical perceptions, theoretical systems, and not directly on social-scientific method. However, and this is the thrilling discovery in his work, Buss is quite conscious of the changes which have taken place in modern world-views. He really opens up new windows in the query for 'Form' and 'Content' in biblical exegesis. My only question is, whether or not any kind of 'intellectualization' of form-criticism does full justice to Gunkel's and Mowinckel's concepts, or, for that matter, to modern exigencies in regard to biblical interpretation and preaching. To put it more modestly: Are there perhaps other avenues to form-critical

exegesis and the definition of genre, starting from life and reality, as best recognized in social sciences?

Gunkel's and Mowinckel's Heritage

The two ancestors of form-criticism certainly were 'children of their time', especially in the sense that they firmly believed in the cognitive and volitional capacities of humankind. Man, even and especially in the gendered sense, was considered the grand ruler of his earthly destinies. Preponderance of the human mind over all other creatures seemed legitimate and promising. The future was open to the adventurous construction of an ever more brilliant, perfect world. Gunkel with enthusiasm contributed to the comprehensive handbook *Kultur der Gegenwart* ([Our!] Present-Day Culture), optimistically conjuring the progress of human achievements. In the wake of the German idealism of the nineteenth century both scholars believed in the supreme calling of the human mind to bear responsibility for, to fashion and re-create the natural world, to develop culture and ethical conscience, to dominate the world and bring it to its prime. All this was the mentality in vogue, the mood of the elites—at least before the First World War. Hermann Gunkel, born in 1862, was a real son of that century, while Sigmund Mowinckel, born in 1884, still antedates the Great War by 30 years. Other philosophies, grounded in abysmal, preposterous qualities of the human mind, like Nietzsche's, were like distant climatic rumblings that could not dent general optimism.

In the light of their natural, cultural and mental environments it is quite extraordinary that both great Old Testament scholars opened up a new vision of textuality, genre- and form-oriented perspectives and methods for an adequate exegesis of such lofty texts. There is no question that traditional values and concepts were still powerful in their thinking. The new impulses they created, however, point in a different direction. In particular, this is true for their ideas of text-genesis and text-transmission. Gunkel assigned his famous 'Sitz im Leben' first place among the three criteria of anonymously created genres of literature.¹ In his mind, the

1. Cf. Gunkel and Begrich (*Einleitung in die Psalmen* [1933]: 22-23). For the Psalms he postulates (a) 'Gelegenheit im Gottesdienst' (situation in worship); (b) 'Schatz von Gedanken und Stimmungen' (bundle of thoughts and moods); and (c) 'gemeinsame Formensprache' (common formulaic language). Cf. Buss 1999: 226-55, esp. 247: 'The practical life context, however, was treated as the logically primary one in a sequence that proceeds from the occasion to the content to the form of expression'.

recurring communicative situations of human groups were the fertile matrix of stable linguistic patterns, thus resulting in recognizable standard pieces of communication. Daily life itself, it appears, needed and provided, shaped and modeled the forms of verbal exchange and liturgical ceremonies. Life surely is an anonymous force of its own, very delicate and extremely robust, quite primitive and highly inventive. Early literature, Gunkel seems to say, has been shaped by life's mysterious ways. So much so that later poets, although speaking more for themselves than had earlier archaic poetry, still heavily clung to traditional patterns in order to articulate their own anxieties and desires.

Later on the individual availed him- or herself of the existing genres and tried to express through them his or her own sentiments... Antiquity, relatively little developed, as it were, had been much more dependent on the coercive customs, even in the literary field, than we are able to imagine (Gunkel and Begrich 1933: 28).

Individual consciousness, mind, spirit, *Geist*, laboriously emerged only in the course of human history to become the dominant power. (Following G.W.F. Hegel and other patriotic philosophers, hardly any German wanted to cast doubts on the common opinion, that the Spirit had come to its highest realization only in the contemporary Prussian Empire.) Biblical literature, for its part, reflects this development, but still is very much directed towards the archetypal modes of communication and forms of articulation. Protestant theologians in the nineteenth century by and large believed that Old Testament prophecy, Jesus the Nazarite, Saint Paul, some of the early church fathers like Augustine, and finally Martin Luther constituted the real progress of human liberation towards those self-determining and world-modeling positions, that God, the creator, had bequeathed to his representative on earth. Biblical witnesses, on the other hand, live from collective memory and glimpses of the spiritual realm, which, however, constitute an inexhaustible treasure of primeval force. Somehow, romantic preferences of the unstructured, mythical, mysterious past, of nature as the symbol of superhuman forces, of a fertile pre-historic cultural and religious 'soil' were operative in the thinking of late eighteenth- and early nineteenth-century philosophers and literates, all involved in overcoming rationalism and historicism: Johann Gottfried Herder (1744–1803), genius of the first hour of romanticism; Friedrich

He lists seven places in Gunkel's writings between 1920 and 1927 which give a similar definition of genre (1999: 247 n. 112).

Schlegel (1772–1829), the theoretician of all-encompassing harmony; Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801), powerful poet of life, death and darkness; Clemens Brentano (1778–1842), lifelong seeker of romantic fulfillment; the brothers Grimm (Jakob, 1785–1863; Wilhelm, 1786–1859), collectors of folk-tales and instigators of modern linguistics. Gunkel is to be seen in this line of spiritual history skipping back, in some areas of work, to the attitudes and insights of romanticism. He plowed the ground at his time in search of trustworthy foundations for life and faith, and he alerts us to the limits of rationality, while pointing to the fertile soil of subconscious and societal forces, collective experience and all the other agitations of relational social networks.

This latter point, then, proves immensely important for our discussion. Not only is rationality hidden behind texts, but so are moods, sentiments, spirituality, cultic ritual. It was most of all Mowinckel, Gunkel's pupil at Giessen University, who strongly emphasized this discovery of his master (much to the dislike of the inventor). For Mowinckel religion is a cultic affair throughout, and cultic rituals by and large constitute the creative matrix of religious texts (and faith as well!) besides pedagogical institutions.² Mowinckel was less bound than Gunkel to a progressive scheme of human development aspiring for spiritual or ethical perfection. Mowinckel, probably more than Gunkel, had quite early on internalized the modern sciences of religion, anthropology and ethnology. Thus he adopted new perspectives from his knowledge of ancient Near Eastern religions and worldwide tribal faiths. His interpretive methods were also influenced by several new fields of learning: anthropological, sociological, psychological, comparative religious sciences, and so on. He would argue more empirically than Gunkel, although his ultimate interests in fact were religious (but not so much dogmatic) in character. Trained as he had been by history-of-religion experts of the day like Vilhelm Peter Grønbech (Copenhagen), and Peter Jensen (Marburg), and deeply involved with the work of other great scholars in the fields of the phenomenology of religion and emerging ethnology (e.g. Johannes Pedersen, Gerardus van der Leeuw, Lucien Levy-Bruhl, Chantepie de la Saussaye, James George Frazer,

2. Cf. Mowinckel (1953: 7): Although he emphasized three focal points of religion ('cultic life'; 'myth'; 'ethos') his emphasis clearly is on 'cultic life', which centers on real worship offered to the deities. 'The more we got to know so-called primitive religions, but also ancient culturally developed faiths, the clearer it became recognized, that for them cultic worship was of paramount importance' (and not, as in Protestantism, theological doctrine! [Mowinckel 1953: 8]).

Morris Jastrow Jr, Geo Widengren and Nathan Söderblom), he was not so much rooted in the philo-romantic tradition as was Gunkel, but in modern scientific reasoning and the fundamental debate about the place of religion in modern times.

For Mowinckel, religion was almost a human predicament, an innate capacity to open up to the address and revelation of the otherwise unattainable deity (Mowinckel 1953: 132-36). For him, this kind of divine encounter was to be distinguished from magical enterprises, which actually constitute forms of ancient science (and science does not have access to the religious dimensions of reality). Experiencing the divine normally takes place in worship services. Cultic practice, for its part, enacts the relationship between humans and God, partially in dramatic forms (Mowinckel 1953: 73-80; 1962: 106-92). Mowinckel's ideas about 'cultic drama', in fact, subsequently inspired quite a few scholars of the so-called 'myth and ritual' school in Scandinavia and England. Essentially, he argued that cultic ceremonies of smaller or greater dimension consist of human and divine actions:

On the one hand, cult comprises actions and words which so to speak rise from below towards the deity, from the congregation to God, to incite his activity, and on the other hand, it contains interventions from above, reaching out towards humans and mediating God's blessings. We may denominate the first category as 'sacrificial' and the latter 'sacramental' (Mowinckel 1953: 100-101).

Sacred action, in consequence, is the overarching category. Offerings made—in order to realize a favorable relationship with, and receive comfort and blessings from the deity—are transactions celebrated by a community, with accompanying words embedded in the liturgical action:

The words are, so to speak, the collateral text of cultic drama... Exactly because word and action are intimately aligned to each other, the text often remains fragmentary; it has to be supplemented everywhere by performance, in order to become intelligible (Mowinckel 1953: 112).

The human word has an important, integrated function: As the interpretive articulation of the community it 'pronounces the contents of action and symbols thus making them effective' (Mowinckel 1953: 110). Other kinds of words, coming from the divine itself, being mediated by cultic functionaries, certainly are potent, powerful elements of worship, as well (Mowinckel 1953: 112-13). In the course of time, both kinds of words indeed acquire a certain dignity of their own, the development being from mere dramatic action towards textual presentation:

Originally, performance of cultic drama was the authentic kerygma of the salvific presence of the deity. Cultic drama presented the message exactly by 'enacting' it. When the 'myth' grows into a firm, narrative molding, however, as e.g., in the Babylonian creation epic, sooner or later this epic form becomes 'sacred text', gaining 'canonical' status 'sanctified' by tradition and cultic custom. In that case the 'drama' is replaced by textual recitation, or else the text-reading becomes part of the drama (Mowinckel 1953: 113).

In Mowinckel's work, one can distinguish the different localization, function and genesis of texts from a cult-historical perspective as compared with most nineteenth- and twentieth-century concepts of personal authorship and individual composition for private reading. Although Mowinckel is a long way from modern cultural anthropological research in ritual processes, and equally far from today's literary theories, for example reader-response models, he ushered in a new realm of textual appreciation.

This observation, finally, is valid for both Gunkel and Mowinckel. The old protagonists of form-critical studies discovered—each one in his own context and mental world—a text-generating place outside the realm of individual minds and personal dispositions. They perceived a hidden 'literary' manufactory in communal communication processes. Gunkel was, in the wake of romantic glorification of basic archaic and 'natural' potencies, much impressed with the moods and formative 'literary' forces of ancient people. Mowinckel, from a religious-historical vantage point, placed cultic ritual at the center of his attention. Coming from different directions, they converged at the same point: Biblical texts originally do not have individual authors as their point of reference, but ongoing, real life phenomena within some kind of communitarian frame. *Sitz im Leben*, life-situation, is the necessary and logical focus for the understanding of ancient, anonymous literature (Gerstenberger 1988: 20-31). Life itself, in its organized social forms from family groups to state organization, from open-air sanctuary to parochial communities in exile, is behind the biblical texts we are studying in our time. The oral and written genres recognizable in Hebrew Scripture, at least in their early phases, gave expression to ongoing communicative actions and interchanges of people of flesh and blood, living their religious and secular lives under the social, cultural, economic, political conditions of their times and places. Gunkel's and Mowinckel's emphasis on real life-situations, clad, as it were, in different motivational perspectives, continues to be one of the most stimulating reasons to continue pursuing form-critical analysis of the Hebrew Scriptures.³

3. The commentary-series 'Forms of Old Testament Literature' (Grand Rapids:

Modern Construction of Reality

In the second half of the twentieth century a remarkable paradigmatic shift occurred, at least in Western civilization. This move ties in with a general process of ‘secularization’, but should not exclusively be explained by such derogatory terms. To abandon finally, as it were, philosophical positions of idealism and neo-idealism is not a vote against religion although it may include anti-religious stances. The noteworthy break with hierarchically constructing the world from above, to convert transcendence into empirical immanence, to elevate scientific method into a significant role also in the humanities, has produced a new situation even in Old Testament research and particularly form-critical studies. What Gunkel and Mowinckel began with their attention to genres and life-situations may enter a new phase in our time. Under the influence of a thorough renewal of fundamental paradigms in biblical scholarship,⁴ as well as the creation of increasingly useful tools in social scientific research, Old Testament form-criticism will be revitalized. We may yet be able to reconstruct social stratifications in ancient Israel in order to gain a better understanding of genres and their messages as we have them in the Hebrew Scriptures. Since the field of social studies or humanities is so immensely large here I can merely indicate a few transparent changes in different fields of social research.

The sociologist Peter L. Berger and his co-author Thomas Luckman elucidate the point: Whether noticed or unnoticed by the general public our contemporary societies no longer rely so much on philosophical, religious or ethical systems to understand and neatly order the world, but they prefer a ‘social construction of reality’.⁵ We may add that, by now, it has become apparent that in real life the ‘social’ dimension has turned out to be dominated almost totally by economic concepts and values. This

Eerdmans) started in the late sixties, with Rolf Knierim and Gene M. Tucker as chief editors, and still is an interesting effort to come to grips with genre analysis and determinations of life-situations. Compare my tentative attempt to distinguish between five layers of ancient Israelite social structures (2002).

4. Some scholars with solid justification speak of a fundamental ‘paradigm switch’ in biblical studies, cf. Ferdinand E. Deist, *The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?* (BZAW 185, Berlin: W. de Gruyter 1989).

5. Berger and Luckmann (1966). The authors themselves are cautious in trying to avoid a marxist-materialistic one-sidedness. They advocate an interaction between mind and social condition.

means that we find ourselves born into a given society which more likely than not defines itself by way of social and economic relationships and achievements. Reality, day-to-day life, functions most of all in accordance with societal demands and promises. Ultimate concerns are all but absent from ongoing life-processes, if we do not count, for the moment, sentimental moods on Thanksgiving Day or Christmas Eve, memory of the dead and occasional festivities on account of some national or regional anniversary, or, for that matter, strong longings for esoteric comfort. Formative ideas in market-oriented societies revolve around success and happiness, with the threateningly destructive counter-forces of failure and serious sickness. There is no heaven nor afterlife, not much beauty, truth, goodness molding our lives. Reality and life are channeled by the parameters of society and its economy. Sociology is expected to dissect social structures and design plausible blueprints for society.⁶ Philosophers have to heed contemporary social conditions.⁷ The parameters of our intellectual world-views in general derive from social sciences not from pure philosophy and not at all from religious considerations. All this, evidently, does not mean that the construction of our world today along societal lines is anything less mental than in traditional models of the last century. But it does mean that the elements of construction are being culled from a different quarry—the humanities—and worked on by different tools, that is, scholarly methods. Spiritual concepts like those in idealist philosophies are outdated, and this fact has some consequences for form-critical studies of the Old Testament.

Social sciences extend far beyond sociology and philosophy. Some other disciplines under this category that already have proved very important for Old Testament research are anthropology, gender studies, and social psychology. Social psychology includes those branches of psychology that do not concentrate exclusively on the individual but recognize the social ties that bind all people, and sometimes investigates society as a whole. Horst Eberhard Richter is a good example. He is able to evaluate society at large as if it were a patient on the couch: In his treatise *Der Gotteskomplex* he proclaims Western society to have fallen sick since it turned its back on the orienting concept of God in the area of enlightenment. Human beings have become autonomous, he claims, trying to substitute the terrible loss of meaning by becoming gods themselves. Since they have been desperately experimenting to create anew the universe they

6. Cf. Luhmann (2000); and Beck (1986).

7. Cf. Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, Max Horkheimer *et al.*

lost, all by themselves, they have been developing a sort of autism in their relationships to other beings. Other experts like Erich Fromm, Herbert Marcuse, Alexander Mitscherlich, and many others have scrutinized existing societal conditions from the perspective of psychic soundness. Their diagnoses help us to understand our own contextual dependency, our own grid of inquiries and conclusions (which is very valuable for a critical estimation of self-made exegesis and theology), and, who knows, they may give us the opportunity to classify the ancient societies and behaviors which have become accessible to us through biblical texts. There is a chance, then, that we might receive help even in our crucial endeavor to define literary genres in their contextual setting.

Gender studies and feminist treatises of societal relevance enhance our understanding of present-day hermeneutical situations as well as of ancient and contemporary social affairs. Exegesis—until the advent of a women's liberation movement in the sixties—had been a domain of male experts. In consequence, female participation in biblical stories, history, theology had been more or less ignored. Female voices, literary contributions, and possibly genres and forms had not been considered. The onesidedness of many a male interpretation became apparent with the rise of feminist exegesis. Exemplary research has been done by Elisabeth Schüssler Fiorenza, Letty Russel, Phyllis Trible, Athalya Brenner, Elisabeth Moltmann-Wendel, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann, Marie-Theres Wacker, Irmtraud Fischer, Silvia Schroer and many others.⁸ In the meantime, a different picture of ancient Israelite society and its development over a millennium has emerged, including female experience within various social layers.⁹ The new comprehension of social functions and structures, then, has a bearing upon the evaluation, functioning and interpretation of biblical texts.

Anthropological field studies have been going on for many decades now, yielding immensely rich insights, mostly into the life and customs of tribal organizations. It is no longer possible to take into account the huge amount of studies published from all continents. Classical cultural anthropology or social anthropology started in the twenties and thirties of the previous century, with work done by American and British scholars who made a point to live with the groups they investigated, sometimes for years. Their main interest was to describe empirically the social functioning of village

8. To mention but two relevant publications out of hundreds: Schüssler Fiorenza (1983); and Schottroff *et al.* (1995).

9. Cf., e.g., Carol Meyers (1988); Gerstenberger (1996); Perdue *et al.* (1997).

populations, including their daily work and leisure, their rituals and religious practices, their genealogical relations and their mythopoetic tradition. Thus, for example, Bronislaw K. Malinowski, Margaret Mead and R.F. Fortune worked on South Sea Islands; Clyde Kluckhohn, Gladys A. Reichard and Leland C. Wyman with the Navajo Indians in Arizona and New Mexico; and E.E. Evans-Pritchard and R.G. Lienhardt in the African Sudan. The brothers Vilas Boas in various functions accompanied Brazilian indigenous tribes, as did Nimuendaju (Curt Unkel) for four decades, while the multi-ethnic subcontinent of India was visited by scores of specialists. Some trained anthropologists also recorded the biographies of native people, uncovering a diachronic development in a given society of villagers. This list comprises only a few outstanding examples representing hundreds of anthropological field workers of many nations who have tried during the past 80 years to immerse themselves into strange and archaic cultures in order to chart basic phenomena about human social life. Such an objective, successfully pursued, proves to be very fruitful for Old Testament studies. We are able now, much more than Gunkel and Mowinckel would have dreamed, to make sense of rather complicated inter-human relations and ritual procedures, of symbolic systems and the place of religion in daily life.

Anthropological data, gained by direct observation of extant tribal societies, are, of course, a very special kind of evidence for our present discussion. There obviously is no way of directly relating facts and interpretations gained from study of modern cultures to texts and situations removed by millennia. But granting the general rule, that human groups in typical life challenges (distress, joy, death, survival, etc.) may come up with analogous reactions, we get an idea of what the choices were for ancient people living under similar conditions. Tribal structures or village relationships, interpersonal behavior in family circles, religious rites under guidance of a shamanistic expert, educational strategies, seasonal agendas of feasting and countless other goings-on in 'primitive' life become meaningful through the anthropologist's participation, observation and description. Certainly, we still remain a certain distance from tribal reality, availing ourselves, as it were, of the senses and recordings of mediators, which always run the risk of distortion and misunderstanding. On the other hand, modern anthropology as a scholarly, empiric enterprise brings us as close to ancient reality as one can ever hope to get, save by direct contact and lifelong cohabitation with an alien people, an option very few Old Testament scholars will want to choose. The contact with tribal life

through anthropological observation is, however, a real opportunity to ground our work with ancient texts on a more solid base. Anthropological constants, as the common human features and rules of behavior are called, help us to estimate more precisely what kind of life may have been led by Old Testament witnesses. The scarcity of written texts preserved in the Hebrew Scriptures can finally be complemented by a wealth of analogous information¹⁰ on tribal life around the world. Information on real life, for its sake, is a necessary presupposition of determining 'life-settings' of literary genres. Considering the paucity of anthropological knowledge at the time of Gunkel and Mowinckel we now have reason to relish great new opportunities for form-critical studies starting with careful reconstruction of life-settings in regard to given genres and forms of communal articulation.

The Old Testament and Ritual Studies

As an example of what can still be achieved in form-critical work I would like to sketch briefly the insights anthropological ritual studies have brought to the interpretation of Old Testament psalms.¹¹ The biblical Psalter preserves psalms from different times and life-situations. That much has been recognized from the early days of psalm-interpretation, as already the 'historical' superscriptions to some David songs testify. The details of specific rootings in life, however, have long escaped attention, because available analogous data were not sufficiently appreciated. Exegetes contented themselves with distinguishing psalms by content and mood (distress, joy, reflection) presupposing, as a rule, some uniform societal background, vaguely thought of as 'the people of Israel', and the all-important individual supplicant being a formal 'member' of the hymn-singing congregation. Classification of the texts as 'I'-psalms and 'We'-psalms did not clarify matters much because the first person singular could possibly refer to a leading functionary praying and singing as the representative of an assembly, while the first person plural would possibly signify a cultic functionary or head of an organized crowd speaking for the whole congregation and including him- or herself (cf. Neh. 9.9-37).

The tedious discussion about content, mood and personal pronouns in

10. The grand reports on Palestinian customs, institutions, life-situations done by Dalman (1928–35) belong to the same category of material; they are still geographically and culturally closer to the ancient Hebrews.

11. Cf. my form-critical commentary on the Psalms: FOTL, XIV and XV.

psalms—and in a wider sense about forms and genres and their life-settings—could be clarified only by comparative studies in regard to ancient extra-biblical texts, and modern anthropological investigations. Babylonian incantations provided an initial clue, and contemporary shamanistic healing practices provided refined confirmation of the real setting of so-called ‘complaints’ and ‘thanksgivings’ ‘of the individual’.¹² Authentic communal songs and prayers, on the other hand, can be identified on account of their use of ‘We’-language and in juxtaposition to anthropological ritual studies.¹³

Taking a closer look at ‘I’-psalms and their setting will further clarify this point: Modern notions of individualism as well as some biblical texts have misled the reader to believe that prayer in ancient Israel was a solitary act of individual supplication. Passages like 1 Sam. 1.9-16; Isa. 38.2-3; Jer. 17.18-23; 20.7-18, and so on seem to suggest that persons in utter distress held a kind of soliloquy before their God. Likewise, it is the impression drawn from biblical testimony, that individual prayer normally occurred at a sanctuary or at the temple in Jerusalem. Closer reading of the texts and, more importantly, analogous witnesses from outside the Bible lead to the following conclusion: As a rule, personal calamities (sickness, bad omens, social discrimination, bad luck, and so forth) that could not be resolved by available know-how (medicine or proper negotiations) had to be referred to a ritual expert. He or she would make a diagnosis of the case and propose a ritual, normally held at the home of the stricken person and in the presence of his or her family. The expert would determine rites to be performed near the house, possibly on its roof. He or she would also indicate the proper powerful prayer to be recited by the patient. Babylonian incantations carry comparable information of distinct ritual orientations as part of their complex texts.¹⁴ Anthropological studies, for example, of Navajo healing rituals, provide more detailed information about similar healing rites. The ceremonial place and implements have to be carefully prepared, the patient needs to be purified, the deities have to be invoked and asked for assistance, the remnants of contaminated substances (clothes,

12. Cf. Gerstenberger (1980); and Mayer (1976). For a discussion of the genre cf. Gerstenberger (1987), with individual analyses of psalms.

13. Examples of ritual research are: Victor Turner (1969); Roland L. Grimes (1982); Leland C. Wyman (1970; 1982).

14. The most recent edition of the *nam-bur-bi* series of ritual ‘dissolution of evil’ has been provided, together with a very extensive and thorough reconstruction of ritual proceedings, by the Heidelberg assyriologist, Maul (1993).

earth, figurines) are cleansed, etc. From analogous ritual procedures we thus gain a more colorful, realistic impression of the ritual performances that may lie behind individual complaints in the Psalter. If we then return to the psalms themselves we discover indications of small-group settings for individual complaints, and more impressively so, for family thanksgiving ceremonies. The participation of family and friends in complaint-prayer rituals is manifest, for example, in Pss. 35.13-14 (12-13); 4.3 (2); 11.2 (1); 41.6-10 (5-9), among others. Healing and rehabilitation are reasons to bring thank-offerings, possibly to the local sanctuary, to be shared with a large crowd of invited guests (cf. Ps. 22.23-27 [22-26]). The theological outlook of these rites of healing and rehabilitation reflects the small, intimate group of family members who implore, as a rule, their domestic protective deity.

Secondary social organizations, from village to state level,¹⁵ customarily develop rituals in accordance with their main functions for the people thus organized: rites consecrating public offices (shamans, war-chiefs, kings, priests, etc.), commemorating historical moments, promoting rain and fertility, mourning common calamities, celebrating victories, hallowing treaties and the common order, and such like. Cultural anthropology has always paid close attention to these functions of ritual, which go far beyond what the small-scale family unit would deem necessary or possible. Victor Turner, one of the pioneers of ritual research, for example, described the village rites of Zambia's Ndembu and neighboring tribes as illustrations for African ritualism in general (Turner 1969). The concrete rites of the Bantu subgroup, studied in minute detail, provide a window into the basic rules governing many tribal performances on that continent, even if a great many modifications occur in different ethnic populations. Thus, the problems of twin birth, 'liminality' that is, living in an undefined space between fixed states, in social or psychic ambiguity (e.g. puberty, truce, semi-nomadism, engagement for marriage, oscillation between matrilinear and patrilinear systems of lineage, etc.), of social tensions between in-groups, are reflected in an exemplary way by a number of rites under study. Interestingly enough, Turner hardly pays attention to the groups of ritual participants. He concentrates almost exclusively on the symbolic rites and words, regardless of who is present at the ceremony. Furthermore, very personal issues like the barrenness of a woman or fear of death

15. Israel, it seems, quite uniquely brought forth, in exilic/post-exilic times, a new type (perhaps paralleled by Zoroastrian communities?) of confessional-religious community, almost a type of parochial organization.

GERSTENBERGER *Social Sciences and Form-Criticism* 97

are treated from a communal perspective. The 'lower' level of familial organization, also called the 'primary social structure', does not enter much into consideration.

To adduce two more examples of rituals in secondary organizations: The Navajo tribe in Arizona and New Mexico has been studied for decades now, and the ritual aspects of their culture have always received a great deal of attention,¹⁶ as have the Hopis, living in an enclave of the Navajo Reservation.¹⁷ Intensive anthropological field-work has resulted, especially in the case of the Navajos, in the publication of source-material, for example, the cataloguing of a number of specific ceremonials.¹⁸ After the tribal wars ended, about 1868, a peace treaty with the United States government was signed, the result of which was the eradication of rituals employed as preparation for armed conflicts. Since then, rituals have focused on 'bringing the dangerous under control, exorcising ghosts, restoring harmony in the relations of an individual or a group with the world, and rendering a sick person immune to renewed contamination by the same supernatural factors' (Leland C. Wyman 1983: 537). Healing rituals for individuals predominate, which include a 'private' part, three to seven nights in length, during which the patient is 'sung over' in his or her *hogan* (Navajo block hut) in the presence of family members. On the last night of the ritual, however, the public is normally invited. The healing process and anticipated thanksgiving become a community affair. The Pueblo Indians (e.g. the Hopis), on the other hand, practice similar patterns of ritual, dances, prayers, performances, but their 'ceremonials [are] thoroughly integrated with their social organization... primarily for bringing rain and fertility with curing only secondary. Moreover, Pueblo ceremonials are conducted by organized priesthoods, religious societies, or other groups, and are carried out in an annual round according to a set religious calendar' (Wyman 1983: 537). In both communities, intricate rules have to be observed to guarantee a successful performance. For the Navajos, the textual basis for ceremonies is very elaborate: 'Knowledge of

16. Cf. Kluckhohn and Leighton (1946); and Reichard (1950).

17. Cf. Simmons (1942); Griffith (1983); the Pueblo people are treated in vol. IX, 1979, in greater detail.

18. Two scholars have been very efficient in this difficult task: Father Berard Haile, of the Franciscan Mission at Fort Defiance, Arizona, and Wyman (1970; 1982), of Arizona State University. Wyman also gives an informative purview on the 'Navajo Ceremonial System' in Sturtevant (Wyman 1983). More about this subject by Lamphere (1983).

several hundred songs is required for most chants. Prayers are said at intervals and communal prayer occurs at or near the close of ceremonies' (Wyman 1983: 550).¹⁹ The many studies of Navajo and Hopi rituals demonstrate an unbelievably rich ceremonialism and religious life, an intermingling of actions and words, with the purpose of expressing the faith of the groups concerned, and achieving the ends aspired for.

Conclusions

The work of the fathers (and a few mothers, like Hedwig Jahnow from Marburg) of form-criticism gave rise to an initial suspicion that biblical texts did not originate so much in the brains of individual writers and thinkers as nineteenth-century exegesis had presupposed. The seed of many texts, on the contrary, may have been communal life, especially worship services in various societal contexts. Life-situations of leisure, feasting, juridical procedures, socializing young people (i.e. primary education), higher learning, and so on may also have contributed to the genesis of different genres preserved in Hebrew Scriptures. Subsequent research after Gunkel's death, approximately from 1932 onward, succeeded here and there in confirming the vision of the founders of form-criticism, but by and large the idea of attributing popular and spiritual communication with the generative force of creating 'literary genres' has been put aside again in favor of personalized authorship of the genres at hand. A vivid indication of this kind of forgetfulness and repression of seminal ideas has been the extremely strange movement toward talking about genres being loosed from their life-situations and acquiring a 'setting' in books. To my mind, books do not create nor develop literary genres, people do, even if they should be writers or journalists. And social matrixes are so powerful that, even in our own, intellectualized and individualized times, text-production is still greatly influenced by social customs, expectations, orientations, even dictates. How much more so in ancient times, when literature primarily had been most certainly produced for communal purposes, as in the case of the Hebrew Bible.

If we allow societal influence too little impact on the genesis of Scripture and insist on working in the traditional mode, considering the important frames of reference for exegesis today, we are bound to run into problems. To interpret ancient texts exclusively as designs of private

19. Also, Gill (1977).

authors, as concepts born in the brains of individuals, as philosophical schemes and literary aesthetic constructs runs counter to a good number of theories of historians, literary scholars, and experts in social studies and the humanities. Indeed, the modern world has hardly been created by words alone or by rational devices, but by explosive action. Moreover, such an approach flatly contradicts the results of scores of social anthropologists and ritual experts, who insist—as did Gunkel and Mowinkel, but with immensely refined and expanded arguments—on the priority of communicative action. We may flatly say: The frame of reference for established genres is not individual thinking but communal interaction. Social anthropology at this point ties in with the general tendency in our secularized societies: The world is to be read as a whole. Philosophy is part of life. Philosophical reflection must not ignore nor depreciate human action. It is by doing more than thinking that we construct our realities, even our world-views. Would that humankind could strengthen its own good or ideal concepts of life, thus emancipating itself from its own erroneous and suicidal behavior. What we need is to learn to control action by will and intellect, including especially liturgical and ritual activity, which sometimes cause harm. In a sense, we still want to achieve what some thinkers are convinced we possess already. Martin Buss, the friend to whom these musings, in gratitude, are dedicated, certainly is and will be a scholar who opens the eyes of many contemporaries to new realities beyond traditional limitations.

Theologies in the Book of Psalms

In: *The Book of Psalms. Composition and Reception*, ed. by Peter W. Flint et al. Leiden: Brill 2005, 603-625 (*Vetus Testamentum Suppl.* 99)

THEOLOGIES IN THE BOOK OF PSALMS

ERHARD S. GERSTENBERGER

POINTS OF DEPARTURE

How can Biblical Theology, the very goal of our work, be approached? In this purview focusing on the Psalter as a prime example for theological reasoning in liturgical contexts I am departing from several assumptions.

One simply says, that God-talk or theology can hardly be uniform, universal, and valid through the ages. Rather, God-talk, for deeply divine and human reasons, for the very heart of faith must be contextual, temporary, unfinished and in a certain concordance with changing customs, cultures, social conditions.¹ Our theological discourse must not be taken as eternal truth. We think and talk as transitory beings, firmly tied to the textures of our socialization and cultural identities.

Secondly, since there are great varieties of cultural and social patterns — in coexistence as well as in conflict with each other — we certainly have to count on quite different modes of talking about God, with different experiences and conceptualizations of the Divine. Living side by side, nowadays, with many other godfearing or godignoring people, intensely feeling the challenges of our pluralistic societies, we have the unique opportunity to test our own theological affirmations and learn of their richness and deficiencies, and their precious, human relativity — that is, affinity — to our own cultural settings.

What rarely has been recognized, however, is that pluralism (to a certain degree this always has been the case) has invaded even the stronghold of individual being. Each of us lives at the same time in very different social contexts. We are on the one hand members of small, intimate groups of family and friends, and on the other of various economic, political and religious associations. In both kinds

¹ Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Theologies im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001); English transl., *Theologies in the Old Testament* (London: T. & T. Clark; Minneapolis: Augsburg Fortress); idem, and Ulrich Schoenborn (eds.), *Hermeneutik-sozialgeschichtlich* (exuz 1, Münster: LIT-Verlag, 1999).

of social conglomeration we play our roles according to different tunes. Personal experience may tell us that theological concepts and argumentations are distinctly different in either context. God is perceived on the one hand in terms of personal relations, in I-Thou terms, and on the other as an ordering power with increasingly superpersonal authority. God, the companion who exercises solidarity with his (or her) people, cannot easily be reconciled with that divine being who speaks through thunderstorms, smites the enemies, and administers justice to all mankind.

The Psalter is a uniquely opportune work to test out the manifold and multilayered theological discourse I have tried to suggest above. Most biblical "books" do have some cohesion, plot, or structure. The "book of Psalms," however, seems to be a much more loosely-knit compilation of liturgical texts, used for different kinds of interactions, rites, ceremonies, gatherings.² In any case, the broad confluence of texts from greatly different sources in the Psalter provides a very colorful picture of human conditions and longings. This makes the biblical Psalms an unmatched treasure of diverse theological concepts.

LIFE-SETTINGS

The early masters of formcritical analysis, Hermann Gunkel and Sigmund Mowinckel,³ emphasized social and communicative settings in establishing their genre-classifications of the psalms. They traced complaints, hymns, royal songs, and wisdom poems back to determined groups of people interacting with each other and with their God, at different "recurring" opportunities. Although large differences exist among form-critics, in detailed evaluations the basic human associations producing and using those principal genres emerge clearly enough in socio-historical and formcritical research.⁴ We may identify four main types of human association, not precluding

²Naturally, not all experts will agree at this point. Many defend a well-thought out organization of the material at hand. But there is a good deal of consensus as to the various fountain-heads of individual psalms and genres.

³Their classical studies are: Hermann Gunkel and Joachim Begrich, *An Introduction to the Psalms* (Macon, GA: Mercer University Press, 1998); Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (2 vols., Nashville: Abingdon, 1962).

⁴Overviews of research offer, e.g. Martin J. Buss, *Form-Criticism*; Henning Graf Reventlow, *Gebet*; Hans-Peter Müller, "Formgeschichte/Formenkritik I," *TRE* 11.271 - 285.

sub-divisions and overlappings, with each of these basic social conditions producing its proper psalm types.

- (1) The first type is the small intimate family cluster, the age-old economic and religious nucleus of humankind, resorted to cultic means, whenever one member fell seriously ill or was threatened by demonic powers. Petitionary rituals were held, often on the precincts of the patient's home, as may be learnt from hundreds of Akkadian (Assyrian-Babylonian) incantations. A ritual expert would lead the ceremony and let the endangered person recite the decisive prayer of complaint, confession, and petition.⁵ This pattern of ceremonial healing is common in most tribal societies to this very day. Even modern religions maintain some of those archaic proceedings; for example, prayer-services for the sick, last unctions, exorcisms, and secularized remnants may be discovered even in today's medical and psychotherapeutic practices. Exuberant thanksgivings after graces attained and fortunes restored were the counterpart of complaint and petition, also being celebrated among intimate circles of family and neighbours. Offerings to God, opulent meals, testimony of the saved one and merriment were characteristic elements of this "private" festivity.
- (2) A second layer of religious or cultic action without doubt was the regional aggregation of families in village or township with their own local sanctuary. The Old Testament quite often refers to the *bamah*, the open-air shrine, of a neighbourhood, whose existence archaeology has amply confirmed in many Israelite sites. People were united by common interests principally according to the seasonal calendar, with respect to personal *rites de passage*, and in spontaneous cases of common grief and joy. Early victory songs may pertain to this category, led by inspired women (cf. Exod 15:21). The noisy crowd would join in shouting refrains, as cheerleaders intoned the lines: "Yahweh is good," "His loyalty endures forever" (Ps 136:1-26). Appealing to and hailing the God of weather and fertility, protection and victory was the main end of such cults of local and regional dimension. Countless religious activities survive even today in burroughs, clubs, rural centers, *et cet-*

⁵ Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch* (WMANT 51; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980).

era, destined to support the communitarian life of people not related by blood but tied together by vital interests on a smaller scale, on a person-to-person basis.

- (3) Gradually, with growth and diversification of society, cultic activity passes into the larger ambit of tribal and national concerns. Anonymity grows with the sheer number of persons involved in cultic interactions or assemblies. Rules of communication — as well as common interests — change considerably, and with such changes theological concepts also fall into different patterns, gaining a new profile. To complicate matters, state cults in the Ancient Near East are dynasty-centered, managed by professionals, and, as a rule, do discourage popular responsibility. With the establishment of divine or semi-divine monarchies (a switch that causes much concern in Judges 9 and 1 Samuel 7-12), state cults become restricted to officially-appointed royal priesthoods. Since the hymnic material of the Davidic court (if anything from that source has survived at all) was used and remodelled by the exilic/post-exilic community (cf. Psalms 18; 20; 21; 45; 72; 132; 144) also in terms of messianic expectations (cf. Pss 2; 110), we cannot be sure how much authentic material of the pre-exilic state-cult has been preserved. In any case, the "highest" level of Old-Israelite social organization falls into line with bureaucratic and autocratic forms of government, which reduced the anonymous mass of citizens to a subservient state, while permitting freely, as it were, all kinds of family, local and regional cults on their respective social levels and with their specific theological interests. In addition, Ancient Near Eastern monarchies always purported to truly serve — in the name of highest deities — the needs of the weakest elements of society (cf. Psalm 72 and Hammurapi's prologue to his law-edicts).
- (4) After Israel's final defeat of 587 BC and the loss of monarchic structures, a complete reorganization of the people of Yahweh was inevitable. National ambitions could only survive underground. Local communities, apparently, soon rallied around old family- and tribal-traditions. In retrospect, monarchy, temple, and prophecy all became unifying factors for a new Israel, which identified herself with *tora*, sabbath, circumcision, temple, and the holy land as the people elected by Yahweh, creator of heaven and earth and supreme king over all nations.

This new, unheard of community of faith,⁶ without state government, was the decisive social group shaping the sacred traditions and handing them down to the Jewish, Christian, and even Muslim communities. Exclusive adoration of Yahweh — much later erroneously designated as "monotheism"— is the hallmark of this religious body of local congregations. In many ways the Book of Psalms carries the stamp of this latest period in Old Testament history.⁷ As far as contemporary songs and prayers are concerned, we should consider the so-called "wisdom" poems as products of that early Jewish community. The main spiritual need of the congregation was for divine guidance in a pluriform religious environment and under foreign domination. *Tora-psalms* such as 1, 19, and 119 occupy important positions in the Psalter. Reflections about life, death and the ups and downs of faith (cf. Psalms 9/10; 23; 37; 39; 49; 73; 90; 139) in the midst of internal strife about true righteousness and fidelity are typical for the latest layer in Old Testament psalmody. Theological wrestling with historical developments leading to a loss of national and religious independence (cf. Psalms 44; 89; 106; 137) are sure signs of the communities' state of mind in those crucial 6th/5th centuries BCE. Of course, the community of faith was not a homogeneous social block. Different liturgical needs of varying groups persisted, such as attendance to the sick, ostracism of pilgrims on their way to distant Jerusalem, members of congregation stricken by poverty, or priestly groups particularly attached to a Zionist theology. These groups maintained specific songs and liturgies, as still extant in the Psalter.

In summary, the different genres of psalms reflect specific social and cultic groupings, consisting always of real flesh and blood people, in Israel's long history of faith. The trajectory of psalmodic expressions runs from small-group, domestic services to regional as-

⁶ Possibly, the followers of Zoroaster in ancient Persia, had earlier formed communities of faith transcending family ties. See Mary Boyce, *History of Zoroastrianism* (2 vols., Leiden: Brill 1980, 1982).

⁷ While working on a form-critical commentary (*Psalms* [2 vols., FOTL 14 and 15; Grand Rapids: Eerdmans, 1988 and 2001]), I became more and more convinced that much reworking of older Psalms is evident in the canonical text: e.g. in meditative, homiletical, and late hymnic genres.

semblies and royal state rituals back to parochial community worship related to our Christian Sunday-morning gatherings. Moreover, to remind us of our presuppositions, these modes of religious expression were and are tied to determined social bodies which do not simply form a historical chain or sequence, but may exist contemporaneously, side by side, at any given time. Many of the theological problems and blessings connected with the Book of Psalms have their origin in this fundamental, at least four-part social setup experienced by the early Jewish fathers and mothers: In sociological terms we are dealing with psalm theology coming out of (a) family and clan milieu; (b) regional neighborhoods; (c) royal state cults; and (d) the newly-founded religious community of faith, representing a quite new kind of communal organization somewhere between FAMILY- and state-structures and conceptions.⁸

The exilic-postexilic community of faith thus left us with its powerful heritage of spiritual and theological patterns of contemporary social mouldings, together with its own complexities and confusions. We should now enquire after the specific religious experiences and conceptualizations of the Divine, that is, for the contextual theologies on each level of social organization. For practical purposes I am drawing together stages (a) and (b), since they are close to each other in featuring organic face-to-face relationships between members.

PERSONAL GOD, FAMILY, AND NEIGHBORHOOD RELIGION

For millennia, before taking the step towards sedentary life and organized communities of a larger scope, humankind existed in isolated bands structured according to kinship lines. Even the Israelites, latecomers in the Near Eastern theatre, visualized a prehistoric stage occupied by patriarchal and sometimes perhaps matriarchal families with their specific customs and beliefs. Modern research from Albrecht Alt to Karel van der Toorn and Leo G. Perdue, etc., acknowledges this particular religious setting which does bring forth a distinct mode of theological conceptualization. It is interesting to note that researchers in modern small-group sociology tend to confirm the existence of a specific kind of religious faith within primary social clusters. This means that the original structuring of faith has not been lost over the ages. And the Psalms, having one of their an-

⁸ Cf. Erhard S. Gerstenberger, "Conflicting Theologies in the Old Testament," *Horizons in Biblical Theology* 22 (2000) 120-34.

cient roots in family environment, can give us a vivid impression of how family-religion has come about and is still in operation.

The principal deity of the family, primarily aligned to the male or female (in my opinion, more to the latter! House-cults of old were probably administered by chief women)⁹ leader of the small unit, was more or less considered a member of the group, even if a prominent or supreme one. Affinities with ancestor worship probably existed.¹⁰ The "God of my father" (although not attested, we should expect also "of my mother"!) becomes the deity of every member of the group, a helper and saviour in daily troubles from birth to grave. God — committed to a particular group — was (and still is!) a defender of his or her client's interest (cf. Jacob's conditional vow to serve the deity he finds at Bethel, Gen 28:20-21). From this very intimate relationship between God and small group arise dimension and atmosphere of family faith down to our own days:

It was you who took me from the womb;
 you kept me safe on my mother's breast.
 On you I was cast from my birth,
 and since my mother bore me you have been my God.
 (Ps 22:9-10 *NRSV* [MT v. 10-11])

O God, from my youth you have taught me,
 and I still proclaim your wondrous deeds.
 So even to old age and gray hairs,
 O God, do not forsake me,
 until I proclaim your might
 to all the generations to come. (Ps 71:17-18a, *NRSV*)

Personal faith is embedded in family-relationships, the most horrible experience being abandonment by close kinsfolk and becoming the

⁹ Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch* (Minneapolis: Fortress, 1996) 55-66.

¹⁰ Cf. Josef Tropper, *Nekromantie* (AOAT 223; Kevelaer: Butzon & Becker; Neukirchen: Neukirchener, 1989); Oswald Loretz, "Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en'," *UF24* (1993) 133-78; idem, "Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel." in B. Janowski, K. Koch & G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nord-syrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990* (OBO 129; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) 285-315.

object of naked aggression on their part (cf. Pss 27:10; 41:5-9 [MT vv. 6-10]; 88:8, 18 [MT 9:19]).¹¹

God is experienced totally in personal categories, not as an abstract power. The I-Thou relationship, so influential and precious in our whole religious heritage, has grown out of ancient family faith. Some of the highest values of Jewish-Christian theology — childlike trust in God, personalized hope for divine solidarity and help, courage to argue with the divine protector, expectation that he or she may heal aberrations, broken relationships, illnesses, social disruptions — all these familiar features of personal faith do have their beginnings with family religion. Faith is grounded in belongingness, and belongingness generates the deepest kind of trust. Therefore, formulas of "kinship" and expressions of confidence abound in individual psalms of complaint or thanksgiving.¹² "You are [he is] my God (helper, shield, shepherd, castle; rock, refuge, etc.)" is a very concise statement of this basic relationship of trust (for example, Ps 22:10[MT v. 11]; 31:14[MT v. 15]; 63:1[MT v. 2]; 118:28; 140:6 [MT v. 7]; 7:10[MT v. 11]; 54:4[MT v. 6]; 71:3, etc.). Some psalms may be classified as "songs of confidence," because trust is their dominant mood (cf. Psalms 4; 11; 16; 23; 27; 56; 62; 131).

The vocabulary in the Psalter expressing confidence in and nearness to God is large, and the form-element, as already indicated, propels prayer to the personal, familiar God. Interestingly, these individual petitions and thanksgivings do not need the notions of exodus, covenant, torah, king, or Zion. They are more directly related to the deity, being independent of secondary institutions. God belongs to their social group. God is dwelling in the midst of the faithful. We may again refer to domestic cults in Israel, clearly attested in Gen 31:34; Exod 21:6; Judg 17:1-5; 1 Sam 19:13, 16. The "household idols" actually were personal, familial deities represented by figurines. Perhaps they were identical with those clay models found by the hundreds in Israelite homes of monarchic times, for the most

¹¹ For all psalm-expositions in this essay cf. also "Introduction to Cultic Poetry" and interpretations of individual texts by Erhard S. Gerstenberger, *Psalms* (FOTL 14 and 15).

¹² The motif or form-element expressing confidence in God is an essential item in individual complaints; see Erhard S. Gerstenberger, *Psalms* (FOTL 14 and 15), glossaries under "Affirmation of Confidence"; Patrick D. Miller, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer* (Minneapolis: Fortress, 1994) 127-30.

part of nude female deities.¹³ We need not, in my opinion, shun away from this testimony to "alien" Gods in Israel. On the contrary: If the above line of argumentation is at all sustainable, we find household religion an incredible enrichment of theological experience within the Bible.¹⁴ Encountering the divine on the lowest social level, experiencing inclusively the female side of the deity, is basic for faith and theological insight. We should be grateful for the width and depth of biblical tradition. The Yahweh-alone theology is to be understood inclusively, not exclusively: God offers contacts and revelations on all levels of human social organization, in each and every cultural sphere, for all kinds of people.

The point just made is underlined by another piece of evidence. A host of personal names in the Hebrew Scriptures testifies most clearly to the prevalence of well-defined family-outlooks on life, kinship, blessing, salvation from evils, etc.,¹⁵ to the exclusion of national religious concerns. In personal names,

individual relationships to God are put on the same foundation as in individual complaints and salvation oracles: they do imply an archaic, creational state of affairs.¹⁶

God assists the mother to give birth (cf. *Jiftah*, "[God] opened [the womb]"; *Elnatan*, "God gave [a child]"; *Amminadab*, "my uncle [= God] promotes [birth?]," sustains and saves the child,¹⁷ and indeed is

¹³ Cf. Urs Winter, *Frau und Göttin* (OBO 53, Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983); Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder* (OBO 74; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

¹⁴ Like many other exegetes Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden: Brill, 1996) 181-82, 218-25, 373-79, judges that state religion eventually supersedes family faith. In my opinion, family experiences of God never have ceded to any superior influences, but maintained their autonomy into our own times.

¹⁵ Cf. Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart: Calwer, 1978) 49-77. Albertz points out that: (a) personal names in the Old Testament are all but lacking references to "national" creeds in Yahweh's salvific deeds; and (b) these names rather refer to familial experiences of divine benevolence, sustenance and help in regard to birth, illness, threats, dangers, upkeep, blessing, etc.

¹⁶ Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 59.

¹⁷ Albertz lists 58 names attributing to the personal deity all sorts of care, protection, help, salvation, vindication etc. (*Persönliche Frömmigkeit*, 61-65).

his or her "Father" (*Abihu*, "my father is he").

A trustful relationship of individuals to their gods antedates their existence; it is anchored in being created by the deity. Trust is not initiated by a human decision Personal ties to God are in a way unalienable, just like the relationship between parents and children normally is not liable ever to be cancelled.¹⁸

We may conclude, therefore, that familial faith has been thoroughly routed, as far as the psalmic literature of Israel and her neighbours is concerned, in the ambit of small-group structures and outlooks. The psalmists, at this level, are taking over the role the deity's children: "I have calmed and quieted my soul, like a child quieted at its mother's breast" (Ps 131:2).

From this infant's perspective there is a thread to expressions of confidence even in the majestic deity portrayed in many psalms: "hide me under the shadows of thy wings" (Ps 17:8; cf. similar expressions in Pss 36:8; 57:2; 63:8; 91:4), if "wings"¹⁹ really is referring to the guardians of the ark and not — as in the famous Jesus saying — the protection of a roosting hen (Mt 23,37). Language of confidence has also been drawn from the imagery of war and protection, that is, from the realm of larger social structures (God is "my king," "my shield," "my castle," etc.). For millennia families lived within widespread organizations and experienced the pressures and opportunities of such more ample and anonymous contexts. They were certainly familiarized with the language and metaphors of a wider society. But apparently the real roots of personal trust are age-old experiences: to be sheltered within the intimate kinship group and the neighborhood in village and small townships, which partially function on kinship ties. In distinction to mere family bounds, ancient neighborhoods as a rule operated according to common interests in agricultural and seasonal tasks, defence against hostile outsiders, and internal peace-keeping. Anthropological insights help us to differentiate between family and village life. The latter have to build on custom and law that already exists, while families live on the solidarity of "natural" kinsfolk. In consequence, faith and theology in a village community, although partly prolonging family-attitudes towards the larger group, reach out for a God who is less tied to micro-groups but rather deals with seasonal and political affairs. This

¹⁸ *Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 75.*

¹⁹ Cf. W. Dommershausen, *kanap, ThWAT 4.243-46.*

local deity was venerated in early Israel at open-air sanctuaries. The challenge originating from community religion clearly was for all participants to overcome self-centered family interests.²⁰

From this perspective it seems fully clear, then, that the material and spiritual interests articulated in expressions of confidence and belongingness are those of the familial group. This means that faith and theology revolve around basic needs of life, health, survival of the individual, and his or her immediate surroundings. Accordingly, God is provider of food, housing, and group-harmony (Psalm 133), midwife of the newly born (Ps 22:10), protector against fire and water, disease and bad luck (Ps 91:2-6), healer of all illnesses (Psalm 38), and protector against demonic onslaught (Psalm 91). Naturally, the personal and familial God takes sides in group conflicts in favour of his adherents. Thus, some of the frequent references to "enemies and evildoers" in the Book of Psalms certainly pertain to the inner circle of familial piety, especially in those prayers which show strictly personal, individual traits of suffering, persecution and defence (e.g. Psalms 22; 38; 55), as well as of revenge (Ps 109). On the other hand, the God of the rural community has to take care of weather and soil, herds and plantations, inter-familial relations and customs, evil-minded neighbors, and seasonal feasts (cf. Psalms 8, 12, 65, 118, etc.).

One of the most spectacular features of familial theology has always been noted with a certain surprise by those modern Christian theologians who believe the Almighty must be a sovereign of sorts, ruling all the world and therefore not suffering any obstacles to his or her rule. Family religion of old, however, did not visualize God in terms of national or world dominion, nor does a modern family faith do so. That means that familial deities — belonging to the small group and facing competition from other small-group divinities — were accessible for argument and rebuke. Individual complaints in the Bible and in the Ancient Near East (much like in tribal societies around the world) have been vehicles of serious censure and violent complaints against God, which is only possible on the basis of that intimate familial relationship. Wherever we meet similar characteristics in communal laments (cf. "city-laments," or "communal complaints" as in Lamentations and Psalms 44 and 89) we need to

²⁰ For more on village and small-town religion, see in Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, chap. 5.

identify the life-settings and consider the possibility that familial forms have been used in a congregational or national service. Originally, direct and aggressive language against God from his own followers most likely arose in the religious family tradition of the kinship-God.

My contention, all in all, is simply this: Kinship theology, both at home in familial groups and to some extent in village communities — realized primarily in house-cults (mostly under direction of women?) and familial pilgrimages to regional shrines as that of Elkanah, Hanna, and Peninna (1 Samuel 1) — is primeval and the primary theology of all mankind. The faith of the small kinship group forms the basis for all subsequent theological systems, and still is most essential for human existence. It persists into our own time as a distinct type of religious faith. After all, where else than in small groups face-to-face with co-religionists could we exercise our faiths and become human beings? The hallmarks of family religion are intimacy, inter-personal-relations, limitations to individual lives and necessities, and struggle for wholesome solidarity, both human and divine. Correspondingly, the features of God in kinship theologies should lack tyrannical, arbitrary, majestic traits, since his or her face is human:

Yahweh is merciful and gracious,
 slow to anger and abounding in steadfast love.²¹
 He will not always accuse,
 nor will he keep his anger forever.
 He does not deal with us according to our sins,
 nor repay us according to our iniquities.
 For as heavens are high above the earth
 so great is his steadfast love toward those who fear him;
 as far as the east is from the west,
 so far he removes our transgressions from us.
 As a father has compassion for his children,
 so Yahweh has compassion for those who fear him. (Ps 103:8-13)

Psalm 103 is in my opinion a "communal hymn" that shows typical concerns of a congregation in a tradition-minded and universalistic setting. Nevertheless, the individual member of the group is voicing his or her eulogies to Yahweh, probably in common worship. And

²¹ The concept of *hesed* ("steadfast love," better: "solidarity") is central to the family and kinship ethos. Cf. Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994) 64-67, 81-94.

the portrayal of the fatherly deity taking care of all believers has certainly been derived from family experiences and traditions.

FAITH IN SOCIETY AT LARGE

All other kinds of social organizations apart from family and kinship-groups emerged fairly late in cultural or civil development.²² We may distinguish several of such "secondary" or "tertiary" societal arrangements in antiquity and modernity: the tribe, state, ethnic entity, political and trade associations, professional societies, religious and gender alliances, etc. In the present context, however, we are interested only in one common feature: larger associations very soon tend to become anonymous entities in which the individual does function differently from his or her own family environment. In other words, larger and anonymous groupings develop their own set of rules, no longer based on kinship values (no matter how insistently the participants clamour for "brotherhood" and "sisterhood"), but now governed by more "objective," impersonal norms and perspectives. In fact, emergent "law," with its offshoots in village customs, is one prominent indicator of a society's growing anonymity. "Bureaucracy" and "loss of solidarity" are others. As far as "law" is concerned, strict impartiality must prevail in the name of justice, while family solidarity, in contrast, is built on individual and group needs. (To "consider the person" is against the law! Compare Exod 23:3; Deut 1:17; 16:19, but this is necessary within the family ethos).

The Psalter also reflects the secondary level of socialization, consisting, as it were, not only of prayers of the small-group type. A good number of texts have their origin in ceremonies or rituals oriented towards military and political organizations of Israel and/or Judah. In modern research these are often named "collective" or "national" psalms, serving distinct opportunities in the life of the nation. Conspicuous are situations of complaint (cf. Psalms 44; 89), thanksgiving (cf. Psalm 124), victory (cf. Psalm 68), hymnic praise (cf. Psalms 105; 136; 148), public education (cf. Psalm 78), and national mourning and penitence (cf. Psalm 106; Nehemiah 9). All these texts were no doubt adapted, used, and reused among the exilic and postexilic communities, thus serving the ends of a group of worshippers that was markedly different from either family or state or-

²² Cf. Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório* (5th ed., Petrópolis, Brazil: Editora Vozes, 1979).

ganization.²³ But sociologically speaking, these texts also preserve sufficient traces of that anonymous larger body of people that outgrew the limits of kinship structures.

Would anyone doubt that in larger associations, with their different ways of life, a different type of faith and theology needs to emerge? In other words, the concepts of God (by necessity?) have to be different, when they emerge from so disparate a social setting as anonymous organizations. The main characteristics of theological models are:

- God assumes hierarchical leadership, which is mirrored in monarchic structures.
- The city, state, or ethnic group, with its peculiar organization and interests, also becomes the matrix of theological thinking.
- The state economy and contemporary ideas about property, commerce, and political associations play a significant role.

One prominent realm — attributed by some scholars along the lines of J. Wellhausen as the decisive influence on Old Testament theological thought— is the "military camp," where war-rituals were celebrated and where Yahweh was envisioned as the Lord of battle. The image of God was one of a terrifying hero, wielding superhuman powers in favour of his followers and against their enemies:

Then the earth reeled and rocked;
 the foundation of the mountains trembled
 and quaked, because he was angry.
 Smoke went up from his nostrils,
 and devouring fire from his mouth;
 glowing coals flamed forth from him.
 He bowed the heavens, and came down;
 thick darkness was under his feet.
 He rode on the cherub, and flew;
 he came swiftly upon the wings of the wind.
 He made darkness his covering around him,
 his canopy thick clouds dark with water.
 Out of the brightness before him
 there broke through his clouds,
 hailstones and coals of fire.

²³ See the following section, THE ONLY GOD OF THE EXCLUSIVE CONGREGATION.

Yahweh also thundered in the heavens,
 and the Most High uttered his voice.
 And he sent out his arrows, and scattered them;
 he flashed forth lightnings, and routed them.
 Then the channels of the sea were seen,
 and the foundations of the world were laid bare
 at your rebuke, O Yahweh,
 at the blast of the breath of your nostrils.
 (NRSV Ps 18:7-15; MT vv. 8-16)

The "theophany report" occurs frequently in the Hebrew Scriptures (cf. Pss 68:7-10[MT vv. 8-11]; 77:16-19[MT vv. 17-20]; 97:2-5; Hab 3:3-15, etc.).²⁴ The inherent concept of God here has nothing to do with mercy and care, or the individual's well-being and daily concerns. It is instead oriented towards the crises of a threatened larger entity, a political body of sorts, which has to fight back in order to survive. Unconditional confrontation — war until the enemy's annihilation — is the order of the day. God is consequently pictured as warrior,²⁵ with his anger (more literally, his "nostrils") raging, and nature reeling with anxiety. God's armament is superior, and nobody can resist his fierce onslaught.²⁶ Thus he intervenes in favour of Israel, saving his clients from extreme dangers. Should this frightening picture of Yahweh really be fundamental to Israel's faith? We must at least admit that a deity like the warrior-god did play an important role in certain contexts of biblical times.

There are other models of God that belong to different situations in the life of Yahweh's people. Suffice it to point out a few of the resulting portrayals of the deity.

- Any larger association of people wants its own God to be first in power and authority. Psalm 29 challenges other deities by using elements of Canaanite myth to acknowledge the supremacy to Israel's God: "Ascribe to Yahweh, O heavenly beings, ascribe to Yahweh glory and strength ..." (v. 1).
- Psalm 104, apparently following Egyptian hymnic tradition,

²⁴ Cf. Jörg Jeremias, *Theophanie* (WMANT 10, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977).

²⁵ Cf. Patrick D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973).

²⁶ The Pentateuch and the Prophets quite frequently touch on Yahweh's battles for his people, cf., for example, Exodus 14-15; 17:8-16; Deuteronomy 20; Judges 4-5. A terrible description of the blood-splashed warrior-god appears in Isa 63:1-6.

lauds the heavenly constructor of the world in a theological effort to show his creative capacities: "O Yahweh, my God, you are very great, you are clothed with honour and majesty ...!" (v. 1; cf. the mythical narration of the chaos battle in vv. 2-9).

- The sustenance of the world-order in which Israel has been living is guaranteed by the divine judge over all law-enforcing powers that exist: "God has taken his place in the divine council; in the midst of the gods he holds judgement ..." (Ps 82:1).
- The supreme authority of Yahweh over nature, kingdoms and powers is majestically expressed in Psalms 95-99, which belong to the Yahweh-Kingship type. These Psalms also demonstrate the adamant will of the people "called by his name" to be recognized, probably in marked contrast to their actual state of destitution, as a valid part of humankind and possibly as the leading one.

On the side of human macro-organizations the most important issues are these: (1) How can we establish and maintain a solid identity over against other political, ethnic, and religious entities? (2) In what ways may internal administration of justice be guaranteed?

Leaving aside for the time being traces of tribal religion centering on the war-god Yahweh, we now briefly turn to Israel's statehood. The Book of Psalms, although composed pretty much in exilic and postexilic times, retains some valuable information on the theological workings of monarchy (e.g. in Psalms 45; 89; 110) and on ancient Zionism (cf. Psalms 46; 48; 76; 132). These memories — be they authentic or modified by exilic and eschatological concerns — demonstrate to what degree hierarchic theological thinking superseded older kinship and tribal outlooks and values. The will and help of God is now channeled by way of dynasty and national symbols of invincibility. Yahweh — who had come into the early tradition as a fierce warrior-god fighting for his tribal clients — becomes, in a way, a state official who is cultically manipulated by the royal government in Samaria or Jerusalem (cf., for example, 2 Kings 22). As such, he is the Lord of internal order and potentially of dominion over less powerful neighbours. Needless to say, kinship religion and local cults that cannot be identified with official state ideology persisted side by side with royal Yahwism, perhaps borrowing here and there concepts and names from the "superior" cult.

Theologically speaking, the Psalms represent a full measure of state-supporting theology around Davidic kingship and Zion-mythology, but do not provide many hints of the prophetic critique so well known from the second part of the canon. Psalms 18; 20; 21; 72 and 144, for example, paint the picture of a victorious monarch, while only a few (later?) exhortations alert to the dangers of human pride, stubbornness and abuse of power (cf. Psalms 78; 95:7-11; 106; 144:3-4; 147:10). The individual supplicant is subsumed under society at large, for society's very well-being is at stake. The state God does not live in solidarity with small groups; his or her face is not the parent-type image, but he or she governs or runs — with equity and justice — a large company of human beings. In spite of all criticism within the Bible itself (e.g. by prophets) we have to admit that theology in the context of larger and anonymous societies is legitimate and necessary to a certain degree. General principles must take a certain precedence over individual needs. Royal Judaeen theology, with its hierarchical state-order, is an attempt to do justice to that particular social context. But to build all theological reflection on a macro-organism such as this, together with its governing deity, would be disastrous. Sadly enough, it was not long before Christian theologies indulged in such error.

THE ONLY GOD OF THE EXCLUSIVE CONGREGATION

We have already pointed out²⁷ the changes that came about during the 6th and 5th centuries within the exilic Judaeen communities. A new type of organization, sociologically speaking to be located between kinship group and macro-society, emerged among the deportees in Babylonia and afterwards with the returnees to Judaea. A decapitated nation turned into a community of faith, existing, as it were, as a separate entity within the pluralistic empires of Babylonian and Persian provenance.²⁸

From a sociological perspective, the newly emerging Jewish faith, which was dissected into several creative centers, lacked political unity, hierarchical (monarchic) order. It had, therefore, to build a new identity by utilizing traditions of family, tribal past, priestly extract, etc. In contrast to many displaced peoples and emigrants of

²⁷ See LIFE-SETTINGS above.

²⁸ For a more detailed analysis and synthesis, cf. Erhard S. Gerstenberger, *Theologien*, 166-216 (chap. 8).

various epochs, the emerging Jewish community succeeded in organizing itself in congregations that rallied around religious symbols such as Torah, Sabbath, and circumcision. The only and exclusive deity became Yahweh, who had proven sufficiently independent of state authorities to remain the God of the religious community. The new structures of life and faith of the Judaeen groups in Palestine, Babylonia, Egypt, and possibly other countries were characterized by several focal points:

- Identification via confessing Yahweh as the exclusive personal and communal God.
- Experience of pluralistic and globalizing societies.
- Submission under foreign rule with concomitant economic exploitation.
- Internal strife in order to assert exclusivist positions.
- Most important, communal life was at one and the same time oriented towards the believing individual and his autonomous decision to adhere to Yahweh alone, and towards the needs and wellbeing of the local communities — in more modern terms, towards the parochial entity, and towards the world-wide Jewish community as symbolized in Temple and Torah.

These focal points of spiritual life became the generative matrixes of theological thinking.

The Psalter, more than most other Hebrew writings, is a treasury of early Jewish theologies. Since the Psalms focus on the exemplaric needs of congregations and their theological solutions, but always with the members as persons in view, several features may be highlighted:

- The importance of individual prayers within the context of congregational worship (cf. the great number of individual psalms in the Psalter).
- The astonishingly strong motivation to draw conclusions from prior salvation history (cf. the so-called history-psalms such as 78; 105; 106; 136).
- The endeavour to concentrate on the Mosaic Torah as the backbone of Jewish identity.
- Numerous examples of psalmic homilies or teachings.²⁹

²⁹ For the latter item, cf. Erhard S. Gerstenberger, "Höre, mein Volk, lass mich reden!" (Ps 50,7), *BK* 56 (2001) 21-25.

The image of Yahweh that emerges is of a supreme God, creator and maintainer of the world order, yet also an exclusive, zealous Overlord of his religious community, and the consoler, teacher and provider of each individual adherent.

Yahweh is teacher, wise man, counselor. He himself gives vital instruction to the younger generation, through his precepts (which are probably written: each block of eight acrostic verses features up to ten synonyms for *torah*). Psalm 119 addresses throughout this Instructor-God of the Torah-community:

Blessed are you, O Yahweh;
 teach me your statutes.
 With my lips I declare
 all the ordinances of your mouth, (vv. 12-13)
 I rise before dawn and cry for help;
 I put my hope in your words.
 My eyes are awake before each watch of the night,
 that I may meditate on your promise (vv. 147-48)
 Yet you are near, O Yahweh,
 and all your commandments are true.
 Long ago I learned from your decrees,
 that you have established them forever. (vv. 151-52)

The vocabulary of "teaching," "making understand," and "open the eyes" is prominent in the entire, extensive text. Torah implies salvation, grace and shalom ("all-round wellbeing, bliss," cf. Psalm 1), and Torah is synchronized with the cosmic order:

The heavens are telling the glory of God;
 and the firmament proclaims his handiwork ...
 In the heavens he has set a tent for the sun,
 which comes out like a bridegroom from his wedding canopy ...
 The law [*torah*] of Yahweh is perfect,
 reviving the soul;
 Yahweh's decrees are sure,
 making wise the simple... (Ps 19:1,4c, 5a, 7)

In consonance with the universalistic world views of Babylonian and Persian cultures, and in sheer defence against spiritual subjugation by the ruling powers Judaeans claimed the absolute sovereignty of Yahweh over all the earth (Ps 24:1), without forgetting the response of individual persons (Ps 24:2-4). Thus in their temple rituals they elevated their God to the top position:

Lift up your heads, O gates!
 and be lifted up, O ancient doors!
 that the King of glory may come in.

Who is the King of glory?
Yahweh, strong and mighty,
Yahweh, mighty in battle.
Lift up your heads, O gates!
And be lifted up, O ancient doors!
that the King of glory may come in.
Who is this King of glory?
Yahweh of hosts,
he is the King of glory. (Ps 24:7-10)

The ancient war traditions of the Yahweh tribes come to the fore in order to give expression to the new, universal theology. Yahweh-Kingship hymns and eschatological songs in the Psalter sometimes underscore more aggressively the quest for Yahweh's world dominion (cf. Psalms 47; 93; 95-99; and Psalms 2; 110, etc.). Reminiscences of past statehood-structures linger in the minds of postexilic Judaeans; they are worked over and partially condensed in feverish expectations of a new reign of David or of the final kingdom of God.

To my mind, this plurality of divine functions in the emerging Jewish community points to a segmentation of theology in different discourses, subject to social groupings within the whole entity of the faithful all over the world — a situation that is also familiar in our churches today. We may consider this a kind of fragmentation of reality, and consequently a breaking up of the Divine. Which do we really prefer: the illusion of wholeness and uniformity, or the stark reality of disquieting, piecemeal theological insight and practice of faith? Ancient communities called upon the personal God with respect to individual and familial necessities. The God of state-order and general ethos played a role in legal administration and in the preaching of equity among the congregation. Yahweh, the God of heaven and earth, was finally the supreme guarantee in all questions of one's larger identity and all instances of conflict with the universalizing ideologies of the time. Naturally, the borderlines between different groups and discourses also allowed for a good amount of fluctuation in terms of language, metaphors, and contents.

From this perspective, the Book of Psalms neither diachronically nor synchronically represents a uniform theology. To the contrary, it exhibits multilayered conceptions of God. We may also suggest possible differences between laypersons' models of God and learned reflections, between wealthy congregants and poor ones, perhaps even between male and female adherents, to the all-embracing Yahweh-faith.³⁰

CONCLUSIONS FOR OUR WORLD

Recognizing layers of theological thinking and conceptualizations within the Psalter does not mean abandoning the basic idea of one world and one all-inclusive God. But it does presuppose the hiddenness of this concept. In our limited theological discourse we are dealing only with contextual models of God; affirmations about an ultimate and exclusivistic Oneness are left to God him/her/itself, but with hope for and belief in a firm foundation of this world and a final convergence of all the centrifugal forces of life.

On the other hand, our own lives according to day-to-day experience are partitioned and dissociated into several levels of existence. The witness of the Psalter, it seems to me, is thus of utmost importance to us. Its depth and theological diversity stimulates an ecumenical chorus of singers and supplicants, mediators and confessors.³¹ Just as the early Jewish community in its prayers and songs treasured texts for various groups and occasions — admitting distinctly different models of God side by side (Pentateuch, prophetic canon and wisdom literature still contribute more to these variations) — we also are allowed (better: commissioned) to preach differently in various social contexts. My own experience as a pastor tells me this: The Christian message becomes flesh in particular ways with small groups (for example, in personal counselling and family celebrations), with communal worship and interfaith dialogue, or with national and international discourse on the burning issues of humankind. God today is at one and the same time — and these models are not reconcilable, nor to be smoothed over theologically — the personal partner, the guarantor of justice and equity, and the hidden

³⁰ Cf. Erhard S. Gerstenberger, "Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult," in Walter Dietrich and Martin A. Klopfenstein (eds.), *Ein Gott allein?* (Fribourg: University Press 1994) 349-63.

³¹ Cf., for example, Erhard S. Gerstenberger, "Singing a New Song: On Old Testament and Latin American Psalmody," *Word & World* 5 (1985) 155-67.

principle and critical yardstick of evolution, science and the world economy.

The quest for unity remains alive in our thinking, because we can hardly exist without a vision of coherence and belongingness. After all, we feel like one determined person with respect to define groups and entities. Our identity seeks to be one and the same in different walks of life. If this is correct, we should remind ourselves that this desired unity does not reside in our own existence. It is not given into our hands, but we are pilgrims on the way toward such a peaceful state of affairs (cf. Psalm 39). We must not claim that unity in order to coerce others to receive it from our hands and be subdued to our whims. The unity of God, the world and human-kind — unity of our own individual existence — is a goal, a gift, and a future glory:

O Yahweh, you have searched me and known me.
 You know when I sit down and when I rise up;
 you discern my thoughts from far away.
 You search out my path and my lying down,
 and are acquainted with all my ways.
 Even before a word is on my tongue,
 O Yahweh, you know it completely.
 You hem me in, behind and before,
 and lay your hand upon me.
 Such knowledge is too wonderful for me;
 it is so high that I cannot attain it. (Ps 139:1-4)

SELECT BIBLIOGRAPHY

- Albertz, R. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart: Calwer, 1978).
- Blenkinsopp, J. *Sage, Priest, Prophet* (Louisville: Westminster John Knox, 1995).
- Brueggemann, W. *The Psalms and the Life of Faith* (Minneapolis: Fortress, 1995).
- . *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997).
- Buss, M. J. *Biblical Form-Criticism* (JSOTSup 274; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).
- Gerstenberger, E. S. *Der bittende Mensch* (WMANT 51; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980).
- , *Psalms* (2 vols., FOTL 14 and 15; Grand Rapids: Eerdmans, 1988 and 2001).

- Gunkel, H. and J. Begrich. *An Introduction to the Psalms* (Macon, GA: Mercer University Press, 1998).
- Hossfeld, F.-L. & E. Zenger. *Psalmen 51-100* (2nd ed., HThKAT; Freiburg: Herder, 2001).
- Miller, P. D. *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer* (Minneapolis: Fortress, 1994).
- Mowinckel, S. *The Psalms in Israel's Worship* (2 vols., Nashville: Abingdon, 1962).
- Perdue, L. G. (ed.). *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997).
- Reventlow, H. G. *Gebet im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1986).
- Seybold, K. and E. Zenger (eds.). *Neue Wege der Psalmenexegese* (2nd ed., HBS 1; Freiburg: Herder, 1995).
- Toorn, K. van der. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel* (Leiden: Brill, 1996).

Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte - Frauen in altisraelitischen Ritualen

In: Krankheit und Heilung. Gender - Religion – Medizin.
Hg. von Bernhard Heininger u.a. Münster: LIT 2006, 25-
44.

ERHARD S. GERSTENBERGER

Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte

Frauen in altisraelitischen Ritualen

I. Einleitung

Das Grundthema dieses Symposions "Geschlechterdifferenz und Religion" kommt nicht von ungefähr: Eine neue, den Grundwerten unserer Gesellschaft entsprechende Definition der Geschlechterrollen ist seit langem fällig. Und wir alle sind durch Reden und Tun tagtäglich an diesem Prozess beteiligt. In den rapide verlaufenden Zerfallsprozessen der traditionellen Gesellschaften und den nötig werdenden „Umbauten“ aller Sozialstrukturen ist die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter zueinander und der öffentlichen Gewichtung besonders des weiblichen Geschlechts von elementarer Bedeutung. Die Unübersichtlichkeit unserer eigenen Situation lässt uns also nach den Gender-Konturen anderer Gesellschaften, darunter auch der altisraelitischen, fragen. Wir wollen im Gespräch mit den biblischen und anderen Modellen von menschlicher Gemeinschaft Wege in unsere Zukunft suchen. Wissenschaft impliziert also in ihrer kritischen Sichtung aller relevanten Optionen auch Gegenwartsinteressen.

Ehrlich, wie wir als historische Wissenschaftler gegen uns selbst sind, müssen wir allerdings von Anfang eingestehen, dass die uns zur Verfügung stehenden Quellen, jedenfalls im biblischen Bereich, gar nicht so reichlich fließen. Im hebräischen Teil der Bibel stehen uns etwa 1000 Druckseiten aus 1000 Jahren altisraelitischer Geschichte zur Verfügung, pro Jahr eine Seite also. Das ist eine minimale Basis, vor allem, wenn man bedenkt, dass etwa im mesopotamischen Raum aus 3 Jahrtausenden zigtausend mal mehr Dokumente und Schriften erhalten geblieben sind. Oder wenn man die Möglichkeit mancher Sozialwissenschaften daneben hält, lebende Gesellschaften direkt zu beobachten und beliebig viele Zeitzeugen beliebig lange zu interviewen. Dennoch: Die bunte Sammlung biblischer Texte mit ihrem Reichtum an literarischen Gattungen bietet einige Möglichkeiten, die Geschlechterrollen im Gewebe der sozialen Organisation zu erkennen oder zu rekonstruieren. Wenn wir dabei vor allem auch nach der Textsorte „Rituale“ Ausschau halten, liegt das in der Sache begründet: Festgeprägte, sinnstiftende Zeremonien verraten oft mehr als direkte, reflektierte Aussagen über das damals vorausgesetzte Wesen des Menschen. Rituale haben eine kulturelle, meist auch religiöse Tiefendimension, die Erzählungen und Gesetzen oft abgeht. Darum sollen sie hier bevorzugt neben anderen Zeugnissen zu Wort kommen.

Verhaltensforscherinnen, Anthropologinnen und Religionswissenschaftlerinnen (männliche Fachleute seien mitgemeint) haben bisher allen anderen Wissenschaften voran Ritualforschung betrieben, und zwar mit verschiedenen akzentuierten Vorstellungen dessen, was Riten sind und bewirken wollen. Die Ethologie¹ arbeitet mit einem sehr weiten Begriff: Ritualisiert ist jede Handlung bei Tier und Mensch, die festgelegte, nicht mehr reflektierte Abläufe zeitigt, sei es das morgendliche Zähneputzen beim Menschen oder die Balzaufführung von Auerhähnen. Rituale dienen der Erhaltung der Art. In der Sozialanthropologie² liegt der Nachdruck auf den meist festlich inszenierten und penibel gehüteten Zeremonien zur Sinnstiftung und Erhaltung bzw. Erneuerung der Lebensordnung. Man kann sie vor allem in Stammesgesellschaften beobachten, die im Rhythmus der Jahreszeiten und in der Abfolge der Lebensstationen (*rites de passage*: A. van Gennep) ihre spirituellen Kräfte pflegen. Aber, so haben anthropologisch wache Soziologen schon längst entdeckt, die modernen, technisch orientierten Gesellschaften schaffen sich fast ohne Ausnahme ihre eigenen, vielfach gestaffelten Rituale, bürokratische und militärische, zwischenmenschliche und medienträchtige. Bei der Religionswissenschaft³ kommen mythische und theologische Tiefendimensionen sowie der interreligiöse Vergleich verstärkt zum Zuge.⁴ Wir können für unsere Zwecke nur von allen Konzeptionen lernen und uns auf ein flexibles Verständnis von Riten und Ritualen einlassen: Das erstere ist der Vollzug von zeremoniellen Handlungen, den wir (anders als Feldforscher/Innen) nur aus der Beschreibung und als Rekonstruktionsversuch kennen. Das andere besteht aus überlieferten oder erschlossenen Anweisungen für den Ablauf eines Ritus, der in der Regel religiöse Konnotationen aufweist. Genderbestimmungen hatten in der zweipolig konstruierten antiken Welt selbstverständlich eine große Bedeutung.⁵ Eine Frage wird sein, ob diese binäre sexuelle Grundstruktur für die Moderne noch grundlegend ist.

Wir wollen den Blick auf Frauenrollen konzentrieren, aber doch die Frage im Gedächtnis behalten, wie im Altertum Genderkategorien und -konnotationen zur Weltgestaltung benutzt worden sind und ob eine Komplementarität der Geschlechter – Gegenstück zu ihrer Polarität – durchscheint. Zu diesem Zweck sichten wir die Belege in den hebräischen Schriften, und zwar einmal nach ausgewählten Lebensbereichen (Gerichtsverfahren; Krankheit; Gottesdienst), zum anderen nach den Lebensstationen. Danach geht es in einem vierten Hauptteil um die Auswertung der Befunde.

¹ Vgl. I. EIBL-EIBESFELD, Grundriß 107-121

² Vgl. V. TURNER, Process.

³ Vgl. S. OLYAN, Rites; J. Z. SMITH, Place.

⁴ Eine breit angelegte Übersicht und Diskussion über die neuere Ritualforschung bietet C. BELL, Theory; dieselbe, Ritual.

⁵ Vgl. E. BADINTER, Ich bin Du.

II. Lebenssituationen

1. Gerichtsverfahren

In Israel lag die Gerichtsbarkeit offenbar bei den Familienoberhäuptern, den Ältestenräten im Stadttor oder in der Gemeindeversammlung, und zu einem geringen, nicht genau abschätzbaren Teil bei Ombudsmännern und -frauen, Königen und Priestergremien. Die Zuständigkeiten wechselten natürlich mit der gesellschaftlichen Organisation und den politischen Verhältnissen. Obwohl es die bemerkenswerte, einmalige Figur der „Richterin“ und Prophetin Debora (Ri 4,4f; Gen 35,8) gibt, scheint das Rechtswesen über die Jahrhunderte hinweg fast ausschließlich in der Hand von Männern gelegen zu haben. Das entspräche der vorderorientalischen zivilen Aufgabenverteilung: Öffentliche Belange wurden von Männern wahrgenommen, häusliche von den Hauptfrauen in jeder Familie. Diese patriarchale Regelung dürfte kaum verwundern, wenn wir uns klarmachen, dass die erste deutsche Richterin erst nach dem ersten Weltkrieg ernannt worden ist. Die Rechtsgeschäfte führte weitgehend der Mann für seine Familie, das schloss selbstredend seine Frauen und Kinder ein. Die klassische biblische Darstellung einer Zivilgerichtsverhandlung, Rut 4,1-12, zeigt, wie das zehnköpfige Männergremium über die Frauen Naemi und Rut sowie etliche anonyme Ehefrauen mitverhandelt. Es geht um den Fortbestand der Familie des verstorbenen Elimelech. Die Entscheidungsbefugnis liegt bei den Männern seiner Sippe und dem rein männlichen Gerichtshof der Siedlung. Wie in diesem Fall, so ist die Israelitin auch in anderen Rechtssituationen überwiegend ein Objekt, über das Männer befinden, wiewohl manche Gesetzesbestimmungen sicherlich eine Verhandlung mit Verhören und Zeugenaussagen intendieren: Da ergreift eine Frau – um ihrem Mann, der in eine Schlägerei verwickelt ist, zu helfen – das Geschlecht des Angreifers: Ihre Hand soll abgehauen werden (Dtn 25,11f). Eine Verlobte wird fern von der Siedlung vergewaltigt: Nur der Vergewaltiger soll hingerichtet werden, sie geht frei aus (Dtn 22,25-27), von einer Entschädigung der Frau ist jedoch nicht die Rede. Die Vergewaltigung einer Nichtverlobten kann zur Zwangsehe mit dem Opfer führen, die sogar unauflöslich ist (Dtn 22,28f; vgl. Ex 22,15f) – für uns eine schaurige Vorstellung. In biblischer Zeit sah man es offenbar als vorrangig erstrebenswert an, dass eine Frau überhaupt eine familiäre Lebensgrundlage bekam.⁷ Eine Ehefrau, die dem Mann nicht mehr genehm war, konnte dieser ohne Angabe von Gründen entlassen. Er hatte ihr nur ein schriftliches Scheidungsdokument mitzugeben (Dtn 24,1-4). Möglicherweise – darüber ist an dieser Stelle nicht die Rede, man kann jedoch jüdische Quellen des 5. Jh.v.Chr. aus Ele-

⁶ Das hebräische Verb für „richten“ umfasst die Bedeutungen „herrschen“ und „schlichten“.

⁷ Die Erzählungen von Dina (Gen 34) und Tamar (2 Sam 13) illustrieren den Sachverhalt.

phantine heranziehen⁸ – musste der Mann in diesem Fall die Mitgift der Frau herausgeben.

In drei Texten werden Rituale angedeutet, die zur Lösung eines rechtlichen Problems führen sollen, bzw. die rechtliche Beurkundung eines Verfahrens darstellen. Zweimal geht es um den Verdacht auf Untreue der Ehefrau. Nur der Mann konnte Anklage erheben, weil ja für ihn anscheinend bis in die Spätzeit des Alten Testaments keine Treuepflicht gegenüber seiner Frau bzw. seinen Frauen bestand.⁹ Dtn 22,13-21 ergreifen die Eltern Partei für ihre Tochter. Deren Ehemann hatte, anscheinend eine Weile nach der Hochzeit, behauptet: „Dies Mädchen hab ich geheiratet, und als ich zu ihr ging, fand ich sie nicht als Jungfrau!“ (V. 14). Nun präsentieren die Eltern außerordentlich wortreich den Ältesten den heute noch im Vorderen Orient gültigen Beweis für die Unberührtheit der Tochter vor der Eheschließung: das Bettlaken der ersten Ehenacht mit den Blutspuren der Defloration (V. 15-17). Der Falschzeuge wird empfindlich bestraft: Stockschläge und Geldbuße treffen ihn hart, und er darf die rehabilitierte Frau nie mehr entlassen (V. 18f). Wird die Beschuldigte allerdings überführt (wie?), dann droht ihr die Steinigung, „weil sie eine Schandtat in Israel begangen und in ihres Vaters Hause Hurerei getrieben hat; so sollst du das Böse aus deiner Mitte entfernen.“¹⁰ (V. 21). Um das Bettlaken des ersten Beischlafs hat es sicher allerlei rituelle Handlungen gegeben, die aber nirgendwo aufgeschrieben worden sind. – Ein ausführlicheres Eifersuchtsritual ist in Num 5,11-31 erhalten. Der Ehemann bringt seine Frau zum Priester und vollzieht ein bestimmtes Opfer, „das Schuld ans Licht bringen soll“ (V. 15). Dann folgt ein Ordalritus:

„Der Priester soll sie heranzuführen und vor Jahwe stellen und heiliges Wasser nehmen in ein irdenes Gefäß und Staub vom Boden der Stiftshütte ins Wasser tun. Und er soll die Frau vor Jahwe stellen und ihr Haupthaar lösen und das Erinnerungsoffer, das ein Eifersuchtsopfer ist, auf ihre Hand legen. Und der Priester soll in seiner Hand das bittere, fluchbringende Wasser haben und soll die Frau beschwören und zu ihr sagen: Hat kein Mann bei dir gelegen und bist du deinem Mann nicht untreu geworden, dass du dich unrein gemacht hast, so soll dir dies bittere, fluchbringende Wasser nicht schaden. Wenn du aber deinem Mann untreu geworden bist, dass du unrein wurdest und hat jemand bei dir gelegen außer deinem Mann, – so soll der Priester mit einem Verwünschungsschwur die Frau beschwören und zu ihr sagen: Jahwe mache deinen Namen zum Fluch und zur Verwünschung unter deinem Volk, dadurch dass Jahwe deine Hüfte schwinden und deinen Bauch schwellen lässt! So gehe nun das fluchbringende Wasser in deinen Leib, dass dein Bauch schwellen und deine Hüfte schwinde! Und die Frau soll sagen: Amen! Amen! Dann soll der Priester diese Flüche auf einen Zettel schreiben und mit dem bitteren Wasser abwaschen und soll der Frau von dem bit-

⁸ In diesen Dokumenten hat die Frau eine bemerkenswert starke Stellung, vgl. B. PORTEN, *Jews*.

⁹ Erst mit Mal 2,13-16 scheint sich die allgemeine Sitte zu verändern: Dem Mann wird Treulosigkeit vorgeworfen.

¹⁰ Die Redewendung „das Böse aus deiner Mitte wegschaffen“ ist typisch für die dtr Sprache und Weltsicht: vgl. Dtn 13,6; 17,7.12.22; 19,19; 21,21; 22,21.24; 24,7; Ri 20,13.

teren, fluchbringenden Wasser zu trinken geben ...“ (es folgen weitere Handlungen des Priesters) (V. 16-24)

Der Text stammt aus der Spätzeit des Alten Testaments, frühestens aus dem 5. Jh.v.Chr. Erstaunlich, wie stark archaische, magische Praktiken darin bewahrt sind. Bei ungeklärter Rechtslage hat man sich im Altertum immer des Gottesurteils bedient, das hier genderspezifisch die Einnahme eines magischen Trankes von der Beschuldigten verlangt. Der Zauberspruch hat wohl eine unmittelbare Wirkung auf den Mutterleib, den Sitz der weiblichen Lebenskraft, zum Ziel (Gegenstück: Achans Auslösung, Jos 7, ein mechanisches, äußerliches Mittel). Das Ordalverfahren soll die Unschuld- oder Schuld der verdächtigten Person feststellen. Eine Bestimmung für den Fall der fälschlichen Anklage fehlt. Stattdessen der ominöse Schlusssatz: „Der Mann soll frei sein von Schuld; aber die Frau soll ihre Schuld tragen.“ (V. 31). Offensichtlich spricht sich maskulines Interesse aus. Die Ehefrau soll zum Zweck des Familienerhalts unter der Kontrolle des Familienoberhauptes bleiben.

Ein Passus im Pentateuch schließlich spricht davon, dass Frauen berechnete Ansprüche gegenüber Männern haben können. Stirbt ein Ehemann, dann soll ein naher Verwandter die kinderlose Witwe zur Frau nehmen und mit ihr Nachkommen zeugen, welche die Familie des Verstorbenen neu begründen (Schwager- oder Leviratsehe). Rut 4,5f zeigt, dass je und dann erhebliche Bedenken gegen diese Praxis bestanden. Der in die Pflicht Genommene fürchtete, sich an der Verantwortung für eine zweite Familie zu übernehmen und „sein eigenes Erbteil zu schädigen“ (V. 6). Folglich waren Verweigerungen dieser Ehepflicht offenbar an der Tagesordnung. Gesetzgeber mussten einschreiten:

„Gefällt es aber dem Mann nicht, seine Schwägerin zu nehmen, so soll sie, seine Schwägerin, hingehen ins Tor vor die Ältesten und sagen: Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder seinen Namen zu erhalten in Israel, und will mich nicht ehelichen. Dann sollen ihn die Ältesten der Stadt zu sich rufen und mit ihm reden. Wenn er aber darauf besteht und spricht: Es gefällt mir nicht, sie zu nehmen -, so soll seine Schwägerin zu ihm treten vor den Ältesten und ihm den Schuh vom Fuß ziehen und ihm ins Gesicht speien und soll antworten und sprechen: So soll man tun einem jeden Mann, der seines Bruders Haus nicht bauen will! Und sein Name soll in Israel heißen ‚des Barfüßers Haus‘.“ (Dtn 25,7-10)

Der Verweigerer verfällt der Schande, weitere Zwangsmittel, welche die Versorgung der Witwe zum Ziel hätten, werden nicht eingesetzt. Die Frau hat also Rechte, die sie aber gegen die Eigeninteressen des Mannes (und dessen Familie) nicht durchsetzen kann.

Fazit: Die wenigen Beispiele von genderspezifischer Rechtsprechung und damit verbundenen Riten zeigen zwei Dinge ganz deutlich: Das antike israelitische Koordinatensystem, in das Frau und Mann eingepasst sind, ist das der Familie, nicht unser heutiges Paradigma der individuellen Menschenrechte. Und: Das Weltbild ist magisch-religiös, nicht mechanisch-naturwissenschaftlich. Darum muss uns aus unserer Sicht vieles abstrus und willkür-

lich erscheinen. Es gilt aber, die Genderrollen innerhalb des damaligen Systems zu begreifen. Erst danach können wir unseren Verdacht äußern, dass Frauen im öffentlichen Bereich des Rechts auch unter der Voraussetzung bipolarer Komplementarität der Beziehungen gegenüber den Männern stark benachteiligt waren. – Wir untersuchen aber zunächst die beiden anderen genannten Lebensbereiche.

2. Krankheit

Krankheiten haben die Menschen von Anfang an geplagt, und reflektierte Heilungsverfahren vieler Art sind von Urbeginn an charakteristisch für das Menschsein (das soll nicht ausschließen, dass es Anfänge von Therapie auch bei Pflanzen und Tieren gibt). In den hebräischen Schriften ist nicht übermäßig viel von streng rationaler Krankenbehandlung die Rede, man könnte auf das Feigenpflaster hinweisen, das Jesaja dem Hiskia anlegt (Jes 38,21), oder die erfolglosen Bemühungen der Mutter um ihren kopfkranken Sohn (2 Kön 4,18-20). Meistens sind Krankenbehandlungen mit religiösen Riten verbunden. Das ist auch durch die zahlreichen Psalmen belegt, die offenbar bei und nach schwerer Erkrankung gebetet wurden (vgl. Ps 6; 22; 38; 41 usw.). Heilungsrituale, die das Krankengebet einschließen, sind ausdrücklich in Ps 107,17-22 und Hi 33,19-30 erwähnt.¹¹ Leider führen in den allermeisten Heilungsberichten nur Männer wie Elia, Elisa, Jesaja, Mose, d.h. regelrechte Gottesmänner, Regie. Professionelle Ärzte kommen so gut wie nicht vor (vgl. Ex 15,26; 2 Chr 16,12¹²). Wir können als sicher annehmen, dass Frauen in der Hausmedizin, gerade auch bei der Behandlung von Kindern, fachkundig waren. Am Königshof sollen Mädchen als „Salbenmischerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen“ gewirkt haben (1 Sam 8,13). Die erste Bezeichnung schließt vielleicht die Gesundheitspflege mit ein. Und die gleich zu besprechenden „kultischen“ Aktivitäten von Frauen haben auf jeden Fall auch potentiell mit Krankenbehandlungen zu tun (vgl. Dtn 18,10f, wo nur männliche Schamanen genannt werden mit Ex 22,17, Ez 13,17-19: hier erscheinen lediglich Frauen als [falsche] Gottesmittler).

Patientinnen erscheinen ebenfalls recht selten in den hebräischen Schriften. Galt damals schon das Motto: Hausfrauen dürfen nicht krank werden? Mirjam wird einmal aussätzig und durch die Fürbitte des Mose wieder geheilt (Num 12,9-15). Ihre Hauterkrankung (wohl Schuppenflechte, nicht Lepra) ist für Männer und Frauen ein Zeichen besonderen göttlichen Zorns (vgl. Lev 13f: die V. 29.38 betonen ausdrücklich die Betroffenheit beider Geschlechter). Die Menstruation erscheint fast als eine Krankheit, wird sie doch Lev 15 mit männlichen venerischen Infektionen gleich gesetzt. Das leitende

¹¹ Über den ganzen rituellen Hergang einer altisraelitischen Kasualpraxis für Kranke habe ich in meiner Habilitationsschrift gehandelt: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.

¹² „Asa suchte auch in seiner Krankheit nicht Jahwe, sondern die Ärzte“: Diese kritische, aus einer bestimmten theologischen Perspektive erfolgende Beurteilung der Medizin kann nicht der Grund für die Kargheit der Mitteilungen sein.

Interesse ist aber in beiden Fällen nicht die Schwächung und Gefährdung eines Menschen, sondern eher die Bedrohung des Heiligen durch genitale Ausscheidungen. Das gilt auch für die „Unreinheit“ der Wöchnerin in Lev 12. Beide Anliegen gehören darum in den kultischen Lebensbereich.

3. Gottesdienst

Für unsere Fragestellung ist die exegetische und theologische Grundeinstellung entscheidend wichtig: Wie verstehen wir die Glaubensgeschichte Israels insgesamt? Hat – so in einigen erzählenden Schichten des Alten Testaments – Mose den ausschließlichen Jahweglauben eingeführt und Israel sich etwa im 12. oder 11. Jh. v. Chr. um diese Glaubenserkenntnis herum gebildet? Oder hat die Phase der Vätergötter (Abraham; Isaak; Jakob) und des Polytheismus viel länger gedauert und der universale, monotheistische Jahweglaube ist erst nach dem Zusammenbruch Judas und den Deportationen nach Babylonien nicht ohne den Einfluß der damals herrschenden Weltreiche entstanden? Ich bin überzeugt, dass die zweite Option richtiger ist als die erste. Biblische Zeugnisse sprechen durch ihre Polemik gegen die Fremdgötterverehrung in Israel dafür, dass gerade die Königszeit bis auf Josia noch keine Ahnung von der Kultzentralisation in Jerusalem oder dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes hatte, wie sie im 1. Gebot und im Deuteronomium festgelegt sind. Das würde bedeuten: Das Glaubensspektrum war im vorexilischen Israel weit größer, als wir es uns nach unseren Katechismen vorstellen können.¹³ Archäologische Funde aus dem antiken Israel (etwa 9. Jh. v. Chr.) bestätigen, dass während der Königszeit Jahwetempel in Juda bestanden und zumindest im Volksglauben Jahwe zeitweise eine Gemahlin, Aschera, hatte, bzw. dass der Göttinnenkult im Lande Israel verbreitet war.¹⁴ Folglich sind auch die kultischen Funktionen von Frauen in historischer Perspektive zu sehen.

Bei der Suche nach den kultischen Funktionen von Frauen und ihren rituellen Kompetenzen haben wir darum mit unterschiedlichen geschichtlichen Stadien und Wandlungen in der gesellschaftlichen Struktur, d.h. mit klar voneinander unterscheidbaren Theologien zu rechnen. Wir beginnen auf der Ebene der Familien- und Sippenreligion, die besonders im Buche Genesis sehr gut zu erkennen ist. Der Gott der autarken, wandernden Gruppen trägt einen auf den Sippenchef bezogenen Namen: Gott Abrahams, Schrecken Jakobs, Starker Israels. Er wird repräsentiert offenbar durch ein kleines, im Haus verehrtes Kultbild, den „Teraphim“¹⁵. Laban hält dieses Bild für seinen kostbarsten, lebenswichtigen Besitz; dem Dieb droht die Todesstrafe (Gen 31,30.32). Nun hat ausgerechnet Rahel diesen „Hausgott“ mitgenommen (V. 19), und sie versteht es, ihn listig auch für sich zu behalten. Als Laban ver-

¹³ Ich habe versucht, aufgrund sozialer Schichtungen fünf Glaubensstypen in Israel zu unterscheiden: E.S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.

¹⁴ Vgl. F. HARTENSTEIN, *VF* 48, 2003, 2-28; O. Keel, *Göttinnen*. Siehe auch Jer 44.

¹⁵ Vermutlich aus dem Hethitischen: *tarpīš* = „Geist, Dämon“.

zweifelt die Zelte Jakobs durchsucht, bleibt Rahel auf dem Kamelsattel sitzen, unter dem die Figur liegt. Sie könne leider nicht aufstehen, weil sie ihre Tage habe, sagt sie dem Vater (V. 35). Die Episode zeigt: Frauen hatten keine Scheu vor dem heiligen Objekt. Im Gegenteil, sie hantieren freizügig mit ihm, so auch Michal, die Tochter Sauls und Ehefrau Davids. Ihr gelingt es, den Teraphim ihres Haushalts so ins Bett zu legen und mit Ziegenhaar zu drapieren, dass die Häscher ihres Vaters, die durchs Fenster lugen, getäuscht werden und sich zunächst damit abfinden, dass David bettlägerig sei (1 Sam 19,13-17). In einem dritten Text stiftet eine reiche Dame eine große Silbermenge, damit ihr Sohn damit einen Teraphim anfertigen lassen und eine Hauskapelle einrichten kann (Ri 17,3-5). Eine Gottesfigurine, vor der ein häuslicher Ritus vollzogen werden kann, treffen wir auch in Ex 21,6. Wichtig aber ist, dass Frauen, denen ja nach den antiken Trennungen der Arbeitsbereiche die Verwaltung des Hauses obliegt (Spr 31,10-31), eine besondere Nähe zum familiären Gottesbild zeigen.¹⁶ So scheint es mir eine berechtigte Vermutung, dass im Rahmen des Familienkultes¹⁷ die Hauptfrau für die Versorgung der kleinen, heimischen Statue verantwortlich war. Derartige von Frauen geleiteten Familienkulte wären dann erst mit der Bildung der exklusiven Jahwegemeinschaften seit Beginn des Exils verboten worden. Das würde zusammen stimmen mit der Beobachtung, dass Frauen in Altisrael auch sonst gelegentlich kultische Funktionen ausüben.

Berühmt ist die Frau des Mose, die in einer archaisch anmutenden Notiz (Ex 4,24-26) eine Beschneidungszeremonie entweder an ihrem Sohn oder ihrem Mann durchführt. Nach allem, was wir sonst aus den hebräischen Schriften wissen, waren Frauen vom blutigen Opferdienst strikt ausgeschlossen, wahrscheinlich wegen ihrer Regelblutungen. Keine Form von sexueller Aktivität vertrug sich nach uralter Anschauung mit dem Altardienst und der Präsenz Gottes (vgl. Ex 19,15). Priester hatten sich zu heiligen und des Geschlechtsverkehrs zu enthalten, wenn sie Opfer bringen sollten. Zippora aber ergreift das Steinmesser, „beschnitt ihrem Sohn die Vorhaut und berührte damit seine Scham und sprach: Du bist mir ein Blutbräutigam“ (Ex 4,25). Da lässt die angreifende Gottheit von der Familie ab (V. 26). Eine Zeit und eine Gruppe meldet sich hier zu Wort, in der Frauen priesterliche Dienste erfüllen konnten. Das scheint auch an den beiden einzigen Stellen der Fall zu sein, die Frauen in eine offizielle, kultische Beziehung zum Tempel bringen: Ex 38,8; 1 Sam 2,22. Sie „tun Dienst vor dem Eingang des Begegnungszeltes“. Der verwendete Ausdruck „Heeres- oder Kultdienst verrichten“, wird auch auf Leviten angewendet (Num 4,23; 8,24). In Ex 38,8 besitzen die Frauen Bronzespiegel, die vielleicht der Aschera geweiht waren und auf Fruchtbarkeitsriten schließen lassen.¹⁸ In jedem Fall scheint eine

¹⁶ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, *Jahwe*, 66-77.

¹⁷ Nach einigen früheren Studien hat am ausführlichsten Karel van der TOORN die altorientalischen und biblischen Nachrichten über Hauskulte zusammengestellt: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.

¹⁸ Vgl. M. Th. WACKER, *Religionsgeschichte*, 142-154.

Überlieferung durch, nach der Frauen eine offizielle Stellung am Tempel einnahmen, wie „niedrig“ ihre Funktionen auch anzusetzen sind.

Ausgesprochen verantwortliche Positionen nahmen Frauen nach den biblischen Berichten in den später verbotenen Kulturen ein. Die Einführung der exklusiven Jahweverehrung nach der babylonischen Eroberung Palästinas machte aus Familienkulturen, mantischen und magischen Lokalreligionen, der Anbetung der Himmelskönigin Inanna-Ishtar – sämtlich Frauendomänen der israelitischen Religionsgeschichte – kriminelle Umtriebe. Trotz allem haben sich deutliche Spuren weiblicher Kultausübung im Alten Testament erhalten. Die Erzählung von der Totenbeschwörerinnen von Endor ist ein herausragendes Beispiel. Saul hat seinen Mittelsmann zu Jahwe, Samuel, durch dessen Tod verloren. In seiner Not lässt er vor der Entscheidungsschlacht gegen die Philister gezielt eine Frau suchen, „die Tote beschwören kann“ (1 Sam 28,7). Er verkleidet sich und geht nachts zu der – nach der Meinung des Erzählers – längst verbotenen Praxis. Er lässt sich Samuel aus der Totenwelt heraufholen, fragt dann die Beschwörerinnen:

„... Was siehst du? Die Frau sprach zu Saul: Ich sehe einen Geist heraufsteigen aus der Erde. Er sprach: Wie ist er gestaltet? Sie sprach: Es kommt ein alter Mann herauf und ist bekleidet mit einem Priesterrock. Da erkannte Saul, dass es Samuel war, und neigte sich mit seinem Antlitz zur Erde und fiel nieder. Samuel aber sprach zu Saul: Warum hast du meine Ruhe gestört, dass du mich heraufsteigen lässt? Saul sprach: Ich bin in großer Bedrängnis, die Philister kämpfen gegen mich, und Gott ist von mir gewichen und antwortet mir nicht, weder durch Propheten noch durch Träume; darum habe ich dich rufen lassen, dass du mir kundtust, was ich tun soll.“ (1 Sam 28,13-15).

Wie selbstverständlich mit der realen Möglichkeit gerechnet wird, Tote befragen zu können! Das ist eine andere, vorwissenschaftliche Welt, in der diese Geschichte voll und ganz plausibel ist. Und die Erzählkunst ist großartig, die Ängste des Königs und der illegalen Praktikerinnen sind plastisch herausgearbeitet. Wesentlich für uns ist: Die Frau hat kraft ihres Geschlechtes Macht über Totengeister. Sie heißt offiziell: Herrin des Totengeists. Möglicherweise steht ein archaischer Ahnenkult hinter der Beschwörungspraxis.¹⁹ Schön ist auch das Ende der Geschichte: Samuel äußert noch als Totengeist ein vernichtendes Jahwewort, ganz im dtr Stil. Saul ist am Boden zerstört. Die Beschwörerinnen nötigt den Verzweiferten, wenigstens etwas zu essen, schlachtet ein Kalb (auch hier eine Abweichung vom normalen Brauch: Frauen schlachten wegen des Bluttabus keine größeren Tiere) und bereitet ihm fürsorglich weiblich ein Festmahl (V. 17-25). Unter heutigen Bedingungen wäre die Beschwörerinnen von Endor vermutlich eine bekannte TV-Psychologin und Lebensberaterin.

Einen anderen, von Frauen geführten Kult führen uns zwei Perikopen aus dem Buch Jeremia vor (Jer 7,16-20; 44,15-19). Der Prophet klagt seine Zuhörerinnen und Zuhörer in Jerusalem und in der ägyptischen Diaspora an,

¹⁹ Vgl. J. TROPPEL, Nekromantie.

weil sie die „Himmelskönigin“ verehren. Einige Opferriten sind benannt: Kuchengabe, Trankspende (Jer 7,18); ganze Familien sind beteiligt, die Frauen leiten den Gottesdienst. Sie antworten – theologisch sehr reflektiert – dem Propheten:

„Wir wollen der Himmelskönigin opfern und ihr Trankopfer darbringen, wie wir und unsere Väter, unsere Könige und Oberen getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems. Da hatten wir auch Brot genug, und es ging uns gut, und wir sahen kein Unglück. Seit der Zeit aber, da wir es unterlassen haben, der Himmelskönigin zu opfern und Trankopfer darzubringen, haben wir an allem Mangel gelitten und sind durch Schwert und Hunger umgekommen. Und wenn wir Frauen der Himmelskönigin opfern und Trankopfer darbringen, das tun wir ja nicht ohne den Willen unserer Männer, wenn wir ihr Kuchen backen, um ein Bild von ihr zu machen, und ihr Trankopfer darbringen.“ (Jer 44,17b-19).

Die Verfasser dieser Zeilen haben ganz massiv mit einem Kult der im Vorderen Orient weithin bekannten Inanna / Ishtar gerechnet und den Frauen die führende Rolle darin zugesprochen und das in der späten, schon dem ausschließlichen Jahwekult verpflichteten Gemeinde. – Wenn wir alles, was wir über Hauskulte, schamanistische und prophetische (vgl. 2 Kön 22,14-20) Funktionen von Frauen wissen, hinzurechnen, dann hatte die durch eigenständige Kultleitung gestützte Spiritualität der Frauen mindestens im vor-exilischen Israel eine starke und breite Grundlage. Sie wäre erst mit dem strengen Verbot aller Gottesdienste außer dem Jahwe gewidmeten geschmälert worden. Zugleich werden erst unter dem monotheistischen Gebot die Frauen dem Verdacht ausgeliefert, Männer zum Abfall von Jahwe zu verführen (vgl. 1 Kön 11,1-5: Salomo; 1 Kön 16,31-33: Ahab. Neh 13,23f befürchtet zusätzlich sprachliche Überfremdung durch ausländische Mütter). Manchmal steigert sich das Misstrauen gegen Frauen dermaßen, dass Schriftgelehrte der Spätzeit dem weiblichen Geschlecht eine besondere Nähe zum Bösen nachsagen oder gar in der Frau die Verkörperung des Bösen schlechthin sehen können (vgl. Gen 3,1-6; Ez 16; 23; Sach 5,5-10).

III. Lebensstationen

Die Rolle der Frau in der altisraelitischen Gesellschaft lässt sich nicht erschöpfend darstellen, wenn nur ausgewählte Lebenssituationen herangezogen werden. Es muß eine Art Standardbiographie hinzukommen: Wie erlebte der weibliche Mensch in biblischer Zeit den Ablauf der Zeit, besonders an den bekannten Umbrüchen, die Menschen in der Regel zur Ritenbildung herausfordern (*rites de passage*)?²⁰ Welche Erwartungshaltungen, Pflichten und Rechte brachte die Gemeinschaft den Mädchen und Frauen entgegen?

²⁰ Gründliche Untersuchungen über den Lebensablauf von Mädchen und Frauen im alten Israel fehlen: vgl. R. PATAL, *Sitte und Sippe in Bibel und Orient*, Frankfurt 1962; E.S. GERSTENBERGER, *Frau und Mann im Alten Testament*, in: E.S. GERSTENBERGER/W. SCHRAGE, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980, 20-52.

1. Geburt

Die Ausrichtung der Familie auf die männliche Linie brachte es mit sich, dass der Wunsch nach Söhnen, nach einem „Stammhalter“, bei Eltern und Verwandten vorherrschte, wie das bis in die Neuzeit hinein fast ausnahmslos auch in den europäischen Gesellschaften der Fall war. Die Tochter hatte nur einen begrenzten Wert für die Familie: Sie war zusätzliche Arbeitskraft – musste aber auch unterhalten werden! –, und sie brachte bei ihrer Verheiratung einen Brautpreis und mögliche gute Beziehungen zu einer anderen Familie ein. Geschlechtsregister und Geburts geschichten erwähnen nur selten die Ankunft eines Mädchens (vgl. Gen 30,21). Im Wettkampf der beiden Frauen Jakobs zählen fast ausschließlich die Söhne (Gen 29,31 – 30,24). Einmal heißt es von einem Richter, er habe 30 Söhne und 30 Töchter gehabt (Ri 12,9); die Töchter Hiobs, nach seiner Rehabilitation geboren, sind landesweit wegen ihrer Schönheit berühmt. Ausnahmsweise gibt der Tradent nur ihre Namen wieder, nicht aber die der sieben Söhne (Hi 42,13-15). Von höherer, politischer Warte aus gesehen, sind nur waffenfähige Männer nützliche Wesen. Der Pharao will darum bei seinen potentiellen Gegnern die Töchter am Leben lassen, die Söhne sollen bei der Geburt getötet werden (Ex 1,15-17). Eltern nannten evtl. ihre neugeborene Tochter „Gomer“, d.h. „Genug“ (Hos 1,3); aber es kommen auch freundlichere Namen vor wie „Abigail“, d.h. „Vater hat sich gefreut“ (2 Sam 25,3). Ausgeführte Erzählungen über Geburt und Namengebung einer Tochter sind nicht überliefert, im Gegensatz zu den Geschichten von Knabengeburt (vgl. 1 Sam 1f; Gen 21,1-7; Rut 1 – 4). Die Wöchnerin bleibt nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lange „im Blut ihrer Reinigung“ wie nach der Geburt eines Jungen (Lev 12). Das deutet auf die besondere kultische Gefährlichkeit einer Tochtergeburt. Ansonsten sind die Riten zur Reinigung der Mutter gleich (V. 6-8). Der neugeborene Sohn wird am 8. Tag nach der Geburt beschnitten (V. 3). Beim Mädchen sind keinerlei Geburtsriten verzeichnet.²¹ Alles in allem zeichnet sich schon bei der Geburt eines Mädchens ihr sekundärer Status in der Familie ab, wahrscheinlich aber auch die spezifische weibliche Machtbegabung, die zu einer gewissen Gefahr für die Mutter wird.

2. Pubertät und Eheschließung

Kinder wuchsen in den ersten Jahren, d.h. so lange sie noch gestillt wurden, unter der Obhut der Mutter auf. Nach der Entwöhnung blieb die Tochter im Frauenteil des Zeltes oder Hauses, während der Knabe dem Vater zugeordnet wurde und ihm nach Kräften zur Hand ging. Die Ausbildung der Kinder geschah im Hause, eben durch die langsame Einweisung in das Leben der Erwachsenen. Töchter lernten, was die Mutter ihnen beibringen konnte. Sie sprachen von Kind an vom „Haus ihrer Mutter“ (vgl. Hld 3,4; 8,2). Aber das Leben zu Hause dauerte nicht lange. Niedrige Lebenserwartung und frühe Geschlechtsreife hatten zur Folge, dass das Mädchen bald nach der Pubertät

²¹ Vgl. E.S. GERSTENBERGER, Leviticus 134-140.

in die Ehe gegeben wurde. Das geschah wohl zwischen dem 10. und 15. Lebensjahr; Töchter, die mit 20 Jahren noch nicht verheiratet sind, gelten heute noch in traditionellen Gesellschaften des Vorderen Orients als „alte Jungfern“.

Ganz sicher war die Pubertät der Mädchen, wie die der Jungen, rituell gefasst. Von weiblichen Riten hören wir aus ganz anderem Anlass in Ri 21,20-23. Die Jungfrauen der Stadt Silo halten einen jährlichen „Tanz in den Weinbergen“, der vielleicht etwas mit einem zu erbittenden Fruchtbarkeitssegens zu tun hatte. Die Benjaminer brauchen dringend Ehefrauen und bekommen die Erlaubnis, sie sich bei dieser festlichen Begebenheit durch Raub anzueignen. Vermutlich waren die Riten um Pubertät und Beendigung der Jungfrauschaft (vgl. Ri 11,37-40) viel umfang- und inhaltsreicher als wir das aus den Texten ersehen können. Das „Hohelied Salomos“ enthält hochklassische Liebeslyrik, die wahrscheinlich bei gemeindlichen oder familiären Pubertäts- oder Hochzeitsfeiern gesungen und getanzt worden sind.

Brautwerbung, Vorbereitung der Hochzeitsfeier, Durchführung der langen Hochzeitsgelage und -rituale gehören heute noch im Vorderen Orient zu den Höhepunkten des Familienlebens und erst recht zum Traugipfel einer altisraelitischen Frau. Die ausführlichste Brautwerbung wird Gen 24 geschildert, aber man vergleiche auch Gen 28,1-5; 29,1-30; Ri 14,1-3; 1 Sam 18,17-27 usw. In den Erzählungen spielen die Eltern der Braut, aber auch des Bräutigams, die entscheidende Rolle. Bis heute vereinbaren sie im Vorderen Orient in der Regel die Vermählung ihrer Kinder. Das geschieht nach althergebrachten Verhandlungsregeln. Die füreinander Ausgewählten haben wenig Möglichkeiten einzugreifen. Am Ende fügen sie sich meistens dem Wunsch der Eltern und willigen in die Eheschließung ein. Der Bräutigam bzw. seine Familie zahlt eine Geldsumme oder einen Naturalwert an die Familie der Braut, eine Entschädigung für den Verlust der Arbeitskraft und eine Rücklage für den Fall der Scheidung. Im Vorfeld der Eheschließung stehen der junge Mann und die junge Frau gleichermaßen unter der Vormundschaft der älteren Generation. Bei der Hochzeit selbst zeigt es sich dann, dass die Braut aus der Unmündigkeit im Elternhaus nach patriarchalem Muster hinübergeleitet wird in eine gewisse Unterordnung unter den Ehemann. In einem königlichen Hochzeitslied heißt es:

„Höre, Tochter, sieh und neige dein Ohr:
Vergiss dein Volk und dein Vaterhaus!
Den König verlangt nach deiner Schönheit;
denn er ist dein Herr, und du sollst im huldigen.“ (Ps 45,11f)

Und das späte Esterbuch erhebt den Gehorsam der Ehefrau gegenüber dem Gatten zum unverbrüchlichen, d.h. wohl universalen „Gesetz der Meder und Perser“. Es ergeht ein königlicher Erlass, in „seinem ganzen Reich, welches groß ist“, damit „alle Frauen ihre Männer in Ehren halten bei Hoch und Niedrig“ (Est 1,20). „Da wurden Schreiben ausgesandt in alle Länder des Königs, in jedes Land nach seiner Schrift und zu jedem Volk nach seiner

Sprache, dass ein jeder Mann der Herr in seinem Hause sei.“ (V. 22). So weit die offizielle, durch die öffentliche Sitte und Rechtsprechung sanktionierte Deutung des Geschlechterverhältnisses. Sie wird unterstützt durch die theologische Festlegung der Schöpfungsgeschichte: Die Frau entsteht sekundär als Ergänzung und Lebenshilfe für den Mann (Gen 2,18.21-25) und dann nach dem Ur-Ungehorsam der Eva empfängt sie von Gott einen Schicksalspruch:

„Dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.“ (Gen 3,16)

Geist und Intention dieses Satzes decken sich auffällig mit denen von Est 1. Beide Stellen stammen ungefähr aus der gleichen Periode, der nachexilischen, d.h. persischen Zeit, als anscheinend die Theorie der männlichen Dominanz zur ersten Blüte kam. Die Dokumente der jüdischen Kolonie von Elephantine sprechen allerdings eine ganz andere Sprache. Dort führen Frauen selbständig ihre eigenen Geschäfte. Und das ebenso aus der persischen Zeit stammende Buch Rut beweist zwar die Einbindung der Frau in die patriarchale Ordnung, zeugt aber gleichzeitig von einer erstaunlichen Selbstbestimmung der beiden Protagonistinnen, Naemi und Rut. Die Vermutung, die literarisch hochstehende Erzählung sei von einer Frau verfasst, hat gute Gründe für sich.²²

Die eigentliche Hochzeitsfeier war mit Riten durchsetzt; leider erfahren wir nur wenig Einzelheiten: Jakobs Eherituale mit Lea und Rahel sind nur kurz angedeutet (Gen 29,20-30). Verwandte, Nachbarn und Freunde essen und trinken sieben Tage und Nächte zusammen (Ri 14,12, vgl. Gen 29,27f). Die Braut wird dem Bräutigam in der Dunkelheit erstmalig zugeführt (Gen 29,23.25). Das frische Bettlaken ist auf dem Hochzeitslager im Festzelt ausgebreitet (Dtn 22,15.17). Das Paar vollzieht den ersten Geschlechtsverkehr. Für die Gäste steht allerlei Kurzweil auf dem Programm. Wenn wir das Hohelied Salomos als eine Sammlung von Hochzeitsliedern annehmen, haben wir schöne Beispiele für die damals gängige, feine und freizügige Liebeslyrik. Die musikalische Begleitung können wir uns in etwa hinzudenken:

„Meinem Freund gehöre ich, und nach mir steht sein Verlangen. Komm, mein Freund, lass uns aufs Feld hinausgehen und unter Zyperblumen die Nacht verbringen, dass wir früh aufbrechen zu den Weinbergen und sehen, ob der Weinstock sprosst und seine Blüten aufgehen, ob die Granatbäume blühen. Da will ich dir meine Liebe schenken. Die Liebesäpfel geben den Duft, und an unsrer Tür sind lauter edle Früchte, heurige und auch vorjährige: mein Freund, für dich habe ich sie aufbewahrt. – O dass du mein Bruder wärest, der meiner Mutter Brüste gesogen! Fände ich dich draußen, so wollte ich dich küssen, und niemand dürfte mich schelten! Ich wollte dich führen und in meiner Mutter Haus bringen, in die Kammer derer, die mich gebar. Da wollte ich dich tränken mit gewürztem Wein und mit dem Most meiner Granatäpfel. – Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte herzt mich. – Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusa-

²² Vgl. I. FISCHER, Rut 93f.

lems, dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört, bis es ihr selbst gefällt.“ (Hld 7,11 – 8,4)

„Siehe, meine Freundin, du bist schön! Siehe, schön bist du! Deine Augen sind wie Taubenaugen hinter deinem Schleier. Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die herabsteigen vom Gebirge Gilead. Deine Zähne sind wie eine Herde gescho-rener Schafe, die aus der Schwemme kommen; alle haben sie Zwillinge, und kei-nes unter ihnen ist unfruchtbar. Deine Lippen sind wie eine scharlachfarbene Schnur, und dein Mund ist lieblich. Deine Schläfen sind hinter deinem Schleier wie eine Scheibe vom Granatapfel. Dein Hals ist wie der Turm Davids, mit Brust-wehr gebaut, an der tausend Schilde hangen, lauter Schilde der Starken. Deine beiden Brüste sind wie junge Zwillinge von Gazellen, die unter den Lilien weiden. ... Du hast mir das Herz genommen, meine Schwester, liebe Braut, du hast mir das Herz genommen mit einem einzigen Blick deiner Augen, mit einer einzigen Kette an deinem Hals. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, liebe Braut! Deine Liebe ist lieblicher als Wein, und der Geruch deiner Salben übertrifft alle Gewürze. Von deinen Lippen, meine Braut, träufelt Honigseim. Honig und Milch sind unter deiner Zunge, und der Duft deiner Kleider ist wie der Duft des Liba-non.“ (Hld 4,1-5,9-11).

Unbändige Lebensfreude, sinnliche Lust durchziehen das ganze Fest mit allen seinen Riten und Symbolen, Metaphern und Anspielungen. Das Fest-geschehen realisiert im Vorgriff die Erwartungen neuen Lebens und einer neuen, familialen Kernzelle. Frau und Mann sind nach Maßgabe der zeitge-nössischen gesellschaftlichen Rollen eingebunden in das Geschehen. Die juristische, öffentliche Seite – Übergang der „Vormundschaft“ vom Vater des Mädchens an den Ehemann; Sicherung der Jungfrauschaft der Braut; Segenswünsche der Gäste für die Frau (vgl. Rut 4,11f) und manches, das wir nicht mehr identifizieren können – zeigt den Mann in der Vorhand. Die Hochzeitslyrik stellt eher die realen Verhältnisse im Hause, dem Verfö-gungsbereich der Frau, dar. Hier stehen sich in überzeugender Weise die beiden Geschlechter komplementär gegenüber. Die Liebe ist das Bindemittel für das Grundelement menschlichen Lebens. Ohne Gemeinschaft gibt es kein Leben. Der Einzelmensch kann wenig erreichen, wie schon Kohelet weise formuliert:

„Da ist einer, der steht allein und hat weder Kind noch Bruder, doch ist seiner Mühe kein Ende, und seine Augen können nicht genug Reichtum sehen. Für wen mühe ich mich denn und gönne mir selber nichts Gutes? Das ist auch eitel und eine böse Mühe. So ist's ja besser zu zweien als allein; denn sie haben guten Lohn für ihre Mühe. Fällt einer von ihnen, so hilft ihm sein Gesell auf. Weh dem, der allein ist, wenn er fällt! Dann ist kein anderer da, der ihm aufhilft. Auch, wenn zwei beieinander liegen, wärmen sie sich; wie kann ein einzelner warm werden? Einer mag überwältigt werden, aber zwei können widerstehen, und eine dreifache Schnur reißt nicht leicht entzwei.“ (Koh 4,8-12).

Wir wüssten natürlich gern viel mehr Details über die altisraelitische Ehe-schließung. Altorientalisches und anthropologisches Vergleichsmaterial kann uns bedingt weiterhelfen und mindestens eine Vorstellung davon ver-mitteln, wie komplex und geschichtlich variationsreich der Ablauf der

Handlungen war.²³ Vermutlich waren je und dann auch Formeln in Gebrauch, welche die Konstitution der Ehe besiegelten: „Ich nehme dich zur Frau“, „Ich nehme dich zum Mann“,²⁴ oder, in Analogie zu der Erklärung Ruts (1,16): „Wo du hingehst, da will ich auch hingehen“. Wir können darüber nur Mutmaßungen anstellen.

3. Scheidung und Begräbnis

Die Entlassung der Frau war gesetzlich geregelt (Dtn 24,1-4) und bedurfte nur einer schriftlichen Dokumentation, der einzige privatrechtliche Beurkundungsakt, der im Alten Testament erwähnt wird. Die Frau gewann einen gewissen Schutz vor männlichen Wiederrufserklärungen und Verleumdungen und konnte eine neue Ehe eingehen, allerdings nicht mehr mit dem Ehemann, der sie entlassen hatte. Alte Tabu-Vorstellungen verhinderten eine derartige Ehwiederholung. Die Frau konnte sich nicht scheiden lassen, es sei denn durch faktische Flucht aus dem Hause ihres Mannes (Ri 19,2). Dem Mann bleibt in solchen Fällen nur der Bittgang zu seinem Schwiegervater, wenn er seine Frau zurückholen möchte (V. 3). Eine ganz willkürliche, politische Trennung der Ehe durch den Vater der Frau wird in der Saulgeschichte berichtet (1 Sam 25,44). Michal, die Königstochter, wird dann erneut von ihrem Mann Paltiel getrennt und David zurückgegeben (2 Sam 3,13-16) – trauriges Schicksal von Frauen in patriarchalischen Gesellschaften. – Über den Tod von Frauen und Frauenbegräbnisse erfahren wir weniger als das bei Männern der Fall ist. Immerhin ist in den Erzeltern Geschichten das Ende der Hauptfrauen von Abraham, Isaak und Jakob erwähnt (Gen 23,2; 35,16-20; 49,31). Das Familiengrab in der Höhle von Machpela, eingerichtet aus Anlass des Todes der Sara (Gen 23,3-20) und das Rahelgrab bei Bethlehem (Gen 35,19) sind vor allem wegen der Erzmütter berühmt geworden. Das ist ein deutliches Zeichen für die hohe Wertschätzung der Gründerfrauen in Altisrael.²⁵

IV. Gender und Weltgestaltung

Wir haben nur einen kleinen Blick in die Vielfalt der biblischen Texte getan, welche über Lebenssituationen und -stationen der Frau, Rituale und Geschlechterbestimmung reden. Nun gilt es, die antiken Aussagen zu deuten und mit unseren Vorstellungen in Beziehung zu setzen. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass eine einfache Abgleichung von Einzelzügen unmöglich ist. Die Funktionen und Bestimmungen für die beiden Geschlech-

²³ Vgl. die Beschreibungen von Hochzeitsfeierlichkeiten bei neuzeitlichen Beduinen und Fellachen: Josef HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, Leiden 1943, 79-83.

²⁴ Vgl. die Verstoßungsformeln Hos 1,6.8 und ihre Gegenstücke Hos 2,25. Die Aussage „Mein Ehemann“ Hos 2,18 könnte aus der Wirklichkeit entlehnt sein. Solche Formeln finden sich auch in den Ehekontrakten von Elephantine, vgl. B. PORTEN, *Jews* 52-57.

²⁵ Vgl. I. FISCHER, *Erzeltern* 338-343 u.ö.

ter sind vielmehr im biblischen Altertum in ihrem Zusammenhang zu betrachten. Danach haben wir unsere heutige Lebenswelt mit ihren Werten ernst zu nehmen. Erst im Vergleich der unterschiedlichen Welten kann ein Gespräch über die Zeiten und Kulturen hinweg zustande kommen. Erst dann können wir ermessen, in welchem Ausmaß wir von der biblischen Antike geprägt sind, und wie wir auch unter ganz veränderten Weltbedingungen die Impulse der Bibel aufnehmen können, auch für die Neukonstruktion unseres Gesellschaftssystems.

Klar dürfte sein, dass die antike, biblische Welt vor allem im Mikrobeereich der Familie, Sippe und Gemeinde geprägt worden ist. Für die Ordnung von Staaten und Völkergemeinschaften fehlen weitgehend strukturierende Anweisungen. Im universalen Horizont finden sich einige Aussagen über die Menschen schlechthin und die Grundwerte des Lebens. Die meisten der oben betrachteten Texte bewegen sich aber im Milieu der gesellschaftlichen Kleinorganisation. Und innerhalb der Mikroorganisation hat das Leben vermutlich ganz überwiegend im eigenen Familienverband stattgefunden. Jede Form von Öffentlichkeit war dem nachgeordnet. „Ich wohne sicher unter meinen Leuten“, sagt die Frau von Sunem (2 Kön 4,13). Ps 133,1 preist die Eintracht von Brüdern; Ps 127 und 128 die Kraft der Familie. Sie ist ja die wirtschaftliche, gesellschaftliche und religiöse Grundeinheit, ohne die der Einzelne verloren ist. Die Abwägung der Wertigkeiten von Familie und größerer Gesellschaft hätte im alten Israel vielleicht 80 % zugunsten der ersteren und nur 20 % für die letztere ergeben. Bei uns ist das Verhältnis eher umgekehrt.

Ein weiteres, wichtiges Moment kommt hinzu: Die spezifische, biblische Kleingruppenwelt hatte ein bipolares Gendergerüst, unsere eigene Weltkonstruktion ist wesentlich homogen, d.h. unisex. Das lehren uns manche alttestamentlichen Aussagen, vor allem Gen 1,26: Der Mensch ist nur in einer Doppelgeschöpflichkeit, als Mann und als Frau, bekannt. Anthropologische Studien belegen diese elementare Weltsicht. So, wie männliche und weibliche Aufgabensphären und -rollen streng zu trennen sind, so ist auch die Welt in genderbezogene Kräfte geschieden. Vermischungen der Geschlechtersphären sind lebensgefährlich. Eine Frau darf keine Männerkleider tragen, ein Mann keine Frauensachen (vgl. Dtn 22,5). Ein Mann muss sich vor der Menstruierenden hüten, er darf bei einer Geburt nicht zugegen sein (vgl. Lev 18,19; 20,18; Ex 1,16; Jer 20,15). Drittens müssen wir uns vor Augen halten, dass die antike biblische Weltsicht unsere mechanisch wissenschaftlichen Kausalverknüpfungen nicht kannte, sondern alle Vorgänge in Natur und Gesellschaft eher auf den lebendigen Willen menschlicher, dämonischer und göttlicher Kräfte zurückführte.

Unter diesen Aspekten nehmen sich das an den Texten aufgezeigte Verhältnis der Geschlechter und die der Frau zugeteilten und z.T. rituell verankerten Rollen als wohl durchdacht aus. Frau und Mann sind in der Familie einander bipolar zugeordnet, keine(r) kann ohne den/die andere(n) bestehen. Im Binnenraum der Familie hat die Frau die größeren Verantwortlich-

keiten (Fortpflanzung; Kinderaufzucht; Hauswirtschaft; Gartenbau); diese innere Welt ist der bei weitem wichtigste Teil des Lebens. In den Außenbeziehungen spielt der Mann die Hauptrolle (Viehzucht; Schutz; Recht; auswärtige Kulte). Man kann sagen, dass die Komplexität der zu bewältigenden Aufgaben für die Frau mindestens so hoch gewesen ist wie auf Seiten des Mannes.²⁶ Nicht umsonst greift Eva zuerst nach dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, nicht Adam (Gen 3,1ff). Aber die Familien waren im Vorderen Orient seit alters patrilinear und patrilokal konstruiert, vermutlich aus rein praktischen Gründen (Einteilung der Lebenswelt in eine Binnen- und Außensphäre). Die Spuren eines ursprünglichen Matriarchats sind außerordentlich dünn (Gen 2,24; Ri 15,1). Weil die Familie nach außen durch den Mann vertreten wurde und die Öffentlichkeit zunehmend an Bedeutung gewann, fielen dem Familienchef immer mehr Rechte zu. Zu Hause lebte er wahrscheinlich unter der Autorität seiner Frau oder seiner Frauen (vgl. Gen 30,1.16; 1 Sam 25,18-35; 2 Kön 4,18-25). Aber er konnte in die Öffentlichkeit flüchten und die männerbesetzten Gerichte zu seinen Verbündeten machen, z.B. durch eine Anklage seiner Frau wegen Untreue. So wird eine gesetzliche Regelung bzw. ein priesterliches Ritual, das der Erhaltung der Familie dienen sollte, zum Machtmittel des Ehemannes. Die immer stärkere Bedeutung des öffentlichen Lebens führt dann zu einem Übergewicht des Mannes. Im Industriezeitalter hat die Frau schließlich alle ihre autonomen Funktionen verloren. Sie sinkt zum Mündel des Eheherrn ab.

Insgesamt aber hat das patriarchale System über Jahrtausende hinweg als das Grundmodell menschlicher Gemeinschaft funktioniert. Den Geschlechtern und Altersstufen waren bestimmte, stark reglementierte Rollen zugeteilt. Besonders die Polarität von Mann und Frau bestimmte Lebensführung und Rituale. Die Frau galt im öffentlichen Bereich als nachgeordnet, darum geben gewisse Regeln ihr den Schutz von Minderprivilegierten: vor der willkürlichen Verstoßung durch den Mann ebenso wie vor sexueller und wirtschaftlicher Ausbeutung (vgl. Ex 21,10; Dtn 21,10-14). Die Frau war aber hoch angesehen wegen ihrer prokreativen Fähigkeiten als Mutter, Erhalterin der Familie, Ernährerin aller Familienmitglieder, handwerkliche Meisterin, Weise und Wissende, mit göttlichen Kräften Vertraute usw. (vgl. Ps 128,3; Spr 19,14; 31,10-31). Ihre religiöse Kompetenz war anerkannt, konnte sich allerdings im männerdominierten öffentlichen Kult der Gemeinde nicht entfalten. Natürlich kommt auch das Gegenbild der geschwätzig, putzsüchtigen, lüsternen, zänkischen, sündigen Frau vor (Spr 5,1-23; 7,6-27; 22,14; 27,15f). Das ist nicht zu verwundern, weil der größte Teil der alttestamentlichen Literatur von Männern aufgeschrieben worden ist und männliche Vorurteile transportiert. Aber ein Stereotyp der dummen oder faulen Frau ist im Alten Testament anders als in der griechischen Tradition nicht

²⁶ C. MEYERS, Eve, meint, das komplementäre Familienmodell sei solange in einer guten Balance gewesen, wie die Aufgabenteilung und Anerkennungsquote unter den Geschlechtern etwa 50 : 50 bis zu einem Grenzwert von 60 : 40 bzw. 40 : 60 betragen habe.

vorhanden. Nur Männer sind arbeitsscheu, „drehen sich im Bett wie die Tür in der Angel“ (Spr 26,14, vgl. V. 13-16; 20,13; 24,30-34) und sprechen übermäßig dem Wein zu (Spr 20,1; 23,19f.29-35). Das Grundmodell einer durchkomponierten Familieneinheit, die jedem und jeder eine – nach damaligen Vorstellungen – menschenwürdige Umgebung bieten soll, bleibt jedoch bestehen. Es schließt manche aus unserer Sicht seltsame oder unmögliche Züge ein, die mit unserem Verständnis von Menschenwürde für die Frau nicht übereinstimmen können: Die Schwagerehe, die Ehe mit mehreren Frauen, die Schuldklaverei und einige Formen von Zwangsehe usw. Daneben steht aber auch die überragende Begabung der Frau mit Verstand, Organisationstalent und Macht über Lebens- und Geisteskräfte, deren Anerkennung im Laufe der christlichen Geschichte verlorenen gegangen ist.

Jeder Versuch, die damaligen Gender-Rollen zu verstehen, zu beurteilen und mit unserem andersartigen Gesellschaftssystem und Weltbild in Verbindung zu setzen, verlangt aber auch eine Besinnung über die Eckdaten des gegenwärtigen Schemas. Unter den bestimmenden Faktoren ragen m.E. heraus der uneingeschränkte Individualismus unserer Zeit, die daraus folgende relative Bedeutungslosigkeit der Geschlechtlichkeit als Konstruktionsprinzip und der Glaube an Technologie und Wissenschaft. Das Einzelwesen, ob Mann oder Frau, ist heute wegen der Arbeits- und Lebenskultur, die im Zuge der Industrialisierung entstanden sind, gezwungen, an allererster Stelle das eigene Fortkommen zu suchen. Eigenständigkeit, Selbstverantwortung, Mitbestimmung sind die höchsten Werte unserer Lebensphilosophie. Seit den ersten Definitionen von allgemeiner Menschenwürde im 18. Jh. hat die westliche Zivilisation daran gearbeitet, den autonomen, geschlechtslosen Menschen als normatives Modell herauszubilden. Wie weit das gelungen ist, bleibe dahingestellt. Doch die westliche Ideologie unserer Zeit, die sich mittlerweile globalisierend im Zuge von Wirtschaftsnetzungen ungeahnten Ausmaßes über den ganzen Erdball verbreitet hat, prägt mit erstaunlicher Kraft auch nicht-westliche Kulturen. Der oder die Einzelne sind monadisch, vielleicht autistisch²⁷, dazu verpflichtet, auf eigenen Füßen zu stehen und sich selbst als Mittelpunkt einer eigenen Weltkonstruktion zu entwerfen. Die Polarität der Geschlechter und die ganze antike Familienkonstruktion taugen uns nicht mehr zum Aufbau unserer Welt. Im Gegenteil, Familien hemmen nach dem Empfinden vieler Menschen die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und die Gründung einer Familie wird folgerichtig mit sozialem Abstieg und Verarmung bestraft. Gender-Unterschiede sollen im Erscheinungsbild der Personen, auf dem Arbeitsmarkt, in der Öffentlichkeit generell eine möglichst geringe Rolle spielen. Sexualität wird einerseits ganz in die Privatsphäre geschoben, andererseits breit zur Schau gestellt, bildet aber keine Grundlage mehr für eine Strukturierung von Gesellschaft und Welt. Das offizielle Leben hat homogen unisex zu sein, damit Ungleichheit überwunden werden kann. Das alles ist kein Aufruf, zu den guten alten

²⁷ So H.-E. RICHTER, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.

Zeiten zurückzukehren, als die patriarchale Familie und die den Frauen auferlegte Unterwürfigkeit noch richtungweisende Werte waren. Wir können nicht zurück, aber wir müssen bei unseren Versuchen, diese Welt auf Grund ihrer neuen Parameter und Leitbilder verantwortlich zu bauen, mitten in den tief greifenden Umbrüchen nach wahrhaft menschenwürdigen Lösungen suchen, die Frauen und Männern, Kindern und Alten, Minderheiten und Fremden, d.h. Menschen aller Rassen, Religionen, sexueller Ausrichtung, physischer und geistiger Fähigkeiten usw. die elementaren Lebensrechte garantieren, und zwar individuell wie auch in den Gruppierungen, die sie selbst neu erfinden und in die sie sich selbst integrieren wollen.

Literatur:

- E. BADINTER, *Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder Die androgyne Revolution*, München 1988.
- C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford/New York 1992.
- C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford/New York 1997.
- M. Z. BRETTLER, *Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult*, in: V.H. Matthews (et al eds), *Gender*, 25 – 56.
- N. B. CARDIN, *Out of the Depth I Call to You* (italianisch 1786), Northvale, NJ 1995.
- I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967.
- I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), Berlin 1994.
- I. FISCHER, *Rut* (HThKAT), Freiburg 2001.
- T. FRYMER-KENSKY, *Motherprayer: The Pregnant Woman's Spiritual Companion*, New York 1995.
- E. S. GERSTENBERGER, *Jahwe – ein patriarchaler Gott?* Stuttgart 1988.
- E. S. GERSTENBERGER, *Das Dritte Buch Mose, Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993.
- E. S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001.
- R. L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham/London 1982.
- R. A. HENSHAW, *Female and Male. The Cultic Personnel*, Atlanta 1994.
- V. H. MATTHEWS (ET AL EDS.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 262), Sheffield 1998.
- C. L. MEYERS, *Discovering Eve*, Oxford 1988.
- S. M. OLYAN, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000.
- B. PORTEN, *The Jews of Elephantine and the Arameans of Syene*, Jerusalem 1974.
- B. PORTEN, *The Elephantine Papyri in English* (DMOA 22), Leiden 1996.
- C. PRESSLER, *The View of Women Found in the Deuteronomistic Family Laws* (BZAW 216), Berlin 1993.
- M. Z. ROSALDO und L. LAMPHERE, *Woman, Culture, and Society*, Stanford 1974.
- P. SCHÄFER, *Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages*, *JJS* 41, 1990, 75 – 91.
- K. SEYBOLD und U. MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart 1978.
- J. Z. SMITH, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987.
- M. STOL und F.A.M. WIGGERMANN, *Birth in Babylonia and the Bible* (Cuneiform Monographs 14), Groningen 2000.

- J. TROPPER, Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn 1989.
- V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969.
- M.-Th. WACKER, „Religionsgeschichte Israels“ oder „Theologie des Alten Testaments“ – (k)eine Alternative?, in: „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments“, hg. von I. Baldermann u.a., (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn 1995.
- E. ZENGER (Hg), *Ritual und Poesie* (HBS 36), Freiburg 2003.

Rechts- und Sozialgeschichte

'Apodiktisches' Recht - 'Todes' Recht?

In: Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker. Hg. von Peter Mommer u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1993, 7-20

Erhard S. Gerstenberger

»Apodiktisches« Recht »Todes« Recht?*

1. Begriffe sind Chiffren für komplexe Sachverhalte. Sie bilden das unentbehrliche Handwerkszeug des analysierenden und synthetisierenden Geisteswissenschaftlers. Das Handwerkszeug bedarf ständiger Pflege und Überholung. Oft werden Begriffe zu Leitbildern und fertigen Denkmodellen, welche die Forschung vorprägen und dirigieren. Dann müssen sie erst recht auf ihre Tauglichkeit geprüft werden.

Die alttestamentliche Forschung der Nachkriegszeit hatte ein Arsenal an Schlüsselbegriffen aus den dreißiger Jahren übernommen, weitergebildet und zu einem imposanten, geschlossenen Lehrgebäude zusammengefügt. »Bund«, »Heilsgeschichte«, »Amphiktyonie«, »heiliger Krieg«, »Verheißung«, »Volk Gottes«, »Erwählung«, »Wort Gottes«, »Eschatologie«, »Schöpfungsordnung« – die meisten dieser bedeutungsschweren Chiffren haben in den siebziger und achtziger Jahren ihre systembildende Kraft eingebüßt. Die Forschung ist weitergegangen, hat sich neuen Fragestellungen und Perspektiven zugewendet, ohne noch einmal ein konsistentes Gesamtkonzept alttestamentlicher Theologie erstellen zu können. Skeptiker sagen, die alttestamentliche Wissenschaft stehe vor einem Chaos.

Erstaunlicherweise scheinen auf dem Teilgebiet der alttestamentlichen Rechtsforschung zentrale Vorstellungen der Vorkriegszeit ihre Bedeutung beibehalten oder sogar wiedergewonnen zu haben. Hans Jochen Boecker verwendet in seiner wichtigen, zusammenfassenden Studie über altorientalisches und israelitisches Recht die Bezeichnung »apodiktisch« trotz mancher Bedenken weiter¹. Er kann sich auf die Zustimmung eines breiten Kollegenkreises stützen². In ähnlicher Weise wird das von Hermann Schulz so getaufte »Todes«recht bis heute noch

* Herrn Michael Breitbach, Gießen, verdanke ich wertvolle Anregungen und Informationen zur juristischen und zeitgeschichtlichen Problematik.

1 H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (1976), Kap. VII: S. 166-180; (1984), Kap. VII: S. 166-185.

2 Vgl. S. Herrmann, *Das »apodiktische Recht«*: MIO 15 (1969) 249- 261 (abgedr. in: ders., *Gesammelte Studien*, (1986) 89-100); G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, WMANT 39 (1971), Kap. III: S. 101-153; M. Weinfeld, *The Origin of the Apodictic Law*: VT 23 (1973) 63-75; J. Bright, *The Apodictic Prohibition*: JBL 92 (1973) 185-204; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes*, FRLANT 114 (1975).

zustimmend als eigentümlich israelitische Rechtsgestaltung genannt³. Doch sind gerade in den letzten Jahren Untersuchungen zu alttestamentlichen Rechtstexten entstanden, welche das angeblich so einzigartige und radikale Rechtsbewußtsein Israels in einem neuen Licht erscheinen lassen⁴. Eine Überprüfung der Begriffe ›apodiktisches‹ Recht und ›Todesrecht nebst verwandten Ausdrücken wie ›Privilegrecht‹ Jahwes, ›Gottesrecht‹ usw. erscheint dringend notwendig.

2. Die deutsche Rechtswissenschaft unserer Tage kennt die in Alttestamentlerkreisen so geläufigen Begriffe nicht. Weder im Strafgesetzbuch, noch im bürgerlichen Recht gibt es ›unbedingt und ohne Wenn und Aber‹ formulierte Rechtssätze. Ein neueres juristisches Nachschlagewerk⁵ weist unter ›Apodiktik‹, ›Autorität‹, ›Gottes-‹, ›Sakral-‹ oder ›Todesrecht‹ keinerlei Eintragungen auf. Die Stichwörter ›Gott‹, ›Religion‹ und ›Kirche‹ kommen nur in Zusammensetzungen als Rechtsgegenstände vor, etwa als ›Gotteslästerung‹, ›Religionsgemeinschaft‹ und ›Kirchenrecht‹. Auch wird die absolute Durchsetzungskraft oder Rechtsautorität nicht an und für sich thematisiert. In der Rechtsphilosophie spielt die Frage nach der das Recht begründenden Autorität eine gewisse Rolle⁶, nicht aber in den für den praktischen Gebrauch bestimmten Rechtssammlungen (und mit solchen haben wir es mutatis mutandis in den alttestamentlichen Corpora zu tun). Diese Tatsache mag auf die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft zurückzuführen sein. Aber selbst die Rechtsgeschichtler wissen mit den genannten Bezeich-

3 H. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament, BZAW 114 (1969); H.-J. Fabry: ThWAT IV (1984) 779: »Die Diskussion um die Zugehörigkeit der *môt-jûmat*-Rechtssätze zur Kasuistik oder Apodiktik hat Boecker an ein rechtes Ende geführt. Die im Gefolge von A. Alt immer wieder postulierte Einordnung in die Kasuistik (Gese, Kilian, Gerstenberger) scheitert schon daran, daß hier die komplizierte Konditionalsatzformulierung durch eine konzentrierte Partizipialsatzkonstruktion ersetzt ist. Stereotype Formulierung und Reihenbildung sprechen weiter gegen kasuistische Qualifikation.«

4 Vgl. vor allem E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel, *Studia Biblica* 3 (1988); ders., Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im ›Bundesbuch‹, OBO 85, (1989); L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch, BZAW 188 (1990).

5 H. Tilch (Hg.), *Münchener Rechts-Lexikon*, 3 Bde. (1987).

6 Vgl. J. Derrida, Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹ (1991) (orig. französ.: *Force de loi*. Publiziert in englischer Übersetzung: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, *The Cardozo Law Review* 11/5-6, New York 1990).

nungen wenig anzufangen⁷. Und jene Fachleute, die sich auf altorientalische Rechte spezialisiert haben⁸, verstehen unter ›Recht‹ in erster Linie die dem Gerichtswesen zugeordneten und zur Lösung von Konfliktfällen, Ansprüchen und Pflichten verwendeten Fallbeschreibungen.

In jüngster Zeit ist eine Rechtsanthropologie entstanden, die sich um Ursprung und Begründung des Rechts in Stammesgesellschaften kümmert⁹. Recht wird verstanden als das in einer gegebenen Gruppe geltende Ordnungssystem, das insbesondere den inneren Frieden gewährleistet und sich in bestimmten Verhaltensregeln für die Mitglieder der Gemeinschaft niederschlägt. Die aus der Erfahrung von Interessenkollisionen für den Konfliktfall aufgestellten Gesetze stellen das formale Recht dar. Das Problem der ›Autorität‹ wird lediglich unter dem Gesichtspunkt der Durchsetzung anerkannter Rechtsnormen verhandelt, nicht aber mit der Vorgabe göttlichen, unbedingt geltenden Rechtsanspruchs¹⁰.

3. Wenn die heutige Rechtswissenschaft sich gegenüber den gesuchten Begriffen und den dahinter stehenden Vorstellungen vom Recht so spröde verhält, müssen wir fragen, woher die Rede von ›Apodiktik‹ und ›Unbedingtheit‹, von ›Todesrecht‹ und ›Gottesrecht‹ eigentlich kommt. Stammt sie aus einem zeitbedingten Umfeld, zu dem wir keinen Zugang mehr haben? Ist sie ein isoliert theologisches oder gar nur alttestamentlich-fachspezifisches Sprachmuster, das allein aus der Einzigartigkeit des Gegenstandes zu erklären wäre und mit anderen Fachsprachen nichts zu tun hat?

Der allgemeine Sprachgebrauch ist als Hintergrund interessant: Der Begriff ›apodiktisch‹ hat zwei Bedeutungsfelder. Er wird ›bildungssprachlich‹ gebraucht im Sinne von »keinen Widerspruch duldend, jeden Widerspruch von vornherein ausschließend.« Und er hat seinen uralten Sitz (seit Aristoteles) in der Logik als »Bezeichnung für Urteile, die die

7 Vgl. W. Preiser, Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht: Festschrift für Eberhard Schmidt, (1961) 7-38. Preiser nimmt A. Alts Untersuchungen auf, spricht aber nur vom ›Sakralrecht‹ und ›Zivilrecht‹ Israels. Die Bezeichnungen ›apodiktisch‹ und ›kasuistisch‹ scheint er bewußt zu vermeiden.

8 Für das altorientalische Recht vgl. die Arbeiten von P. Koschaker, V. Korošec, M. San Nicolo, J. Klima u.a.

9 Vgl. L. Pospíšil, *Anthropology of Law* (1974); deutsche Fassung von C. Schäfer, *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen* (1982). Die ältere Forschung schließt an soziologische Beobachtungen an: E. Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913; 1989⁴).

10 Vgl. L. Pospíšil, a.a.O., 71-112: »Das Merkmal der Autorität«.

logische Notwendigkeit oder unmittelbare Gewißheit ausdrücken«¹¹. – Der Ausdruck ›Todesrecht‹ ist noch weniger verbreitet. Das ›Deutsche Wörterbuch‹ von Jacob und Wilhelm Grimm verzeichnet ca. 400 zusammengesetzte Substantive, die mit dem Genitiv von ›Tod‹ beginnen. Die Liste reicht von »Todesabgrund« bis »Todeszwang«¹². Ein ›Todesrecht‹ ist nicht darunter. – Die Bezeichnung der ausgesonderten Rechtssätze ist das eine, die damit definierte Sache – der unbedingte, mit höchster Autorität und Kraft sich durchsetzende Rechtswille – ein anderer und entscheidend wichtiger Aspekt.

Albrecht Alt (1883-1956) sagt über die Herkunft und Konnotationen des Begriffs ›apodiktisches Recht‹ rein gar nichts¹³. Ob Bruno Baentsch bei dieser Benennung Pate gestanden hat, bleibt unklar¹⁴. Albrecht Alt, der geistige Vater der bis heute andauernden Diskussion um das israelitische Recht, bestimmt nur die Charakteristika dessen, was er für einzigartig, unvergleichlich, genuin israelitisch an den nichtkasuistischen alttestamentlichen ›Rechts‹sätzen (das ist die Palette von Prohibitiven, Talionsformulierungen, מוֹת יוֹמָת-Sätzen und Verfluchungen) hält: Sie zeichnet Wucht und Unbedingtheit des Durchsetzungswillens, Sakralität und Totalität des Geltungsbereiches, Volksgebundenheit und Jahwebezogenheit aus. Kurz, es handelt sich im Unterschied zum pragmatischen, subjektiven Fallrecht der Kanaanäer um ein exklusives, starkes,

11 Brockhaus Enzyklopädie Bd. 1 (1986) 677. Vgl. Encyclopaedia Britannica, vol. 2 (1964) 119, mit Hinweis auf Aristoteles und I. Kant: »necessary«, or »a priori«. Weitere Nachforschung führt zu dem Philosophen Friedrich Bouterwek (Göttingen), der 1799 seine »Apodiktik« der philosophischen Wahrheit veröffentlichte. Später distanzierte er sich teilweise von seinen Anschauungen: ders., Apodiktisch: J.S. Ersch und J.G. Gruber (Hg.), Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, Teil 4, Erste Sektion, (1820, unveränd. Nachdruck Graz 1969), 410f. Das »Deutsche Wörterbuch« von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 1 (1854) enthält keinerlei Hinweis auf ›Apodiktik‹ oder ›Apodiktisch‹. Das gilt auch für jedwede Kombination dieser Ausdrücke mit dem Begriff ›Recht‹ (vgl. Deutsches Wörterbuch von J. und W. Grimm, Bd 14 (1893) 364-406, besonders 376f: »strenges, mildes, altes, göttliches, ewiges [Anm. d. Verf.: und nie: apodiktisches] recht« usw.).

12 Deutsches Wörterbuch, Bd. 21 (1935) 552-581.

13 Es heißt bei ihm nur lapidar: »Es ergibt sich uns also schon aus formalen Beobachtungen die Notwendigkeit, den neuen Stil ... mit einer besonderen Bezeichnung zu versehen, die seine Geschiedenheit von der kasuistischen Formulierung deutlich zum Ausdruck bringt. Wir wollen ihn den apodiktischen Stil nennen.« (Albrecht Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934): ders., KS I (1953) 278-332, hier: 308). Für den so andersartigen ›apodiktischen Rechtssatz gilt: »Wie in der Form so ist es also auch im Inhalt seine Unbedingtheit, die ihn von allem Folgenden isoliert ...« (a.a.O., 309).

14 Vgl. B. Baentsch, Das Bundesbuch (1892) 27ff; ders., Exodus - Leviticus - Numeri, HAT I,2 (1903) XLVII: Er konstatiert eine »apodiktische Form« bei Ex 21,12.15-17. Albrecht Alt nimmt keinen Bezug auf diesen Vorgänger.

aggressives, unbeugsames, unerbittliches und göttliches Recht¹⁵. – Die sehr merkwürdige Bezeichnung ›Todesrecht‹ für die Bedrohung mancher Kapitalverbrechen mit der Todesstrafe¹⁶ haben Schüler und Nachfahren Albrecht Alts eher zu verantworten als der Meister selbst. Doch liegt der ungewöhnliche Ausdruck, der insgesamt wenige Befürworter gefunden hat, auf derselben Linie einer Verherrlichung des ›starken‹ Rechts.

Die geistesgeschichtliche und politische Situation, in der Albrecht Alt wirkte – von 1922-1956 lehrte er Altes Testament an der Universität Leipzig¹⁷ – muß berücksichtigt werden, wenn dieser Hang zur rücksichtslosen Durchsetzung des Rechts verständlich werden soll. In den zwanziger und dreißiger Jahren war in der deutschen akademischen und politischen Welt eine heftig geführte Debatte um die Kraft des Gesetzes im Gange. Mehrere Strömungen und Ereignisse haben zu der Auseinandersetzung geführt: die idealistische, philosophische Tradition, die das Absolute zum Schlüsselbegriff des Weltverständnisses machte; Lebensphilosophien, welche Willen und Macht in das Zentrum des Denkens stellten¹⁸; deutsche Frustrationen nach dem Verlust des Kaisertums und angesichts einer angeblich nicht funktionierenden, jedenfalls nicht von Gottes Gnade durchwalteten Demokratie; das Erstarken des Nationalismus in seiner brutalsten Form; absolutistische Gottesvorstellungen, die

15 Vgl. Albrecht Alts Definitionsversuche, die formale und inhaltliche Momente berücksichtigen und dann zur Situierung in sakralen Institutionen Israels führen, a.a.O. 302-328. Leitend ist die Vorstellung von zwei Rechtssystemen, dem schon weitgehend entsakralisierten, milden, das »subjektive(n) Verschuldensmoment(s)« berücksichtigenden (a.a.O. 305) kanaänischen Kasualrecht und dem harten, nomadischen, voll in den Kult eingebundenen, unbedingten Gottesrecht der Israeliten. Beide ›Rechte‹ sind »bis in die Wurzeln hinab verschieden(e)« (a.a.O. 304) und können in der Rechtspraxis nur gewaltsam zusammenstoßen, aufeinanderprallen, ineinander einbrechen usw. (vgl. a.a.O. 302-307). Auf welcher Seite unsere Sympathie zu liegen hat, bleibt dabei keinen Augenblick ungewiß. Die letzte Steigerung erfährt die Beschreibung der Gewaltkomponente am Schluß des Aufsatzes: »... so wirkt ... im apodiktischen Recht Israels eine noch völlig ungebrochene aggressive Kraft, die schlechthin jedes Lebensgebiet dem unbedingten Herrschaftsanspruch des Willens Jahwes für sein Volk unterwerfen will und daher keine profane oder neutrale Zone anzuerkennen vermag. die apodiktischen Sätze (verfolgen) den Israeliten vom Heiligtum Jahwes hinaus in sein Alltagsleben und stoßen da mit den Positionen und Negationen des kasuistischen Rechts notwendig zusammen. Wenn also Israel die vorgefundene kanaänische Rechtskultur nicht einfach ablehnen wollte ..., so war der Kampf beider Rechte unvermeidlich.« (A. Alt, a.a.O., 331f) 16 Was will ›Todesrecht‹ eigentlich aussagen: ›Recht, unbarmherzig wie der Tod‹? ›Recht, das zum Tode führt‹? ›Recht auf Tod‹?

17 Vgl. G. Wartenburg, Leipzig, Universität: TRE 20 (1990) 721- 729.

18 Vgl. H.J. Lieber, Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen: Nationalsozialismus und die deutsche Universität (Universitätstage der FU, Berlin, 1966) (1966) 92-108.

treu in der Kirche tradiert wurden. Diese und andere Impulse bewegten manche Juristen, neu über Ursprung und Funktion des Rechts nachzudenken und gegen den herrschenden, angeblich subjektiven und weichen Rechtsliberalismus Front zu machen¹⁹. In der Kampfschrift von G. Dahm und F. Schaffstein gegen die seit 1922 (Reichsjustizminister Gustav Radbruch) unternommenen Bemühungen um eine Strafrechtsreform wird das Vordringen des Individualismus und die Zerstörung des Staates, z.B. durch die Einschränkung der Todesstrafe, die Rückläufigkeit harter Zuchthausstrafen und die häufigere Berücksichtigung milderer Umstände, beklagt²⁰. Die antiliberalen Juristen plädieren für ein verschärftes Strafrecht, für die Stärkung des Staates und seiner Autorität, die Unbedingtheit des Rechtswillens, die Volksnähe des Rechts, das Prinzip ›Gemeinnutz geht vor Eigennutz‹²¹ usw. Nach diesen sehr knappen Andeutungen dürfen wir soviel festhalten: In den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren lagen Charakterisierungen des Rechts und Strafrechtskonzeptionen, die sich mit dem von Albrecht Alt

19 Quellen zur Rechtsdiskussion: G. Dahm und F. Schaffstein, *Liberales oder autoritäres Strafrecht?* (1933); C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934); ders., *Nationalsozialistisches Rechtsdenken*: DR 4 (1934) 225ff. Untersuchungen: K. Marxen, *Der Kampf gegen das liberale Strafrecht. Eine Studie zum Antiliberalismus der zwanziger und dreißiger Jahre*, *Schriften zum Strafrecht* 22 (1975) D. Majer, *Grundlagen des nationalsozialistischen Rechtssystems. Führerprinzip, Parteimonopol, Sonderrecht* (1985); H. Müller-Dietz, *Zur moralischen Rechtfertigung totalitärer Anschauungen, am Beispiel des nationalsozialistischen Rechtsdenkens*: H. Jung u.a. (Hg.) *Recht und Moral*, (1991) 177- 204.

20 Nach K. Marxen, a.a.O., 107.

21 Vgl. M. Stolleis, *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht*, *Münchener Universitätsschriften: Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* 15 (1974). Georg Dahm und Friedrich Schaffstein entwerfen gegen das liberale Strafrecht ihre Vision vom »Strafrecht des autoritären Staates« (a.a.O. 40-52): »Eine mehr vom Staatsgedanken bestimmte Auffassung hingegen kann weder dem Strafrecht noch überhaupt einem Bezirk des öffentlichen Lebens ein Sonderdasein gestatten. Sie läßt autonome Einzelzwecke nicht gelten, sondern bewertet das Strafrecht zunächst und in erster Linie als Mittel zur Erhaltung und Bewährung der Staatsgewalt schlechthin. ... das Strafrecht ist keine Insel, kein abgesonderter Raum mit undurchsichtigen Wänden, sondern ein öffentliches Schauspiel, dem die Gesamtheit der Rechtsgenossen beiwohnt.« (a.a.O. 40f). »So ergibt sich für gewisse und namentlich für die schwersten Verbrechen die Forderung nach Bestrafung ohne jede Rücksicht auf die Besserungsfähigkeit des Täters ...« (a.a.O. 44). »Dem autoritären Staatsgedanken, der auf dem Glauben an absolute, transpersonale Werte beruht und den Staat in den Dienst einer sittlichen und allgemeinverbindlichen Wertordnung stellt, entspricht ein nachhaltiger Schutz eben dieser geistigen und sittlichen Werte. So wird einmal die Würde des Staates und die Ehre der Nation nachhaltig zu schützen sein, so wird der Staat die kulturellen und religiösen Werte der abendländischen Kultur zu verteidigen haben ...« (a.a.O. 50). Offensichtlich geben die Verfechter des autoritären Rechtes dem Staat die Weihe einer absoluten Instanz, die an die Stelle Gottes tritt.

vorgeschlagenen Modell eines »apodiktischen Gottesrechts« deckten, förmlich in der Luft.

Es wäre sicher wünschenswert, der Frage nachzugehen, wie Albrecht Alt persönlich mit der Debatte um die deutsche Strafrechtsreform in Berührung gekommen ist. Zwischen einer Kenntnisnahme über die Tageszeitungen und aktiver Beteiligung etwa durch Gespräche mit juristischen Fachkollegen²² oder in politischen Gremien lassen sich mannigfache Möglichkeiten der Partizipation denken. Leider sind relevante biographische Daten nicht zugänglich. Kollegen und Schüler, die Albrecht Alt würdigen, beschränken sich strikt auf seine fachwissenschaftliche Tätigkeit²³. Wir können darum nur allgemein feststellen, daß in Deutschland Anfang der dreißiger Jahre Rechtskonzeptionen und vor allem die Grundlinien des Strafrechts unter ganz anderen Voraussetzungen diskutiert worden sind als nach dem zweiten Weltkrieg und heute, am Ende des zweiten Jahrtausends. Die generelle Diskussionlage der zwanziger Jahre ist aber nachweislich in die Altsche Konzeption des »apodiktischen« Rechts eingegangen.

4. Wir haben nicht nur die Entstehung der Begriffe »apodiktisches« Recht und »Todes«recht zeitgeschichtlich zu untersuchen, sondern vor allem auch die alttestamentlichen »Rechts«sätze selbst. Sind sie mit den modernen Bezeichnungen nach unserer Erkenntnis heute hinreichend und sachgemäß erfassbar? Die Diskussion seit Albrecht Alts grundlegendem Aufsatz hat zumindest das eine Ergebnis gezeitigt: Die von ihm als »apodiktisch« zusammengefaßten vier »Rechts«gattungen sind formal, inhaltlich und ihrer ursprünglichen Lebenssituation nach zu unterscheidende Gebilde. Ich kann hier auf meine Dissertation von 1962 verweisen:

Die formalen Hauptkriterien Alts für die apodiktischen Sätze – metrische Struktur, die eine große Wucht und Geschlossenheit des Ausdrucks mit sich bringe, Reihenbildung, Stilisierung in der 2. Person Singular – können, da sie teils zu allgemein, teils nur für eine Untergruppe des Apodiktischen brauchbar sind, die disparaten Elemente des »genuin israelitischen Rechts« nicht zusam-

22 Die Universität Frankfurt hat Albrecht Alt den Grad eines Dr. jur. ehrenhalber verliehen: eine seltene Ehrung für einen Theologen, die auf längerfristige Kontakte zur juristischen Wissenschaft schließen läßt.

23 Vgl. M. Weippert, TRE 2 (1978) 303-305 (Lit.). H. Bardtke: ThLZ 78 (1953), kann nur auf zwei veröffentlichte Privatbriefe des Siebzigjährigen verweisen (PJB 1918, 5f). Daß Albrecht Alt einigen Grundüberzeugungen der Nationalsozialisten scharf gegenüberstand, belegt die folgende Notiz: »Anfang September 1939 wurde der (i.e. Leipziger theologischen) Fakultät wegen angeblicher Staatsfeindlichkeit die Eröffnung des Lehrbetriebes untersagt.« Der Vorwurf richtete sich vor allem gegen M. Doerne, H. Bornkamm, A. Oepke, W. Baetke und A. Alt, »die sich besonders gegen Schriften Alfred Rosenbergs ... und die Bemühungen gewandt hatten, mit arischer Indoktrinierung das Christentum zu verfälschen.« (G. Wartenburg, a.a.O. 727f).

menhalten. Ebenso wenig bilden Alts apodiktische Sätze inhaltlich eine homogene Einheit. Große Teile, vor allem die partizipialen Sätze und die Relativkonstruktionen, gehören eben auf die Seite der von Alt als kasuistisch bezeichneten Rechtssätze der Rechtsgemeinde im Tor ...²⁴

Dieser grundsätzlichen Aufteilung des ›apodiktischen‹ Rechts in mehrere eigenständige Gattungen mit je eigenem ›Sitz im Leben‹ sind viele Forscher ganz oder teilweise gefolgt²⁵. Auch Hans Jochen Boecker unterscheidet zwei große Abteilungen des ›apodiktischen Rechts‹, die in dritter Person stilisierten und einen Rechtsfall voraussetzenden Bestimmungen einerseits und andererseits die in direkter, persönlicher Anrede ergehenden normativen Verbote und Gebote²⁶. Die Bemühungen, die einzelnen Gattungen in gesellschaftlichen oder kultischen Institutionen zu lokalisieren, sind verschieden ausgefallen²⁷, aber die Notwendigkeit einer Eigenbehandlung der vier Gruppen ist insgesamt doch anerkannt. Bei der Suche nach gesellschaftlichen Haftpunkten für diese ›Rechtssätze‹ sind immer wieder sakrale Verfahren oder Institutionen in Israel gefunden oder postuliert worden²⁸. Leider ist die alttestamentliche Textbasis für die Rekonstruktion kultischer Rechtsinstanzen überaus schmal. Die notwendig werdenden hypothetischen Entwürfe sind insgesamt wenig überzeugend.

5. Wir wollen uns speziell zwei der sogenannten apodiktischen Gattungen zuwenden und über ihre Eigenart und Lebenssituationen nachdenken. Zuerst geht es um die Prohibitivgattung, also die in direkter Anrede an die Betroffenen gerichteten Verbote und Gebote sozialet

24 E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des ›apodiktischen Rechts‹*, WMANT 20 (1965) 23f.

25 Vgl. G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, WMANT 39 (1971); E. Otto, o. Anm. 4; L. Schwienhorst-Schönberger, o. Anm. 4; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*, OBO 105 (1991).

26 H.J. Boecker, a.a.O., 1.Aufl., 168: Es ».. hat sich mindestens eine Zweiteilung dessen ergeben, was Alt unter dem Oberbegriff apodiktisch formuliertes Recht zusammengefaßt hat.« Vgl. a.a.O. 168ff.175ff. Dort, im Blick auf die Prohibitive: »Es ist die Frage, ob man in diesem Zusammenhang überhaupt von ›Recht‹ sprechen kann. Man kann es gewiß nicht im Sinn von Rechtsfindung, von Richten, Urteilen und Strafen; aber man kann es im Sinn von Rechtsgrundsatz oder Rechtskonstituierung.« (175).

27 Vgl. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd. 1 (1964²), Kap. 10, 230–263. G. Liedke, o. Anm. 25; H.J. Boecker, a.a.O., 1.Aufl., 166–180; F. Crüsemann, *Recht und Theologie im Alten Testament*: K. Schlaich (Hg.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie I* (1987) 11–81.

28 Tempelgerichtsbarkeit, schamanistische oder prophetische Praktiken, Rechtsgebräuche bestimmter Gesellschaftsformationen, königlich-göttliche Richterfunktionen usw. machen sich dabei – meist nur in der Phantasie der Exegeten – Konkurrenz.

schen und kultischen Inhalts. Ich bin nach wie vor der Meinung, daß diese ›Gebote‹ unmittelbar nichts mit dem Kasualrecht der Ortsgemeinde oder irgendeiner anderen Lebensgemeinschaft zu tun haben. Die Gründe habe ich ausführlich dargelegt²⁹. Der Ursprung solcher normativer Verhaltensregeln, die unmittelbar der Sozialisation der heranwachsenden Jugend und dem Erhalt der Gemeinschaft dienen, ist das Sippenethos³⁰. Es bleibt freilich die Aufgabe, den Weg der Prohibitive in die im Alten Testament erhaltenen Rechtssammlungen genauer zu verfolgen, als ich das in meiner Dissertation getan habe³¹.

Mir scheint, daß aufgrund der neueren Überlegungen z.B. zum Bundesbuch³² mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann: Die Entwicklung hat in Israel zu einer späten Theologisierung und Jahwisierung eines ursprünglich recht pragmatisch-neutralen Fallrechtes geführt. Die Jahwerede im Bundesbuch gehört ebenso wie die Gottesrede im Deuteronomium und ›Heiligkeitsgesetz‹ zum späten Redaktionsstadium der alten Gesetzessammlungen für die normale Torgerichtsbarkeit. Diese Stilisierung zeigt aber einen grundlegenden Ortswechsel hinsichtlich des Textgebrauchs an. Die Jahwerede ist eine rhetorische Form, die nur als mündlicher oder Lesevortrag vor einer versammelten Gemeinde denkbar ist.

Wir können diese These an Texten wie Lev 19 oder Dtn 5/Ex 20 nachprüfen. Sie sind die umfangreichsten Prohibitivsammlungen der alttestamentlichen ›Gesetzes‹corpora. Lev 19 ist wegen seines sich redaktionell dem älteren Gut überlagernden pluralischen Anredestils³³ und der auf die Gemeinde bezogenen Inhalte (Heiligkeit; kultisches und soziales Verhalten) das Muster einer ethisch-homiletischen Gemeindevermahnung. Sie hat nicht das mindeste mit Rechtsvorschriften für die Gerichtsversammlung zu tun. Mag sie Recht konstituieren! Darin erschöpft sich keinesfalls die Bedeutung derartiger Kataloge von Verhaltensvorschriften für eine gegebene Gemeinschaft, sie ist auch nicht die primär intendierte. Wir müssen schon vom Ethos der Gemeinschaft sprechen, welches ältere Verhaltensregeln der Sippe und Ortsgemeinde in sich aufgenommen hat. Jetzt ist Jahwe derjenige, der die Normen sanktioniert. Das bedeutet: Die Gemeinschaft, in der sie verkündet und weitergegeben werden, ist eine religiöse. Es handelt sich

29 E. Gerstenberger, a.a.O., 25f.110-117.141-144.

30 Vgl. auch W. Richter, *Recht und Ethos* (1966).

31 Vgl. E. Gerstenberger, a.a.O., 143.

32 Vgl. o. Anm. 4 u. 25.

33 Pluralisch ist der Gesamtrahmen V. 2-4.33-37; die plurale Anrede taucht immer wieder, oft in erkennbar redaktionellen Teilen, auf: V. 5-6a.9a.11-12 a.23-28.30f. Die singularischen Prohibitive sind inkorporiert. Der Numeruswechsel machte keine Schwierigkeiten, denn auch der Singular konnte im neuen Zusammenhang auf die Gemeinde bezogen werden.

um die nachexilische Kultgemeinde, die in ihrem Gottesdienst den Willen Jahwes hört. Die Verkündigung der Jahwegebote geht weit über den Rahmen von Rechtssetzungen für den Prozeß hinaus. Vieles ist, wie z.B. das Gebot der Nächsten- und der Fremdenliebe (Lev 19,18.34) nicht judikabel. In der Tat will Jahwe, wie schon Albrecht Alt sagte, »schlechthin jedes Lebensgebiet (seinem) unbedingten Herrschaftsanspruch ... unterwerfen«³⁴. Die Prohibitive in der jetzigen Zusammenstellung sind Lebensregeln für die Mitglieder der Kultgemeinde, aber keine Rechtssätze.

Das gleiche gilt für die Dekaloge. Sie sind eingebettet in gemeindliche Kontexte: Die Offenbarung am Sinai gilt dem ganzen Volk. Es hat sich für die Begegnung mit Jahwe bereitzumachen und empfängt dann (das gilt auch für den Fall, daß die Dekalogtexte später eingeschoben sind) in Kurzform einen Katechismus von wichtigen Verhaltensnormen, die mit der Rechtsfindung in geistlichen oder weltlichen Angelegenheiten (vgl. dazu Ex 18) direkt nichts zu tun haben³⁵.

6. Das sogenannte ›Todesrecht‹ ist schwerer einzuordnen. Sind die äußerst kurzen, aggressiven Sätze von Ex 21,12-17; Lev 20 nicht als Strafrechtsätze gedacht? Haben wir nicht in Lev 24,10-16.23; Num 15,32-36 zwei glasklare Beweisstücke für die Ausführung der Todesstrafe aufgrund eines im ›Todesrecht‹ angeprangerten Kapitalverbrechens? Ihnen könnte man noch die Achan- und die Tamargeschichten an die Seite stellen (Jos 7; Gen 38).

In der Tat sehen diese kurzen, gepreßten Sätze mit Tatbestands- und Tatfolgebestimmung wie geballte, kasuistische Strafrechtsklauseln aus. Und wieder hat Albrecht Alt recht, wenn er meint, daß nur Gott selbst (oder ein ihm direkt unterstelltes Inquisitionsgericht?) so unbedingt und ohne jede Schuldfeststellung urteilen könne³⁶. Nach Albrecht Alt sind die Vermutungen denn auch immer in diese eine Richtung gegangen: Die

34 A. Alt, a.a.O., 331.

35 Andere Beispiele für Prohibitivsammlungen sind Ex 34; Lev 18; 19; 26,1-2; Dtn 22,5.9-12; 23,1-9.16-21; 24,6.14-18; 25,4.13-16. In jedem Fall kann man die o.g. These ausprobieren. Es erweist sich, daß die rhetorische Rahmung einer Gemeindeansprache jedesmal vorhanden ist. Speziell beim Dekalog konstatiert Albrecht Alt das Fehlen von Sanktionen: »Das kategorische Verbot steht absoluter da als die noch so ernste Strafbestimmung« (a.a.O. 321). Er sieht auch sehr genau die mit der normalen Rechtspflege unvereinbare »Leidenschaft« der »kategorische(n) Prohibitive« (a.a.O. 324 und 322). »Für das apodiktische Recht ... folgt dann, daß es von außen in diese Wirklichkeit hineinredet, ohne sie bis in die letzten Einzelheiten entscheidend zu treffen.« (a.a.O. 324). Trotz der Funktions- und Ursprungsverschiedenheit hält er am gemeinsamen Rechtscharakter und der wesensmäßigen Auseinandersetzung zwischen den ›Rechtsgattungen fest.

36 Vgl. A. Alt, a.a.O., 309.

»Apodiktisches« *Recht*? »Todes«*Recht*?

17

מִוֹת יְרוּמָה-Reihen zeugen von einer kultischen Gerichtsinstanz, die aus den relevanten Texten erhoben und mit einigen Erzählstücken belegt werden kann.

Hermann Schulz hat sich in seinen Recherchen und Rekonstruktionen am weitesten vorgewagt. Aufgrund der »Prozeßberichte« 1 Kön 21,8-16; Jer 26,7-19 und der prophetischen Anklage Jer 7,1-15 erkennt er »in Umrissen ein Verfahren sakraler Art«³⁷. »Um über Leben und Tod eines Menschen befinden zu können, mußte sich die Ortsgemeinde als kultische Gerichtsgemeinde konstituieren.« »Das Todesrecht war also Rechtsgrundlage bei Verfahren, für welche die kultische Gerichtsgemeinde zuständig war. Ob die todesgerichtlichen Verhandlungen im Tor stattfanden oder ob gelegentlich Heiligtümer aufgesucht wurden, ist hier ebensowenig entscheidend wie die Rolle des Kultpersonals im Todesgericht. Es geht zunächst nur um den grundlegenden Unterschied zwischen profaner Rechtsgemeinde und todesgerichtsfähiger kultischer Gerichtsgemeinde«³⁸.

Ist dieses ominöse Sondergericht erst einmal konstituiert, wird auch sofort die Prozeßordnung entdeckt. Sie ist in den »Todesrechtssätzen« von Lev 20 vorgebildet und umfaßt genau die Schritte: »1. Tatbestandsfeststellungsurteile («die Blöße seines Vaters hat er aufgedeckt« V. 11), 2. Tatbestandsqualifikationsurteile («eine Schändlichkeit ist es« V. 14), 3. Bezichtigungsurteile («sie haben eine Abscheulichkeit begangen« V. 13), 4. Schuldurteile («er muß seine Schuld tragen« V. 17b), 5. Todesdeklarationen («er ist dem Tode verfallen« o. ä.) ...«³⁹. Die Kapitel Lev 18-20 werden schließlich als eine einzige Agende für die späte, Jerusalemer Version des »Todesgerichtsverfahrens« erkannt⁴⁰.

Die Exegese der relevanten Texte durch Hermann Schulz ist ein extremes Beispiel für vorurteilsvolle Forschung. Die מִוֹת יְרוּמָה-Sätze müssen sakralrechtlich gedeutet werden, also müssen wir die zugehörige »Todesrechts«instanz rekonstruieren, koste es, was es wolle. Wie wäre es, wenn die besonderen מִוֹת יְרוּמָה-Formulierungen überhaupt keine Rechtssätze, weder profane noch kultische, sind? Wenn sie lediglich der Gemeinderhetorik zur Einschärfung von wichtigen Verhaltensmustern entstammen? Dafür sprechen nun allerdings eine Reihe von Fakten.

a) Die im Alten Testament genannten Mord- und Totschlagsfälle laufen nicht (auch nicht in den spätesten literarischen Schichten) nach dem in Ex 21,12 vorgesehenen und schon gar nicht nach dem von Hermann Schulz postulierten Muster ab⁴¹. Von einem Jerusalemer Tempelgericht ist effektiv nichts bekannt. Bei den Dtn 17,8-13 und 19,15-21 genannten

37 H. Schulz, a.a.O., 128.

38 H. Schulz, a.a.O., 128.

39 H. Schulz, a.a.O., 145.

40 H. Schulz, a.a.O., 155-162: Rezitation der zugrundeliegenden Prohibitivnormen, Schuldfeststellung und Verurteilung sind nach seiner Meinung in Lev 18-20 sorgsam für das Verfahren zusammengestellt.

41 Vgl. Gen 4,1-16; Dtn 21,1-9; 2 Sam 3,22-30; 14,5-17; dazu die Asylbestimmungen und -verletzungen: Num 35,6-29; Dtn 19,1-13; Jos 20,1-9; 1 Kön 2,28-34. Angestrebt ist überall die ordentliche Gerichtsbarkeit und die Vermeidung der Blutrache.

Gerichten aus ›Priestern‹ und ›Richtern‹ handelt es sich wahrscheinlich um frühjüdische Gemeindegremien, welche die Rechtsprechung wahrnehmen (vgl. Ex 18).

b) Die erzählende Literatur weiß nichts von einer rücksichtslosen Verurteilung von gewissen Kapitalverbrechern (Mörder; Elternschänder; Menschenräuber; Homosexuelle usw.). Die erhaltenen kasuistischen Rechtssätze, die mit solchen Vergehen befaßt sind, sehen andere Rechtsmittel als Ausrottung vor⁴². Die erkennbare Rechtswirklichkeit der alttestamentlichen Zeit ist mit den rekonstruierten sakralen Rechtsinstitutionen nicht in Einklang zu bringen⁴³.

c) Die beiden schon genannten Beispielgeschichten vom Gotteslästerer (Lev 24) und vom Sabbatschänder (Num 15) sowie vom ›mißratenen Sohn‹ (Dtn 21,18–21) sind keine Gegenbeweise; sie bezeugen weder kulturelles Gericht noch reale Ausführung der Todesstrafe durch Steinigung. Vielmehr sind sie Anzeichen für eine rein abstrakte, lehrhafte Behandlung dieser Fälle. Denn ihrer Struktur nach sind diese ›Erzählungen‹ ganz klar künstliche, aufgrund der מוֹת יוֹמָת-Sätze gebildete Illustrationen⁴⁴.

d) Die Formulierung מוֹת יוֹמָת, »er muß sterben«, ist ungewöhnlich eindringlich⁴⁵. Sie entspricht paränetischer und drohender Rede. Der rhetorische Aufwand wäre für eine Rechtsbestimmung auffällig. In den echten Rechtssätzen des Alten Testaments und in altorientalischen Rechtssammlungen wird die Todesstrafe mit einfachem Verbal Ausdruck (›er stirbt«, »wird getötet«, »wird ertränkt« usw.) verhängt⁴⁶.

e) Die rhetorische Einkleidung der relevanten מוֹת יוֹמָת-Reihen ist schon genannt worden. Jahwerede, direkte Anrede der Betroffenen,

42 Vgl. Totschlag: Ex 21,13; Dtn 19,4–7; Menschenraub: Dtn 24,7; Verletzung der Eltern: Dtn 21, 18–21; Prov 20,20; 30,17; sexuelle Vergehen: 2 Sam 11,1–5 + 12,7–15; Prov 6,20–35. Wenn auch gelegentlich (literarisch!) außerhalb von מוֹת יוֹמָת-Sätzen die Todesstrafe ausgesprochen wird, dann doch unter sorgfältiger Eingrenzung des Falles!

43 Der Jurist Wolfgang Preiser will nur sechs Sakralrechtsfälle der hebräischen Überlieferung gelten lassen: Jos 7 (Achan); Ri 19f (Benjamin); 1 Sam 14 (Jonathan); 2 Sam 21 (Sauliden); 1 Kön 21 (Naboth); Jer 26 (Jeremia), vgl. ders., a.a. O., 20–26. Die im Pentateuch erwähnten Beispiele schließt er als sagenhaft aus (a.a.O. 26, Anm. 71).

44 Vgl. E.S. Gerstenberger, Kommentar zum Buche Leviticus (erscheint in absehbarer Zeit).

45 W. Gesenius/E. Kautzsch, Hebräische Grammatik (1909²⁸) § 113n.

46 Vgl. Dtn 22,22.24.25 etc. Die altorientalischen Gesetze verhängen für Kapitalverbrechen auch Todesstrafen; die Hinrichtungsarten sind sicherlich durch religiöse Vorstellungen beeinflusst worden (vgl. die Bearbeitungen der Rechtskorpora durch R. Borger, H. Lutzmann, W.H. Römer, E. von Schuler in: TUAT, hg. von Otto Kaiser, Bd. 1 (1985) 1–128). So sehr aber sakrale Momente mitspielen, so gewiß sind in den Gesetzesvorschriften ordentliche Gerichtsverfahren angesprochen und vorausgesetzt.

paränetischer Ton, theologische Begründungen usw. lassen auf eine Verwendung der »Todesätze« im Gemeindediskurs schließen. Die מרת יומת Sätze sind Todesdrohungen von Gemeindevorstehern, die ethische Grundregeln (vgl. Lev 20 im Verhältnis zu Lev 18!) einschärfen wollen⁴⁷.

f) Ein gutes Beispiel für die rhetorische Qualität der Todesdrohung ist Gen 2,17 und die Folgeerzählung: Der Gebotsübertretung folgt eben nicht die Hinrichtung, schon gar nicht nach dem Zeremoniell einer »Todesgerichtsbarkeit«, sondern die Vertreibung und Begnadigung (Gen 3,21-24). Die Androhung des Todes für gewisse Vergehen gleicht also einer Verfluchung. Art und Weise, wie die Strafe eintreten wird, bleiben Gott überlassen (vgl. auch 1 Sam 14).

g) Der Katalog der »todeswürdigen Vergehen« in Lev 20 zeigt durch Aufbau und Formulierung, daß keine gerichtliche Verfolgung, sondern eine Art Übergabe des Täters in die Hand des strafenden Gottes intendiert ist. Denn die Drohung מרת יומת (V. 2a.9a.10b.11b.12a.13b.15a.16 b.27a) wechselt mit einer Reihe von anderen Ausdrücken: »ich (Jahwe) will ausrotten« (V. 3a.5b.6b), »mit Feuer verbrannt werden« (V. 14b), »du sollst töten« (V. 16a), »sie sollen ausgerottet werden« (V. 17a.18b), »sie sollen ihre Schuld bzw. Sünde tragen« (V. 19b.20b), »sie sollen kinderlos sterben« (V. 20b.21b), »ihre Blutschuld komme über sie« (V. 27b). Alle Drohungen meinen eine dem Menschen entzogene Gottesstrafe, bei keiner Formulierung ist es so deutlich wie bei der Verhängung von Kinderlosigkeit.

Der Schluß ist nicht zu umgehen: In Lev 20 reden Prediger vor der Gemeinde, sie kündigen denen, die religiöse Gebote verletzen, die Strafe Gottes an, die völlig ins Ermessen Jahwes gestellt ist. Ähnlich verfährt David, als er vom Mißbrauch der Blutrachepflicht durch Joab gehört hat: Das Blut des heimtückisch erstochenen Abner »falle auf den Kopf Joabs und auf das ganze Haus seines Vaters, und es soll nicht aufhören im Hause Joabs, daß einer Eiterfluß und Aussatz habe oder am Stabe gehe oder durchs Schwert falle oder an Brot Mangel habe.« (2 Sam 3,29). Sakrale Verurteilung geschieht demgemäß im Namen Gottes oder durch göttliche Autorisation, stellt aber die Ausführung der Strafe Gott anheim. Nur dort, wo einmal die göttliche Autorität ganz mit der politischen Gewalt und Gesetzgebung zusammenfällt, kann es zu einer absolutistisch begründeten »Recht«-sprechung kommen. Eine derartige Theokratie hat es nach Ausweis der Texte in alttestamentlicher Zeit nicht gegeben.

47 Vgl. E.S. Gerstenberger, a.a.O. (o. Anm. 44), zu Lev 20.

Inquisition und letztinstanzliche Sondergerichte sind Erfindungen viel späterer, christlicher Zeiten.

7. Die Eingangsfrage braucht nicht mehr breit erörtert zu werden: Sind die Termini ›apodiktisches‹ und ›Todesrecht zur Bezeichnung alttestamentlicher rechtlicher Normen brauchbar? Sie sind es nicht, und zwar aus einem doppelten Grund: Einmal gehört die Vorliebe für ein starkes, autoritäres Recht, das ohne Wenn und Aber durchgesetzt wird (zu wessen Gunsten?), in die deutsche Geschichte der zwanziger und dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts. War es damals sicher schon theologisch und politisch bedenklich, für ein unbedingtes und rücksichtsloses Recht zu plädieren und das schwache, nicht mehr auf den Staat, aber auf den Einzelmenschen und seine Würde bedachte Recht als überholt zu diskreditieren, so ist dies heute, nach den Erfahrungen der vierziger Jahre vollends unmöglich. Um es theologisch zu sagen: Der Gott, der willkürlich ›sein‹ Recht durchsetzt, ist nicht der Gott Jesu Christi, der noch dem letzten Verlorenen und Schuldigen nachgeht. Er ist auch nicht der barmherzige und gerechte Gott des Alten Testaments. Der zweite Grund, weswegen die in Frage gestellten Begriffe für ihre Aufgabe untauglich sind, ist ein textimmanenter. Die relevanten, von Albrecht Alt so genannten ›apodiktischen Rechtsformulierungen‹ haben sämtlich mit der ›Rechtsgemeinde im Tor‹, der ›Rechtsfindung‹ und der jurisdiktionellen Gerechtigkeit nichts zu tun. Sie kommen aus anderen Lebensbereichen, aus Ethos und Religion, zu uns. Sicher, Ethos und Religion sind rechtskonstituierende Bereiche, sie stellen die Fundamente für das positive Recht. Aber die alttestamentlichen Rechtssammlungen haben die Begründung des Rechts nicht thematisiert und als solche reflektiert. Sie stellen einfach das praktizierte Recht mit allen seinen ungenannten Prinzipien unter die Oberaufsicht des Gottes vom Sinai (Ex 19-Num 10). Die jedem bekannten Grundregeln und Grundmuster menschlichen und jahwistischen Verhaltens sind damit geheiligt. Einer anderen Rechtskonstitution bedarf es nicht⁴⁸. Die einschlägigen - Regeln und Normen aber werden je an ihrer Stelle und mit ihren spezifischen Sprachformen funktional gebraucht, in Unterweisung und Katechese, Liturgie und Gebet. Die Rechtsprechung im Alten Israel, besonders in der exilisch-nachexilischen Spätzeit, war alles andere als ›apodiktisch‹ und ›todesrechtlich‹, sondern zutiefst basisbezogen und demokratisch⁴⁹.

48 Vgl. F. Crüsemann, *Recht* (o. Anm. 27).

49 Vgl. H. Niehr, *Rechtsprechung in Israel* (1987); ders., *Herrschen und Richten* (1986).

'...He/They Shall Be Put to Death': Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law

In: *Ex Auditu*, 11, 1995, 43-61

Used by permission of Wipf and Stock Publishers.

“... (HE/THEY) SHALL BE PUT TO DEATH” LIVE-PRESERVING DIVINE THREATS IN OLD TESTAMENT LAW

ERHARD S. GERSTENBERGER

One of the main concerns in discussing law and liberty is to distinguish clearly between divine and human regulations in the scriptures. Blurring the boundary line is dangerous. Persons or groups who use divine sanctions or try to execute divine justice soon will consider themselves vice-regents of God himself. They create theocratic systems claiming to know the absolute values and to administer the purest set of rules without failing. This attitude implies, on the other hand, a superior insight into the nature of evil and a divine commission to eradicate all evildoers. In this fashion theocratic groups or societies inevitably turn totalitarian. In other words, drawing divine sanctions into human law, making legal procedure a vehicle for establishing absolute justice, must result in a total loss of freedom.

For quite a while scholarly research on OT Law has focused on what seemed to be authoritative, “apodictic” traits of the old biblical stipulations. Albrecht Alt inaugurated this evaluation in 1934 by publishing his famous essay on the “Origins of Israelite Law.”¹ The scholarly world virtually in unison accepted his description of divine (and genuinely Israelite) Law as being most of all “untamed and aggressively” potent,² “neglecting all personal facets of guilt,”³ “related to the absolute will of Yahweh, therefore administering only the most rigid punishment,”⁴ “categorical,” “determined,” and “unconditional.” Nobody seemed to feel offended by the violence of these concepts and their totalitarian consequences.⁵ Nobody questioned the notion of God behind such affirmations of unmercifulness. And, in fact, nobody ever scrutinized the origins of Alt’s ideas about “apodictic,” (i.e. authoritarian law) in the political environment of the Weimar Republic and the beginning of the “Third Reich.”⁶ Apparently, the absoluteness and relentless power of divine Law and punishment suited well our Christian understanding of law and order. At least in Germany there have been periodic publications which wholeheartedly follow Alt’s lead or even elaborate his martial and androcentric views.⁷

One more point should be stressed from the outset. As Christians and interpreters of the scriptures, we know that ancient and modern world views and societal structures differ in fundamental ways. It is my understanding of biblical ex-

egesis that we are challenged to analyze to the best of our knowledge and capacities the patterns of ancient ordering and evaluating. Thus, hopefully, we will learn to understand why our spiritual ancestors arranged their own system of values and why they considered determined rules to be protected by divine sanction. On our side of the picture the recognition of ancient sanctions and their relationship to the old reality certainly will help us to analyze critically our present-day value systems and take a Christian stand in regard to the essentials of human life today. We cannot afford to lose any more time in determining which patterns of behavior should be banned on this planet and which “virtues” are to be taught to the young generation.

THE EVIDENCE OF THE OLD TESTAMENT

In the light of new research on Ancient Israelite as well as Ancient Near Eastern law, ethics, and cultic institutions, and in the light of changing cultural and scholarly patterns of thinking,⁸ we have to investigate from scratch the nature of biblical Law and ethos. Very probably we will encounter new dimensions of the old and hallowed tradition brought down to us from our spiritual ancestors.

Beginning with Hermann Gunkel, Hugo Gressmann, and Albrecht Alt, form-critical investigations, augmented and refined by socio-historical analyses, have in fact provided the means of differentiating between quite distinct origins and functions of biblical stipulations.⁹ Our task is first to study and understand the individual areas of regulating and protecting life and second to interpret the mixture of legal and ethical forms, functions, and life-settings in later collections and codes of rules.

Threats of capital punishment

Let us look first at those provisions which stipulate social and cultic behavior by declaring aberrations unconditionally to be liable to capital punishment: “He (they) shall be put to death.” (NRSV; in Hebrew the passive verb is reinforced by an absolute infinitive: “... shall certainly be killed.”) Such stipulations occur in certain clusters, and with the fact that they show a poetic density of expression which we are not able to recreate in our languages, enough evidence exists to consider them a separate genre of rules. Two main examples must suffice for our purposes.

Within the “Covenant Code” of Exodus 21-23,¹⁰ which comprises legal as well as exhortatory materials, several death stipulations appear in reference to various sins: Whoever strikes a person mortally, whoever strikes father or mother, whoever kidnaps a person, whoever curses father or mother, whoever lies with an animal shall be put to death (Exod 21:12, 15, 16, 17; 22:19). The last mentioned line, furthermore, is sandwiched between two prescriptions of similar content and purpose, though using slightly different language: “You shall not permit a sorceress to live” (Exod 22:18) and “Whoever sacrifices to any god, other than the Lord alone, shall be devoted to destruction” (Exod 22:20). All these phrases give the impression of being rather archaic, rigid, primitive social rules. They do not specify any details of misconduct, nor particulars of juridical procedure, nor even

the agents of the measures proposed. Who is going to put a possible delinquent to death and by what means? The passive mode of the verb draws a tight curtain before our eyes: Whoever engages in one of the mentioned crimes “shall be killed!” And although the “Covenant Code” in general is stylized as a communication of Yahweh to his people, or to Moses respectively,¹¹ the structure and composition of the chapters concerned¹² and the unevenness of the redactional framework suggests that agents of the death stipulations originally were anonymous. The most likely reason for abstaining from naming responsible parties surely was that there was no necessity to do so. The death provisions functioned in a determined and well-known way. We will inquire about these circumstances later.

Before doing so, we should look at Leviticus 20, a chapter of the so-called “Holiness Code” which coincides in content very closely with Leviticus 18. Both texts deal with sexual aberrations. Chapter 18 contains strict prohibitions of the type “You shall not cohabit with your female relatives,” occasionally voicing strong disapproval in terms of shame, disgust, and defilement (Lev 18:6-23).¹³ For some reason chapter 20 repeats these rules and rearranges them, but uses the language of death stipulations: “A man who commits adultery with the wife of his neighbor shall be put to death”; “A man who lies with the wife of his father has uncovered the nakedness of his father. Both [culprits] shall be put to death” (Lev 20:10-11). There is a cluster of six stipulations of the type “They shall be put to death” referring to illicit sexual intercourse of various kinds (Lev 20:10-16). On account of the death formula we should add to them two more provisions: “A man ... who gives any of his children to Molech shall be put to death” (Lev 20:2) and the prohibition of cursing father or mother, already known from Exodus 21:17, in Leviticus 20:9. Interestingly, chapter 20 also contains a series of further stipulations, which are not formulated according to the pattern “shall be put to death,” but use closely related expressions such as “shall be cut off” (vv. 17 and 18), “shall bear his iniquity” (vv. 17, 19, and 20), “shall be [or: die] childless” (vv. 20 and 21). This may seem all the more strange, as the stipulations concerned for the most part belong to the same group of rules which are tightly knit together in Leviticus 18:6-18 (illicit sexual relations among family members). Some of them in fact are put into the death-threat category (Lev 20:11-12). What is really going on in these lists of abominable acts which so violently and mercilessly are being dealt with as destroying human community?

The “life setting” of the death stipulations

Genres of literature which are so clearly identifiable in their formal and formulaic structure as the “death stipulations” portrayed above must have their own and specific “life-setting” and possibly their own history of development. To begin with a more general statement, which delimitates somewhat the area in which we may look for the right home of our phrases, in my opinion, the “death stipulations” have nothing to do with common law, neither in our modern understanding nor in ancient terms. Law, even in the Ancient Near East and in the OT, was the effort to keep in order communal affairs by implementing due process for solving extant problems. That means for ancient village societies that family heads got together to talk and bargain according to established rules about all cas-

es and conflicts of common interest, just as Boaz and his competitor do in Ruth 4. The court of elders in the city gate is—as far as OT social groups are concerned—the model of due process. Under the monarchy in Israel and Judah we may be sure that a royal court in certain cases was asked to interfere and by itself strove to enlarge also its juridical power (cf. 2 Sam 14:4-11; 15:1-6; 1Kgs 21; Ps 72).¹⁴ The essence of court procedure in the village gate as well as before the king was investigation of each individual case, be it civil or criminal, and judgment in accordance with the *mores* of the particular social group or society. Death stipulations, however, allow neither for investigation nor for judgment. Therefore, they cannot possibly be part of juridical procedure. They cannot serve as orientation for court trials of any kind. Courts need formalized laws which substantially are nothing else but abstract examples of older trials. They need to admit different dimensions of each case and, consequently, specific sentences. Note the complicated regulations in regard to the “goring ox” in Exodus 21:28-32 which include two main rulings, in case an ox kills an adult man or woman, with a possible subdivision of the second stance, and in case the one killed was a child or slave. Also, “laws” in the Bible and the whole Ancient Near East¹⁵ really never were complete “codes of law” but only collections of precedents and abstract cases, which were, in fact, open for new decisions.¹⁶

On the other hand, we may exclude the possibility that death stipulations in the OT originally developed in sapiential or educative processes. Proverbs and certain reflective narratives are likely to be rooted in settings which were geared to accommodate or integrate youngsters into society. Formal instruction also belonged to this type of literature, including prohibitions and commandments orienting daily social behavior. Thus the great majority of “ethical” prohibitions in the OT probably have grown out of elementary instruction of the younger generation by the older one. Three prescripts were central pillars of all wholesome social life: You shall not kill, you shall not commit adultery, you shall not steal (Exod 20:13-15). These needed to be communicated to the inexperienced child and remembered by anybody who wanted to be a member of a social group. In the same way, many other “ethical” and “social,” even “cultic” precepts were being administered to the younger generation. But death stipulations hardly were appropriate to serve as social and ethical instruction, although intimidation of children sometimes (in any case, irresponsibly so, in my opinion) is used for educational purposes.¹⁷ Still, the language, contents, and purpose of the death stipulation seem to point to another place of origin within societal institutions.

Solemn and stereotyped death threats to prevent violations of certain spheres or realms of life originally are a matter of religion and cult. Basic arrangements of society and fundamentals of world order are to be protected in a way which transcends the capacities of legal institutions. Highest values of a given social grouping are being fenced off against possible profanation. At stake are sexual zones, the integrity of persons, the authority of parents, and respect toward the benevolent Holy One. (Note the prohibition of black magic in Exod 22:18!) In short, fundamentals of faith, life and social organization, which surpass or underlie all activities and cannot be defended properly by legal procedure in the courts, receive the forceful protection of—presumably—divine sanction.

Are we entitled to suppose divine authority behind this merciless threat of

death which enforces basic commandments? The passive verbs alone do not tell us anything about the way those injunctions are thought to function. But we have at least one excellent narrative account showing all the necessary details. Yahweh Elohim issues a strict prohibition for Adam and Eve against eating the fruits “of the tree of the knowledge of good and evil, for in the day that you eat of it you shall die”(Gen 2:17). The formulation essentially coincides with the death threats of the stipulations in Exodus 21 and Leviticus 20. Divine authority is upholding a fundamental requirement for human conduct over against God (lowliness, cf. Gen 11; the book of Job etc.). But this is not being done in legal terms. The announcement of the death penalty is not a legal sanction at all. Without comment it is transposed into other types of punishment, as the divine guardian of the established order sees fit (Gen 3:14-18, 21-24). Divine reaction expressly includes measures for the preservation of life (Gen 3:21—he “made for Adam and his wife garments of skin”) and certainly does not exclude the blessings of daily life, despite all the troubles with working the ground and childbirth. This primordial narration is a wonderful example of how divine threats are to function. They protect a given order and thus promote life. Threat of destruction is not a legal sanction, calling for a lawsuit, but a signal of warning, alerting people to the horrible consequences which are inherent in misconduct.

In the same vein the marking of boundaries around Mount Sinai in Exodus 19:10-24, done under the threat of annihilation (v.12: “Whoever touches the mountain shall be put to death”; cf. vv.13, 21, 22, and 24), may be understood as a providential protection of life in the face of the Holy of Holies.

Possible Exceptions?

Three passages in the Pentateuch seem to contradict the findings above by suggesting a legal use of formula “he shall be put to death.” Twice we have a full account about culprits who trespassed divine Law during the wilderness period. One of the sinners, while engaged in a fight with a companion, uttered a curse against Yahweh. After receiving a clarifying oracle from God, the community is directed to stone to death the one who cursed (Lev 24:10-22). The other instance is that of a man who ignored the death threat which protects the Holy Sabbath (Exod 31:12-17; Num 15:32-36). He too was stoned to death. Both narratives seek to explain the origin of their particular prescription. (In Lev 24 the ruling against cursing God, preserved in Exod 22:28, apparently is complemented and a second death injunction is added; note that Lev 24:17 repeats Exod 21:12: “Whoever kills a human being shall be put to death.”) They are etiological stories which do not tell very much about legal practices. Yet, we may surmise, that individuals and groups off and on did succumb to the temptation to implement the divine will, annihilating culprits and opponents because of their trespasses. Arbitrary executions of this kind, however, have nothing to do with legal procedure or due process of law. This is true also in extreme cases, when self-ordained executors of the divine will establish themselves in special courts, as was done, for example, in the time of the Inquisition. Organized arbitrariness under the cover of religion, however, is diametrically opposed to legal institutions and law.

The third apparent witness against our interpretation of death injunctions

is Numbers 35:16-34. Formally, the threat formula is employed four times (vv. 16, 17, 18, and 21), but the relevant phrases as well as the context in general lack all the precision, determination, absoluteness, and legal anonymity we found in the catalogues of Exodus 21 and Leviticus 20. Instead, the whole passage is very much concerned about details and possible variations of the one legal topic “murder.” It provides main cases and exceptions, and names quite clearly the executors of the death-penalty, the kinsman responsible for taking revenge (vv. 19, 21, 25, and 27). In fact, the main part of the text, Numbers 35:16-29, is dealing only with murder-weapons, and the roles of avenger, community, and city of asylum. It does not deal with fundamental order of life and divine sanctions to preserve them.

Further evidence.

Two other important texts (Deut 27:15-26 and Ezek 18:5-13) undergird our thesis that there were spoken divine injunctions in Israel which were not legal in character but rather sought to let God take care of his own affairs (cf. Judg 6:30-32; 1 Kgs 18:30-40) or supervise in person the established order of things. Such injunctions commit transgressors to God’s will.

Deuteronomy 27:15-26 contains 12 curses which were pronounced by Levites on Mount Ebal and which comprise an interesting sample of basic rules protected by divine sanction. After each pronouncement the community was to respond with “Amen.” Quite often in the Hebrew scripture the curse word *arûr* is avoided when talking about curses. The very word is so powerful an injunction that it serves as a malediction which brings with it the forces of destruction. In this case the curse is put over the land to persecute and exterminate any evildoer described in the list. Cursed be anyone who makes an idol or casts an image, who dishonors father and mother, who moves a neighbor’s boundary marker, who misleads a blind person on the road, who deprives the alien, the orphan, and the widow of justice, who lies with his father’s wife, who lies with any animal, who lies with his sister, who lies with his mother-in-law, who strikes down a neighbor in secret, who takes a bribe to shed innocent blood, and who does not uphold the words of this Law.

With the severe sanctions placed on these forbidden actions, the authors of Deuteronomy 27 tried to combine what they thought were the most important prescriptions from various sources. The block of sexual deviations in Deuteronomy 27:20-23 corresponds almost exactly with and seems to be taken from Leviticus 20:11, 15, 17, and 14. This is the largest thematic block in the catalogue of curses. The rest come predominantly from social legislation in the Covenant Code, Deuteronomy, and the Holiness Codes: abusing weak persons like the blind, strangers, orphans, and widows (Deut 27:18-19; cf. Lev 19:4, 33f.; Exod 22:21-24; Deut 24:17f.), removing landmarks (Deut 27:17; cf. Prov 22:28; 23:10f.¹⁸), resorting to violence in human relations (Deut 27:24f.; cf. Exod 21:12, 15, where the same expression is used in death injunctions—the keyword being *makkeh*, “to slay”). People guilty of these sins are ostracized by the curse and thus committed to the judgment of God. The very first and last curses of the list (Deut 27:15 and 26) are reserved for central deuteronomistic items: making images of God (cf. Deut 4:16, 23; 5:8; and 7:25) and adhering to the Law (cf. Deut 8:1f.; 10:12f.; 11:1f.; and

“(He/They) Shall Be Put to Death

49

chapter 28, especially vv. 15f.). We may surmise, therefore, that the whole catalogue has been composed by deuteronomic authors. They pretended to give an exemplary selection of divine prescriptions to be kept in order to preserve the life, well-being, social justice, and harmony of the people.

The other text, Ezekiel 18:5-24, deals with the problem of individual justice and responsibility. In the present context we are concerned only with the conception of justice and “the just one” apparent in this passage. A person is not called “just” when he or she is legally unimpeachable. The concept of justice far transcends allegiance to legal norms. The basic rules mentioned in Ezekiel 18 include refraining from idolatry, adultery, sexual contact with a menstruant, oppressing and exploiting other people, taking interest, unjust actions of any kind and, positively, being charitable, executing justice and keeping the commandments of God. (See Ezek 18:6-9.) Most of the behavior and every single attitude required to live up to the commands cannot be enforced by law or police. But, at the same time, all these maxims are put under the supervision of God, exempted from legal procedure, and declared matters of life and death. (Note Ezek 18:13 regarding one who commits such injustices: “.shall he then live? He shall not. He has done all these abominable things; he shall surely die; his blood shall be upon himself.”)

Death threats and community.

We have to return to the death injunctions, the ways they function, and their life-settings. In general, each social group with some continuity in time and membership cherishes basic values, even if unconsciously so. These fundamental orientations of the social group at certain junctures are defined, perhaps “catalogued,” and they certainly need to be redefined in times of crisis or new identifications. Commonly, such basic principles are put under the auspices of higher powers: God or the gods want us to keep the rules. The higher powers guarantee the overall order indicated by the norms, and they protect it by lending their authority, power, and punishment as a threat to would-be transgressors. To violate the basic norms in effect means to destroy the community and bring about disaster to all participants. Therefore, divine threats of death against potential trespassers are counteracting likely catastrophes. Death injunctions or death threats alert to the gravity of transgression; they are intended to preserve the basis of human life, but they must not be understood in legal terms. They are not “law” in the exact sense of the term, but rather an anticipatory deterrent. “Case laws” refer to circumstances, situations, and deeds at hand and are intended to solve existing problems. Ethical norms spell out the guidelines for socially accepted future behavior. Divine death sanctions, as we can see in our OT examples, underline the most important ethical (and cultic) maxims. However, they do not count on any kind of juridical execution; rather, they leave it up to God alone to realize the threats or not, after someone violated the norm. But which social groups created the death injunctions?

Family and clan may have been active in formulating sanctions against destroying the common basis of life by, for example, attacking the leading figures of the small group.¹⁹ Precautions against provoking the wrath of the deity also must

have existed on the lowest level of social organization. The passive and anonymous voice of the prescriptions seems to be a heritage of very olden times, when death injunctions were whispered in awe by chiefs of intimate groups. Very probably, larger aggregates of people in village, city, tribe, or army sanctioned their specific principles and goals of life. Social justice looms large in their vision. Cultic concerns may have been the domain of sanctuaries and priesthoods. Cursing the deity and defiling holy ground or installations almost universally have been matters of greatest danger for the community and the functionaries. The monarchical state valued very highly, among other things, the king and other national symbols. The idea would be unbearable that the anointed majesty could be slandered or cursed. For example, note in 2 Samuel 16:5-14 when Shimei cursed David when he had to flee Jerusalem because of his son's insurrection, Abishai said to David (v. 9), "Why should this dead dog curse my lord the king? Let me go over and take off his head." (Cf. 1 Sam 10:27; 11:12f.; and 2 Sam 6:20-23.) Interestingly enough, all the incidents cited do not end up with court trials against offenders but with divine revenge, even when there is a strong temptation on the part of some spectators to intervene personally.

The earlier levels of social organization are still visible to some extent in the Hebrew scriptures. But the final stage of our texts was reached only in the exilic-postexilic periods, and it is at this point we have to raise again our questions as to the function and life setting of divine death injunctions.

As older and anonymous traditions were collected and transmitted, those responsible for the early Jewish community resolutely put every inherited rule under the guardianship of Yahweh, the only and all-inclusive God. The passive articulations of sanctions, curses, and maledictions still are predominant. Rarely do the late redactors change the verbal expressions into phrases actively and directly involving Yahweh himself. It seems, that the archaic "shall be put to death" or "shall be cursed, cut off, shall bear their iniquity," etc. is consciously kept alive to resound the deadly, unfathomable forces of destruction which are set loose by hideous neglect of basic rules and limitations. Only in later redactional additions is Yahweh explicitly made the direct executor of the death penalty in case of wrongdoing. For example: "I myself will set my face against that man, and will cut him off from his people..." (Lev 20:3, 5, 6; cf. the passive even in redactional phrases like Lev 18:29). The same relationship prevails between passively formulated curses (Deut 27:15-26; 28:16-19) and phrases describing Yahweh as the avenger of transgression (such as in Deut 28:20f.; cf. also the related material in Lev 26—Yahweh is the explicit author of both blessings and curses). The passive, anonymous style apparently is the older one; direct discourse of Yahweh and direct death threat could well be younger formulations from an exilic background.

But who represented the voice of Yahweh in the exilic community? How did the death injunctions work at that time? The texts discussed are liturgical or homiletical in character. By no means do they belong to the court procedures in the city gate mentioned before. There is no evidence whatsoever even for a "temple court" which allegedly dealt only with sacred issues.²⁰ Decentralization of legal practice in Exodus 18 and centralization in Deuteronomy 17:8-13 do not prove a special jurisdiction in spiritual matters nor the application of any "death law." (The term is very unfortunate, misleading, and really not applicable).²¹ Which al-

“...(He/They) Shall Be Put to Death

51

ternatives can we imagine? Divine threats and sanctions in regard to preservation of basic norms had entered the Holy Scriptures. They were read in cultic rehearsals (cf. Deut 29:15-27; 2 Kgs 22:8-17; Neh 8:1-12; Jer 36:9-32). They were memorized and meditated upon. And, of course, the “words of the covenant” or the “words of cursing” respectively (cf. Deut 29: 19f.) were administered to the community in worship. Yahweh, however, the God of Israel, who had proven to be superior to all deities of the known world, was the real author and guardian of these injunctions. He would execute them, unhindered by human legal procedures, the way he would see fit to accomplish his life preserving plans for his people.

THEOLOGICAL EVALUATION

Textual analyses are no ends in themselves. They are, in my understanding, historical-critical assessments of what our spiritual ancestors thought and lived out in relation to God. We learn how they interpreted their own world, believing in the justice and love of Israel’s Redeemer, most of all in the difficult times of the Babylonian and Persian hegemony. Faith in God, as extant in the Hebrew scriptures, is in the first place a spiritual power grappling with the structures and incidents of everyday life in the dominated and dispersed Jewish communities of the sixth and fifth centuries. Secondly, the very struggle for spiritual and social survival is waged within the power structure of successive empires with their specific political, military, and economic mechanisms of domination and oppression. We know comparable situations all around the world. A limited number of very powerful industrialized states or alliances of states hold their sway over minor nations.²² These smaller nations in turn strive for independence and look at God and the world from a different angle than those in charge of world affairs.²³

In the centuries indicated Israel clearly was on the side of the tiny minority groups within enormous empires with all their ideological paraphernalia of superiority, justice, and god-likeness. And Israel, by faith alone, we might say, maintained her right to exist and her way of believing against all the odds of being swallowed by superior forces. As we reflect on Israel’s faith and our own stance, we have to keep in mind that Israel was powerless when confessing Yahweh, the supreme God. We today, on the contrary, for the most part are living (at least symbiotically) within the big powers of the present world, which makes a great difference also for talking about and to God.

Divine sanctions and social order.

Divine sanctions against potential evildoers, whether in Israel or elsewhere, are part and parcel of a given social order. Other efforts with the same intent include ethical instruction of the younger generation and juridical procedures. Ethos, Law, and “divine supervision” in fact are very much intertwined, as far as objectives and contents are concerned. But each of their relevant discourses, communicative situations, and people involved are different and by no means simply interchangeable. Therefore, we should avoid mixing separate areas and distinct institutions of world-ordering.

Ethical instruction, visible especially in exhortatory wisdom (cf. Prov 22:17-24:34 and Egyptian and Mesopotamian counsels of wisdom)²⁴ and the prohibitions of Israelite "Law" (the term itself inappropriate)²⁵ belong to educational procedures originally in family and clan situations. Young men (and women?) were being socialized in their environments by father, mother, and relatives. They needed to learn by practice and formal instruction about solidarity within the family, duties in relation to clan members and villagers, and precautions to be taken in human and divine relations. (Cf. the roles of father and mother in Prov 4:1f.; 5:20f. etc. and in prohibitions like Exod 20:12 and Lev 19:3.) Codes of behavior have to be internalized during the formative years of the individual. The young person has to know rights, duties, limitations, and opportunities within the network of human relationships, principally within one's immediate neighborhood. Whoever besides family may have been interested in educating young people in Israel (temple personnel, tribal chiefs, state leadership, army) we can only surmise. In general, socialization took place inside small, intimate groups in the country-side, i.e. in an agrarian environment (most "cities" were fortified villages).²⁶ Popular ethos, then, was the first pillar of world order in ancient Israel. As far as we are able to reconstruct it from older layers of the Pentateuch and from Proverbs and Psalms (and looking at analogies from the Ancient Near East as well as from tribal and agrarian societies of our own days), the basic orientation was social and religious. The concerns were to teach people how to function well in their own human environment and to relate well to the divine powers, doing nothing to offend, but rather securing blessing.

Since every human group knows about deviations from and ruptures of the wholesome order which everyone is obliged and agreed to follow, by necessity legal provisions must exist to regulate cases of claims and conflicts. Law in the strict sense always is looking at facts which need regulation in the light of the existing order. The extraordinary has to be integrated or corrected so it will fit the established social system. Law is not the order itself. Law is based on those principles which are fundamental to the community. Usually, it does not create a new order,²⁷ but tries to preserve the existing one. The village courts in Israel were the main instruments of executing law. They must have continued well into monarchic times and been revitalized after the exile, under foreign domination, when permission was issued to the conquered provinces by the central government to take care of their internal affairs. Court procedures may have varied from region to region, but their main characteristics are a common male responsibility for justice and order, and the effort of the judges to debate the problems at hand and solve them harmoniously in the light of basic ethical principles accepted by the group concerned.²⁸

Extant examples of legal maxims in the Hebrew scriptures include in the first place portions of the Covenant Code (e.g. Exod 21:2-22:16) as well as parts of Deuteronomy (e.g. chapters 21-24). These specimens of true case law coincide to a large extent with legal provisions known from Ancient Mesopotamia. Their "profane" attitudes and judgments are quite remarkable. There are no indications of original ties to Yahweh in the relevant texts, and references to deities or the divine or to sacral spheres or sanctuaries are at a minimum.²⁹ Rather, civil conflicts are being debated and resolved on the basis of equal rights (as far as free males

“(He/They) Shall Be Put to Death

53

are concerned), payment of damages, pacification of hostile groups. Just like in neighboring cultures, Israel had a tradition of legal procedure geared to the necessities of everyday life, which was linked to religious beliefs, but was far from being sacralized in its rituals and rules. Even the late institution of a temple-bound court of appeals (Deut 17:8-13) was not able to do away the local courts. Only in dubious cases was the central authority called upon, and the verdict was not left to the priests alone but included the ominous “judge” (vv. 9 and 12), certainly a lay-person.

Thus we meet with a secular process of law, deeply embedded, however, in religious faith. Proof is provided, among others, by the Ancient Near Eastern habit to “envelop” secular legal prescriptions with prologues and epilogues of fully religious character, as seen in the Code of Hammurabi, and reflected in the introductions and postscripts (curses!) of OT legal collections (cf. Lev 26; Deut 27). According to ancient theologians and communities God created the basic order of all life on earth. He also gave the fundamental rules for social organization and the particular laws to govern legal procedures. In addition, of course, he gave all good common sense to deal with human life: wisdom; insight; understanding; good measure; justice; and equity. This is the reason why the Law is considered to have been proclaimed by Yahweh himself on Mount Sinai, why due process of law is controlled by God in person (e.g. Exod 23:2-9; Ps 82:2-4; Prov 17:23), and why there are strong maledictions against perverters of Law (e.g. Deut 27:19).

Divine sanction and the supremacy of Yahweh.

We are back, then, to divine sanctions which protected the basic order of life in Israel, including common ethos and legal procedure. Historically speaking, this holds true for all stages of Israelite society, but in particular for the exilic and post-exilic communities. Most scholars agree, as indicated above, that faith in Yahweh alone (expressed, e.g., in the books Deuteronomy and Second Isaiah) came to its full expression only in exilic times and under the political condition of Babylonian rule. Only at this point did Yahweh become the sole guardian of order and law in Israel.³⁰ There was only one legitimate sanctuary left in Israel to perform sacrifices for Yahweh. The prescribed “order of God [is] founded upon the worship at the sole sanctuary which Yahweh elected”³¹ and all previous traditions of family, village, capital, and state are put under the ultimate authority of Israel’s God. Outside the book of Deuteronomy Psalm 82 best articulates the lordship of Yahweh and his care for social justice:

God has taken his place in the divine council;
in the midst of the gods he holds judgment:
“How long will you judge unjustly
and show partiality to the wicked?
Give justice to the weak and the orphan;
maintain the right of the lowly and the destitute.
Rescue the weak and the needy;
deliver them from the hand of the wicked.” (Ps 82:2-4)

Supremacy of Yahweh in all questions of world order does not mean that existing procedures and institutions were invalidated or taken over by priests. The

final point of reference, however, for all areas of life became “Yahweh alone.” Sociologically speaking this means that the exilic community identified itself by confession of faith (cf. Deut 6:4-9). Allegiance with Yahweh made someone a member of the community, and both the community and the individual were measured by their faithfulness in this relationship. The presence of the Lord was experienced in the first place by his spoken and written word (vv. 6-9) which became the visible criterion for any good order of life. The Word of God in those ancient days was administered by scribes, community leaders, and perhaps levites. The older hierarchy of priests receded, but did not disappear from the scene. In the two great layers of Hebrew tradition, the deuteronomic and the priestly, we very probably have traces of these most important streams of early Jewish tradition in Palestine and Babylonia. But their distinct heritage of rules and precepts has been mixed in central texts of the Hebrew Bible, for example in Leviticus 19, to form a kind of catechism.³² The scribes and interpreters of the scripture very likely were dominant even in priestly circles, since they saw their origin in Moses, while the priests were derived only from Aaron.

Thus we are confronted in most parts of the Hebrew scriptures with Yahweh’s exclusive rule in matters of world and social order. It is to be administered by scribes and priests and the community as a whole. An apt summary of the underlying ethical thinking is found in the statement: “You shall be holy; for I, Yahweh, your God am holy” (Lev 19:2). The world order proposed is particular to the specific community, is flexible and adaptable to new situations, is sustained and protected by Yahweh, and is universal because Yahweh is considered the exclusive God of all the world.

Primary spheres for doing the will of Yahweh.

Yahweh indeed sanctions the order he created. What is this order like and how is it implanted? Why does it need divine protection? The contents and dimensions of the order presupposed have to be gleaned from the texts. In principle, each single admonition or prescription which “proceeds out of the mouth of the Lord” (Deut 8:3) has its divine dignity and needs to be heeded. Jewish theologians up to this day work under this premise but admit ample debate about the meaning and range of the commandments. In practice, continual efforts were made to summarize and concentrate the will of Yahweh in handy lists or enumerations, an exegetical process already attested by the Biblical texts. The death injunctions and the curses discussed above are samples of such efforts. Other prominent examples are Exodus 34:17-26; Leviticus 19; Ezekiel 18; and the Decalogue itself (Exod 20:2-17; Deut 5:6-21). All these summaries, different as they are, seek to give essentials of correct behavior under the auspices of Yahweh himself. They do so by selecting certain provisions from different fields of human life as token rules to indicate divine reign.

Two distinct but interrelated spheres serve as the sources from which most commandments have been taken. One is, as stated above, the field of human relations, understandable in the light of Israel’s forlorn position as a defeated people under foreign domination. Social concern and justice like taking care of the poor and warding off violence were made the most urgent theological items, and nei-

ther Jewish nor Christian tradition ever since can evade the challenge of this heritage. The second is the notion that the divine sphere is pervading this human world, a conviction known of course millennia before it became a special Old Testament problem. Where and when did God's presence have to be respected in a distinctive fashion? What were the criteria of the holy and the unclean? Apparently, sexual relations affected directly the sphere of the divine. The quest for social justice was pregnant, from the beginning, with the issue of personal freedom and individual autonomy. Awe toward the holy bore in itself the unresolved issue of humanity's stance within and over against nature or creation itself. Thus, both fields of divine attention and ruling kept their importance until our own times.

An unchanging God in a changing world.

It is the inalienable responsibility of all Christians—exegetes, theologians, communities, women and men—to ponder the will of God and the essentials of world order for our own times in the light of past witnesses of faith. Taking on this responsibility, we have to acknowledge the lapse of time since the Hebrew scriptures were written and the cultural, social, and scientific changes that have occurred in history. Every single word written down in the scriptures comes to us from distant times and environments. The transmission of the messages of faith, as we noticed quite clearly, bears the marks of social, political, and cultural changes. There is no eternally fixed or frozen word, and if there were we would not be able to understand it. This implies that we have to listen to the voices of our spiritual ancestors, but in seeking the right decisions and articulations of our faith we have to heed as well our present day calamities and hopes, social and economic structures, and cultural as well as political organizations. There are certain anthropological continuums in human history, to be sure. Human anguish and joy seem to have comparable dimensions across all cultures and throughout history. But these lines of continuity, reinforced by a steady stream of interpretation of scriptures, are embedded in the contingencies of ever changing concrete societies and historical and religious situations. We often insist that God remains the same in a changing world. This is quite true, but if human beings are constantly on the move they also will experience God at different points of their pilgrimage and under different angles.

Theology, in consequence, needs to work with new situations and actual conceptualizations of the divine.

Where are we, then, in relation to our Hebrew witnesses of old? How should we describe our hermeneutic stance at the end of the second Christian millennium? I shall confine myself to signaling a few basic changes:

1. The advent of Jesus Christ brought about a deep eschatologization of hopes and consequent rethinking of institutional justice.
2. Greek and Roman traditions contributed their systematic logic to the concepts of world order and social organization.
3. Biblical concerns, the Reformation, and the Enlightenment created the modern concept of individual liberty unrestrained by communal authority.

4. Technical civilization is responsible for the globalization of industry and commerce, mass-communication, the vertical growth of productivity, knowledge, and power.
5. Patriarchal and monarchic social structures have given way in occidental cultures to more or less democratic systems of government, which emphasize common responsibility.

Each of these fields of change contains a host of factors to be considered in our theological evaluation of law and liberty for our times. Even the basic values of modern societies need to be redefined so that they may be put under supreme precaution and jurisdiction.

The needs of our world.

Latin American theologians have taught me that evaluation of one's own world is indispensable for doing theology. (This implies, of course, an honest estimation of the determinants of one's own thinking). They frequently ask for the "most salient features in our world"³³ which have to be reckoned with when starting to talk about God and God's will for us. This openness towards the needs of our world is perhaps the most fundamental Christian commandment, the very heart of the liberating offer and commission of love by God. Jesus himself defied those faithful who neglected the necessities of the people in favor of dogmatics and orthodoxy. To ask for the "main factors" in our world which are important for theological thinking will lead to controversial assessments, to be sure. Yet, the question must be posed, because it is utterly irresponsible exclusively to turn our backs on present day affairs and meditate only on the ancient past. These salient features, after all, are markers of world order and signals of ruptures and breakdowns, where life needs urgently to be protected by God because humans are unable to take care of themselves and the world. The following, in my estimation, are the salient features of today's world.

First, the biblical vision of one world under one basic law of survival for all has been fulfilled only in our century. Six billion human beings are crammed together in one tiny boat, our blue planet in this solar system. (Nobody yet knows how many like boats are floating in the universe.) Whatever one person or one particular group in the boat is doing affects all the rest of the journey and the passengers. Therefore a close collaboration of the whole crew is absolutely necessary, if the boat is to be kept afloat. Taking into account all the beautiful insights about oneness and equality among human beings inherent in the biblical tradition of both testaments we may come to an early conclusion: no one person, group, nation, race, gender, or religion on the boat is "more equal" than the others. Consequently, the rules to be laid down in a worldwide process of reflection³⁴ are to be designed in regard to all humanity. The main criterion of world order is the survival of creation as a whole, and this criterion coincides with what Christians know about God's love for this world. Particular interests of persons, groups, nations, and religions cannot possibly be made the highest standard or value which should govern our lives. We all know quite well that this kind of universalism is nearly impossible to achieve among plain human beings. Therefore, the one world under

one God is just as utopian as it was in Isaiah 2 and Micah 4, or, for that matter, as in the eschatological or apocalyptic visions of the apocryphal and NT scriptures. The decisive difference between then and now is that utopia today is our only way of survival.

Second, instead of emphasizing the wonderful success story of modern technology and economy, thus howling with the wolves as is being done in most official discourse, liberated Christians very likely will also reflect upon the dark sides of the present world situation, that is, the dangers threatening creation. Injustice prevails in that millions of human beings are denied the chances of a decent living (jobs, education, health, and housing). The mechanisms of the free market exclude increasing numbers of the world population from gaining their sustenance, while at the same time the accumulation of wealth in middle and upper classes and, most of all, in heavily industrialized countries is accelerating. I speak from my own experiences in a Third World Country, but the same phenomena, even if in lesser degrees, can be studied within rich societies. Poverty is grasping for ever larger segments of all societies. Latin American theologians³⁵ are talking about a new phase in social stratification after the collapse of the socialist systems. Now, they maintain, the industrialized countries no longer exercise economic exploitation of the poor, using them as cheap and underpaid laborers to create goods for the wealthy. Worse than that, the industrialized societies do not need so many people any more as are asking for jobs in their factories and companies. They push them aside and beyond the margin of society, ignore them, and let them die. These theologians claim there is a strategy of exclusion, rather than one of oppression. There is nothing but contempt and neglect for the poor, who are compared with lazy and dangerous crocodiles by some. There is a cynical readiness on the part of the wealthy to sacrifice millions of human beings for their own profit.

We may perhaps add from our own experiences that the density of population and anonymity of life are significant factors in our world which threaten personal freedom and dignity. Countless people are being affected directly by decisions taken in far away centers of power. The problem, however, seems not to be so much big government, but big business which follows only the laws of profit to the destruction of human dignity and brotherhood and sisterhood. Similar problems were already addressed by OT witnesses under different social systems (cf. Deut 15:4: “There should be no poor among you”; Amos 2:6f.: “... they sell the righteous for silver, and the needy for a pair of sandals—they who trample the head of the poor into the dust of the earth, and push the afflicted out of the way...”; Isa 5:8: “Woe to those who join house to house, who add field to field, until there is no more room, and you are made to dwell alone in the midst of the land”). Unending wars between factions and nations can be seen as a direct consequence of unjust distribution of chances around the globe.

Third, individual and society have grown into a different relationship than we meet in antiquity. The Bible, in spite of all germinal traces of growing individuality, presupposes very tight familial networks which encompass and nourish personal lives and ambitions. Small wonder, because the mode of living and working in mostly agrarian environments was communal from the cradle to the grave and in everyday occupations. To exist in splendid isolation from family or

clan was nearly impossible. In modern industrial societies, on the contrary, the need is for independent singles who are flexible and versatile and fully dedicated to their specific job situation. Family often has been a stumbling block for careers, especially for women. Small wonder again, with family structures on a rapid decline that estimation of women's roles has been degraded. Individuality, on the other hand, and especially male individuality, has been hailed as the supreme value. The world is being constructed around the (male) ego. *Cogito ergo sum* (R. Descartes) has become the key of interpretation for all being.³⁶ The freedom of the individual sometimes has turned into the obsession to be absolutely autonomous, no longer dependent on anything, even to create one's own, quasi autistic world, thus becoming the creator himself.³⁷

In the same vein along with the enthroning of the (male) individual, the ancient and essentially familial and agrarian dichotomy between the sexes has been overcome. Human beings are defined (at least in theory) neutrally. Self became like self, person equals person in a homogeneous, industrial society.³⁸ The spheres of maleness and femaleness and the production of life no longer serve as the master keys for interpreting the world.³⁹ They are replaced by neutral indexes of gross national production. The myth of fertility has been substituted by the myth of technical productivity.

There has been gross discrimination against women since antiquity both in the Greek as well as the oriental cultures. But the advent of the industrial age with its destruction of the mythical, sexually oriented world by and large dispossessed women of their "inalienable rights" as human beings. Only gradually, beginning in the late 19th century in the USA where the spark of individual freedom had already put fire to racial barriers, women began to fight for their independence from male dominance. Together with other liberation movements around the world feminism is counteracting massive forces of oppression and dehumanization.

This is happening, in my understanding, on the basis of modern individualistic values, but in full accordance with old, biblical demands for justice and equality.

Fourth, our ecological conscience has grown late, perhaps too late to save the planet. People were so much fascinated by technological progress that they did not realize the fundamental changes in thinking and ways of life under industrial conditions, and they closed their eyes for a good while to pollution and abuse of natural resources. Whoever enjoys the freedom of driving a car hates to think about its evil consequences for coming generations. Thus humanity as a whole, but with marked preponderance of industrialized nations, is guilty of having brought the good creation of God to the brink of annihilation. The damage to atmosphere, soil, water and to living beings of all species (extinction of thousands of kinds!) seems to be irreparable. How do we want to stand before the creator with this record of mismanagement of nature? Is there something fundamentally wrong with human government on earth? (Cf. Gen 1:26, 28: "Let them have dominion"; also Ps 8).

Our Hebrew ancestors had no idea of ecological crisis, although they could have known a little already because of the devastation of Palestinian forests in the second and first millennia B.C. They did not have eyes to see the situation and we cannot blame them for it. But times have changed radically, and our eyes

“...(He/They) Shall Be Put to Death

59

have been opened to the consequences of technical civilization. Now, the only question is how we will react. Do we consider universal destruction of natural environments one of the major facts for theological reflection? Is it a fact of similar gravity as the injustice of poverty, discrimination, or male dominion? Or should we get away altogether from negative assessments of the state of this world and rather sing hymns to the perfect creation of God which is still visible here and there?

FINAL REFLECTIONS

What are the areas and issues today where God would take a stand and articulate strong threats in order to protect life on earth? Can we imagine death injunctions in our time, under the conditions of this world, which would alert human beings to fundamental and unbearable aberrations? Do we need, before even entering the discussion of law, due process of law, and ethical orientations for youngsters, something like a sample catalogue of outlawed behavior for all mankind? Humanity so far has precariously consented to a declaration of human rights. By implication, these rights in favor of the individual person regardless of gender, race, religion, political convictions, or physical state already try to ward off some violations of human integrity. The “Universal Declaration of Human Rights” by the United Nations in 1948 and successive international and national conventions have been a great accomplishment, without any doubt. Ongoing conflicts and deteriorating conditions of life for large social groups in almost all continents lead to grave questions.

Does the United Nations possess sufficient moral and legal authority to implement human rights? Could Christian churches or world religions possibly invoke the name of God to guarantee the declared rights and update them as misery, wars, violations, and discriminations increase around the globe? The problem of putting into practice guaranteed rights is not a new one, to be sure. Even the death injunctions and curses of the Hebrew scriptures did not work automatically. So we join our OT witnesses asking, what can be done to preserve essential conditions of human rights and survival on our planet so much threatened by suicidal behavior? Should we gear the maxims of survival, as humanity will discover them, to symbols of utter danger or hope for the future? Is there a divine authority respected by all people or are we to begin within Christian ranks to grapple with a catalogue of universal precautions against self-annihilation?

The basic rights of the individual in our world need badly to be protected. Each person is entitled to articulate him or herself, to live up to individual convictions, and to use his or her freedom. Are these spiritual, intellectual, and moral guarantees sufficient? Do we have to reconsider the catalogues at hand perhaps to include the right to work for just remuneration and to take part in the educative, medical, and cultural facilities of society at large? What about demanding a basic income for everyone which permits a human standard of living? And why not enlarge the protected area beyond the individual to ethnic and cultural minorities (many of which have been wiped out by Christian civilization)?

Finally, we think about the presence of God not only with the human beings but possibly with rivers, mountains, beasts, and plants (cf. Hos 2:18: “covenant...with the wild animals”) on this wonderful planet. Everything we see and

feel has been created by God and should be protected for its own sake. Is it not true that Christian faith has quite often been extremely self-centered. Thus, creation has been alienated from our conscience, and we do not feel pains when trees die from pollution or animal species disappear for good from the face of the earth. Are we able to love the created world and feel part of it? Furthermore, can we still restrict the presence of the Lord, in a priestly fashion, to sacred precincts? Are we not to follow the lead of other writers and Jesus himself who declared the people and all creation holy? Is there no urgent necessity to put God's world on top of the list of protected items?

NOTES

1. Albrecht Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934)," in his *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (Munich: 1953), I, 278-332.

2. *Ibid.*, 331.

3. *Ibid.*, 305.

4. *Ibid.*, 313.

5. Bernhard M. Levinson derives the powerful language from Neo-Assyrian royal texts. See his "But You Shall Surely Kill Him!" in *Bundesdokument und Gesetz*, ed. G. Braulik (Freiburg: 1995), 37-63.

6. I must confess that my early criticism of Albrecht Alt was primarily directed against his notion of "singularity, uniqueness" of Israelite Law. See Erhard S. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"* (Neukirchen-Vluyn: 1965). Only recently, alerted by a lawyer friend, it dawned on me, that Alt's "life-setting" at Leipzig, Germany, might have something to do with his views on Israelite Law. (He held the chair of OT at the university in Leipzig from 1922 to 1956.) See also Erhard S. Gerstenberger, "'Apodiktisches' Recht? 'Todes' Recht?" in *Gottes Recht als Lebensraum*, ed. P. Mommer et al. (Neukirchen-Vluyn: 1993), 7-20.

7. Cf. Hermann Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament* (Berlin: 1969); Jörn Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes* (Göttingen: 1975); Hans Jochen Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 2d ed. (Neukirchen-Vluyn: 1984); and to a lesser degree Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: 1994).

8. Behind patterns of thinking, of course, we notice serious shifts and rifts in social and political structures, the most noticeable are liberation movements in the so-called Third World and among women.

9. Cf. W. Malcolm Clark, "Law," in *Old Testament Form Criticism*, ed. John H. Hayes (San Antonio: 1974), 99-139.

10. Recent studies of this important body of texts include Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant* (Leiden 1970); Ludger Schwienhorst-Schonberger, *Das Bundesbuch* (Berlin: 1990).

11. Exod 20:1: "Then God spoke all these words"; Exod 20:22: "The Lord said to Moses: Thus you shall say to the Israelites...."

12. There is a significant body of objective, non-directive "case law" in Exod 21:1-22:16 combined with segments of exhortations (or parenetical discourse) in Exod 21:13f.; 22:17-23:13. There seems to be an older superscription incorporated in Exod 21:1: "These are the ordinances."

13. Cf. Erhard S. Gerstenberger, *Das Dritte Buch Mose? Leviticus* (Göttingen: 1993), to be published in English translation by Westminster/John Knox Press in the Old Testament Library.

14. Cf. Hermann Niehr, *Rechtsprechung in Israel* (Stuttgart: 1987).

15. It is really fascinating to study the so-called "law codes" discovered in Mesopotamian sites, beginning with the stela of King Hammurabi of Babylonia. Cf. also the Hittite laws in James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 3d ed. (Princeton: 1969); and Boecker, cited in n. 7. As a rule, Ancient Near Eastern laws are very much comparable with Israelite (biblical) collections of case law ("casuistic law").

16. The debate about the nature of extant "collections of case laws" in the Bible and the Ancient Near East apparently goes in the direction of de-emphasizing the systematic and integral

“(He/They) Shall Be Put to Death

61

aspects, cf. Frank Crusemann, *Die Tora* (München: 1992). An English translation will be published by Fortress Press.

17. The precept “Whoever curses his father or his mother shall be put to death” (Exod 21:17; Lev 20:9) indeed is feasible as a threat to children in order to enforce loyalty or obedience. Cf. the brutal language of Prov 30:17: “The eye that mocks a father and scorns to obey a mother will be picked out by the ravens of the valley and eaten by the vultures.” (Cf. also Prov 20:20; 30:11).

18. Significantly, this prescript has not been transmitted otherwise in the Pentateuch. Deut 27 apparently draws on oral sources. Even in the wisdom tradition God is seen to be the protector of the poor: “Do not remove an ancient landmark or enter the fields of the fatherless; for their redeemer is strong; he will plead their cause against you” (Prov 23:10f.).

19. Sexual taboos, for example, were in all likelihood destined to protect the forces of fertility so important for the survival of family and clan groups.

20. Thus Hermann Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament* (Berlin: 1969).

21. Coined by Schulz; the label is still being used, cf. notes 6 and 7.

22. The mentality and politics of domination have been aptly characterized by J. William Fulbright, *The Arrogance of Power* (New York: Random House, 1963).

23. Literature which comes from oppressed groups and nations abounds even in our cultures; unfortunately it finds little resonance. See e.g., Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* (Frankfurt: 1981); Albert Tévoédjré, *Armut—Reichtum der Völker* (Wuppertal: 1980); Josué de Castro, *Geographia de fome* (Rio de Janeiro: 1980); Moema Viezzer, “Se me deixam falar,” Sao Paulo: 1979.

24. Cf. Nili Shupak, *Where Can Wisdom Be Found* (Fribourg: 1993).

25. Cf. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des “apodiktischen Rechts” and “Apodiktisches’ Recht? ‘Todes’ Recht?”*.

26. Cf. Volkmar Fritz, *Die Stadt im alten Israel* (München: 1990).

27. Of course, absolute governments always have implanted their laws on their subjects. Israel, from its roots, has been quite democratic and naturally opposed to arbitrary rule. (Cf. e.g. Judg 9:8-15, the tale of Jotham). On the other hand, with regard to the reform edicts of Josiah (2 Kgs 23: 1-24), does their promulgation by the king turn them into tyrannic law?

28. Cf. again Niehr.

29. In the Covenant Code there appears one hint with ^ʿēlōhîm, who is situated at the doorpost of a house (Exod 21,6), that is, the house-god of the family, and in Mesopotamian law we find provisions for administering the ordeal in difficult criminal cases. Cf. Exod 22:7, 9 (“come before God”), 11 (“oath before Yahweh”).

30. Otto, 180-192, to cite one expert who slightly differs from the dating proposed above, correlates the reform of Josiah with the new theological consciousness of Israel. The oldest deuteronomic layer counteracts tendencies of social disintegration and desacralization with the confession of Yahweh’s supreme government.

31. Otto, 192.

32. Cf. Georg Braulik, “Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze,” in *Bundesdokument und Gesetz*, ed. Georg Braulik (Freiburg: 1995), 1-25; Gerstenberger, *Leviticus*, 1993.

33. The expression is favored, e.g., by Hugo Assmann, *Crítica à lógica da exclusão* (São-Paulo: 1994).

34. The conciliary process which was seeking “Justice, Peace, and the Preservation of Creation” has been a beginning of this kind of effort. Also, the conference on World Religions in Chicago in 1994 focused on the quest for a common world order.

35. E.g., Leonardo and Clodovis Boff, Pablo Richard, Hugo Assmann, Milton Schwantes, Walter Altmann, Helder Camara, Pedro Casaldaliga, Gustavo Gutierrez and many others.

36. A modern critic of this development is Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen* (Freiburg: 1987); idem, *Humanismus des anderen Menschen* (Hamburg: 1989).

37. Cf. Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex* (Hamburg: 1979).

38. Cf. Elisabeth Badinter, *Ich bin Du* (München: 1988).

39. For the ancient world cf. Erhard S. Gerstenberger, *Jahwe—ein patriarchaler Gott?* (Stuttgart: 1988, English translation forthcoming by Fortress Press); and Carol Meyers, *Discovering Eve* (Oxford:1988).

Der biblische Ursprung der Erlassjahr-Idee

In: Verantwortung, 14, 2000, 10-17

Eberhard S. Gerstenberger

Der biblische Ursprung der Erlassjahr-Idee

Meine Damen und Herren,

vielleicht meinen Sie, ich sei betriebsblind oder zu sehr vernarrt in das eigene, lebensnahe Forschungsgebiet, wenn ich sage: Sehr viele unserer heutigen Wertvorstellungen, Anschauungen, Konflikte, Hoffnungen haben mindestens teilweise biblische Ursprünge. Aber ich bleibe dabei, und kann mich auch auf unverdächtige Zeugen berufen, wie zum Bsp. Rudolf Augstein, kein natürlicher Freund des Christentums, der vor vielen Jahren in einem Interview sinngemäß sagte: "Die biblischen Überlieferungen von Gut und Böse, Konzeptionen von Gott, Welt und Mensch, Einordnungen von Geschlechterrollen und Sexualität, von Freiheit und Verantwortung und tausend Dinge mehr sind in unser kulturelles Bewußtsein eingegangen. Kaum jemand gibt sich Rechenschaft über diese Hintergründe. Aber die biblischen Grundeinstellungen sind in unserem System vorhanden. Darum müssen wir uns damit auseinandersetzen. Denn ungeprüfte Übernahme von altehrwürdigen Urteilen kann großen Schaden anrichten."

Die Bibel steht also nicht nur im Bücherschrank oder liegt auf dem Altar, sie ist buchstäblich in uns allen drin, ob Christinnen / Christen oder Agnostiker und Atheisten. Selbst in der muslimischen Tradition ist viel Alttestamentliches enthalten. Und alle Menschen anderer religiöser Prägung, die sich in westlichen Ländern niederlassen, werden sich alsbald den besonderen mentalen und ethischen Strukturen der abendländisch-biblischen Kulturen stellen müssen. Die starke Durchtränkung unserer eigenen Lebenswelt mit biblischen Gestalten ist mir bei der Arbeit mit dem alten Testament vielfach begegnet, u.a. in Einführungskursen mit jungen Studierenden, die wir unter dem Oberthema: "Nachwirkungen des alten Testaments heute" (in Literatur, Rechtsprechung, Kunst, Sexualethik, Sozialgesetzgebung, Kirche, Essensgewohnheiten und wo immer sonst) abhielten, besonders aber bei Beschäftigung mit dem Dritten Buch Mose, Leviticus.¹ Es ist sicherlich das unbekannteste, und scheinbar sprödeste Stück biblischer Überlieferung. Wenn man es aber sozialgeschichtlich liest, unter der ständigen Fragestellung: Was haben die seltsamen Vorschriften über Opfer, Reinheit, Feste, Sozialverhalten für eine praktische Bedeutung im Alltagsleben gehabt? – dann erschließen sich plötzlich interessante Zusammenhänge, denn unsere eigenen Lebensverordnungen weisen z.T. frappierende Ähnlichkeiten auf.

Vor einigen Monaten erschien in einer großen Tageszeitung ein Artikel, der sich mit den menschlichen Ekelreaktionen in verschiedenen Kulturen auseinandersetzte. Mancherorts ist der Hund das schändlichste Tier, und Menschen, die aus jenen Weltgegenden kommen und unsere Schoßhündchenpraxis erleben, wollen vor Abscheu schier in Ohnmacht fallen, wenn ein Hundefreund seinen Liebling auf den Arm nimmt, herzt und küsst. Und warum gibt es bei uns einen solchen Horror vor Spinnen, Maden (die anderswo Leckerbissen sein können), Kleingetier? Nun, weil es in der Bibel, und zwar im Buch Leviticus (3.Mose) steht:

Was auf der Erde kriecht, das soll euch ein Greuel sein, und man soll es nicht essen. Alles, was auf dem Bauch kriecht und alles, was auf vier oder mehr Füßen geht, unter allem was auf der Erde kriecht, dürft ihr nicht essen; denn es soll euch ein Greuel sein. (3.Mose 11, 42)

Damit ist das Kleintiergewimmel, obwohl es in der Schöpfungsgeschichte auch mit "gut" benotet ist, für Mensch und Gott disqualifiziert, Träger von unsauberen Mächten, ansteckend gräulich, absolut zu meiden. "Iiiii" – eine Spinne! Eine britische Anthropologin, Mary Douglas, hat diese und andere "Iiiii" – Reaktionen untersucht und ganz klar mit den biblischen Vorstellungen in Verbindung gebracht.² – Ein weiteres Beispiel: Wir kennen allerlei Sündenbockmechanismen, und ein französischer Gelehrter hat sie auf Funktionen und Anläufe hin studiert. Eine Gruppe von Menschen sucht in ihrer eigenen Mitte Personen, auf die man Schuldgefühle abwälzen kann. Ein ganz ähnliches Ritual – nur wird hier ein Ziegen- zum Sündenbock – finden wir in der Bibel. Und wo? Im 3. Buch Mose Kapitel 16. Es gibt auch vergleichbare hethitische Rituale. Auch der Opfertod des Knechtes Gottes in Jesaja 52/53 und der Jesu hat Stellvertreterfunktion. Wir sehen, wie sich von ganz alten Vorstellungen her Linien bis in unsere Gegenwart ergeben.

1. In der nun schon 15 Jahre andauernden Kampagne für einen Schuldenerlass für die ärmsten Länder der Erde spielt der biblische Rückbezug wissentlich und willentlich eine bedeutsame Rolle. Manche

¹ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, Das Dritte Buch Mose, Leviticus (ATD6), Göttingen, 1993.

² Mary Douglas, Purity and Danger, London 1966 (deutsch: Reinheit und Gefährdung, Berlin 1985)

Kritiker haben daran Anstoß genommen: Dir biblischen Vorstellungen von der regelmäßigen Befreiung von Schuldklaven und der Rückgabe verpfändeten Eigentums an bankrotte Familien, könnten überhaupt nicht mit unserer heutigen Situation und dem volkswirtschaftlichen Dimensionen des Problems in Einklang gebracht werden. Außerdem sei die Ausrichtung der Kampagne auf das Jahr 2000 an den Haaren herbeigezogen und durch die Bibel nicht zu stützen.

Ganz unrecht haben diese Stimmen nicht, wenn sie nämlich auf die großen geschichtlichen, sozialen, kulturellen Entfernungen hinweisen, die zwischen uns und den biblischen Texten liegen. Angesichts dieses "garstigen Grabens" (Lessing), ist es uns schlechterdings verboten, die Bibel – und zwar in allen ihren Teilen und Aussagen – einfach als das Rezeptbuch für unsere heutige Zeit zu lesen und zu gebrauchen. Wollten wir das tun, dann wären wir die schlimmsten Fundamentalisten, die man sich denken kann. Denn eine wortwörtliche Umsetzung biblischer Vorschriften heute, ohne Rücksicht auf die derartigen Umstände unseres Lebens, wäre ein Verrat an dem lebendigen Gott, der diese wunderbare Welt in die Zeitlichkeit hinein geschaffen hat, d.h. in die sich stetig verändernden Zustände und Strukturen alles menschlichen und irdischen Daseins. Und der in den jeweils neuen Situationen und Zeitumständen sich neu als der lebendige Gott erweist, der die Menschheit auf ihrem Weg begleitet. Also: Vom Stillstand der Zeit, von der Ewigkeit der herrschenden Verhältnisse dürfen wir nicht ausgehen, und das tun auch die überzeugtesten Fundamentalisten in Wirklichkeit nicht.

Dennoch meine ich mit aller Entschiedenheit, daß der Rückbezug der Kampagne Erlaßjahr 2000 mit vollem Recht geschieht, und daß von den biblischen Texten her wesentliche Impulse ausgehen, die uns auf dem heiklen Gebiet der Wirtschafts- und Sozialethik unserer Tage leiten sollten. Wir müssen allerdings die biblischen Texte in ihrem ursprünglichen Kontext im vorderen Orient etwa des 10. Bis 6. Jahrhunderts v. Chr. Sehen. Wir müssen weiter unsere eigenen Verhältnisse, so weit wir das als Nicht – Fachleute können, politisch und wirtschaftlich einschätzen und dann in einem dritten Schritt die Konsequenzen aus biblischen Problemlösungen für unsere andersartige Welt heute ziehen. Bibelinterpretation ist also in diesem Dreitakt immer ein recht mühsames Geschäft, das überhaupt nicht durch eine Einzelperson, sondern nur durch intensive Gruppenarbeit, unter Einbeziehung möglichst vieler Berufe, beider Geschlechter, unterschiedlicher Volksgruppen, geschehen kann. Das Wiesbadener "Offene Forum" scheint genau die richtige Adresse für eine derartige Diskussionsarbeit zu sein.

2. Wenden wir uns also den biblischen Schuldenerlassen zu, vor allem dem sogenannten "Jobeljahr" in 3. Mose 25. Wir fragen im Blick auf die damaligen Vorschriften: Welche sozialen Verhältnisse sind vorausgesetzt? Wie wollten die biblischen Vorfahren mit den aufgetretenen Problemen fertig werden? Was sind die treibenden ethischen und religiösen Kräfte in den Erlaßvorschriften?

2.1. Sozialverhältnisse, besonders im 6. Jahrhundert = Perserzeit

In Ägypten und im alten vorderen Orient sind spätestens seit dem Ende des 4. Jahrtausend v. Chr. Die typischen Probleme einer arbeitsteiligen, auf Austausch, Handel, bald auch Geldwirtschaft angewiesenen Gesellschaft nachweisbar. In den Städten sammelt sich Kapital, politische und militärische Macht, die Landbevölkerung bleibt bildungsmäßig, finanziell, politisch hinter den Städten zurück. Soziologen bezeichnen das Wohlstands-, Ansehens- und Machtgefälle mit dem geometrischen Bild von Zentrum und Peripherie. Die Bevölkerung "draußen" wird unter allen möglichen Vorwänden (Schutz, Opfer für Gott, Erhaltung der Monarchie) von der städtischen Elite über niedrige Preise für landwirtschaftliche Produkte und Abgaben für das Zentrum geschröpft. Bauern arbeiten, damit die Herren der Stadt sich und ihren Göttern Paläste bauen können. (Vgl. auch die Fronarbeiten, die Salomo in Israel verhängt: 1 Kön 5, 27-32; 9, 15-23) Im 2. Jahrtausend v. Christus ist die Geld- und Bankwirtschaft z.B. in Mesopotamien bereits voll ausgebildet. Altbabylonische Könige sehen sich gezwungen, durch Erlasse je und dann der drohenden Verelendung größerer Bevölkerungsteile vorzubeugen.

Israel tritt bekanntlich erst seit dem Beginn des 1. Jahrtausends voll in das Licht der Geschichte. Die anscheinend noch weniger kultivierten Frühisraeliten holen die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung der Großreiche aber schnell nach, so daß schon für das 10. Jhd. V. Chr. – wenn diese Nachricht authentisch ist – zahlreiche Wirtschaftsflüchtlinge gemeldet werden, die sich im Steppengebiet unter dem jungen *guerilleiro* David zu einer Räuberbande zuschließen:

Es sammelten sich bei ihm allerlei Männer, die in Not und Schulden und verbitterten Herzens waren, und er wurde ihr Oberster; und es waren bei ihm etwa 400 Mann. (1 Sam 22, 2)

Dieser eine Vers läßt uns einen tiefen Blick in die zerrütteten Sozialverhältnisse tun: Die Familien der Verschuldeten sind zerstört, wahrscheinlich sind Frau und Kinder von den Gläubigern in die Schuldknechtschaft genommen worden. Alte Gesetze, wie 2. Mose 21, 1-11 und der noch ältere Codex Hammurapi, §117, verordnen Freilassung nach 3 bzw. 6 Jahren Sklavenarbeit. Wahrscheinlich entzogen sich Familienchefs dieser Schuldnerpflicht oft durch Flucht.

Das System der Verschuldung und der Insolvenzerklärung scheint durch die Jahrtausende im wesentlichen gleich geblieben zu sein. Aus dem 5. Jhd. V. Chr. berichtet der von der persischen Zentralregierung eingesetzte Gouverneur Nehemia:

Im Volk breitete sich Unzufriedenheit aus. Die Männer und ihre Frauen kamen zu mir und beschwerten sich über ihre jüdischen Stammesbrüder. Die einen klagten: "Wir haben viele Söhne und Töchter und wissen nicht, wie wir genug Getreide zum Leben beschaffen sollen." Andere beklagten sich: "Wir müssen unsere Felder, unsere Weinberge und unsere Häuser verpfänden, um in der Hungersnot Brot kaufen zu können." Wieder andere beschwerten sich: "Wir mußten unsere Felder und Weinberge verpfänden, um die Abgaben für den König zahlen zu können." Sie alle sagten: "Sind wir etwa nicht vom selben Fleisch und Blut wie unsere Stammesbrüder? Sind unsere Kinder nicht genausogut Israeliten wie ihre Kinder? Und doch müssen wir ihnen unsere Söhne und Töchter als Sklaven geben. Einige unserer Töchter sind schon mißbraucht worden, und wir können nichts dagegen tun. Unsere Felder und Weinberge gehören anderen." (Neh 5, 1-5)

Die Perser beherrschten zu jener Zeit die gesamte, im Orient bekannte zivilisierte Welt, von Ägypten bis nach Indien. Sie hatten besonders seit der großen Wirtschaftsreform unter Darius I (521-486 v. Chr.) dieses Riesenreich mit vielen Völkerschaften, Satrapien und Provinzen durchorganisiert, vor allem mit dem Ziel, die Steuern lückenlos einzutreiben. Die Verwaltung, die imperiale Baupolitik und das gewaltige Heer kosteten viel Geld. Auf dem zivilen und religiösen Sektor ließen die Perser den Untertanen viel Freiheit, förderten sogar Tempelbau und eigene Gesetzgebung der sich um Jerusalem scharenden Jaweh-Gemeinde. Aber in der Wirtschaft gaben sie kein Pardon. Steuern und Abgaben mußten geleistet werden, koste es was es wolle. Unter ungünstigen äußeren Bedingungen (Trockenheit; Epidemien; Heuschreckenplagen; Feindeinfälle) brachen die jüdischen Bauernfamilien zusammen. Sie versuchten, sich durch Verpfändung ihres Landes und durch Verkauf von Kindern in die Schuldknechtsgemeinschaft über Wasser zu halten. Sie nahmen bei jüdischen Geldverleihern Kredite auf, wurden aber zunehmend zahlungsunfähig. Vermutlich forderten die Gläubiger gegen das geltende Verbot (2.Mose 22, 24; 3.Mose 25, 36 f.; 5.Mose 23, 20) auch erhebliche Zinsen, was den Abstieg der Verschuldeten nur beschleunigte. 6 Jahre Leibeigenschaft für die Kinder einer Familie war eine normale, im Orient übliche, Folge von Überschuldung. Oder aber der Schuldner verpfändete sein Land an den Gläubiger, blieb u.U. als dessen Tagelöhner darauf wohnen, bearbeitete die Äcker, und mußte mind. 50% der Ernte an den Neu-Eigentümer abführen. Das konnte in schlechten Jahren die Überlebenschancen des Verschuldeten in Frage stellen. In jedem Fall sackte der insolvente Schuldner in lebensbedrohende, seine Familie zerstörende Situationen ab. Und da war niemand, der helfen konnte?

2.2. Maßnahmen gegen Verelendung

Die alttestamentlichen Schriften aus allen Epochen der 1000 – jährigen Geschichte Israel verraten eine überraschend breite soziale Bewegung zugunsten der Armen und Ausgeplünderten und gegen die Konzentration wirtschaftlicher Macht in den Händen von städtischen Eliten. Wir finden Texte, die den sozial Schwachen – immer wieder werden exemplarisch Witwen, Waisen, Fremde genannt – Hilfestellung zum Überleben leisten wollen, z.B. dadurch, daß den Armen Ernterückstände auf den Feldern zur Verfügung gestellt und den Wohlhabenderen solidarisches Verhalten anempfohlen wird. Alle Textgruppen des alten Testaments, die 5 Bücher Mose als die Torah, die im wesentlichen viele Lebensvorgänge regelt, die Prophetenbücher, die Psalmen und Weisheitsschriften legen großen Nachdruck auf diese Solidarität (unser Begriff steht in geschichtlicher Verbindung mit dem alttestamentlichen: hebräisch = *hesed*, oft als "Erbarmen" mißverstanden) aller Jaweh – Gläubigen. Und aus dem generellen Verantwortungsbewußtsein für den "Nächsten", der Volks- und Religionszugehörigkeit mit einem teilt, folgen auch die speziellen Vorschriften, welche solche Familien betreffen, die ihr Land und ihre Eigenständigkeit verlieren.

3 wohl zeitlich aufeinander folgende Textpassagen befassen sich in der Torah mit Frei- und Erlaßjahren. Die älteste Verordnung sagt lapidar:

Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er dir 6 Jahre dienen; im 7. Jahr aber soll er freigelassen werden ohne Lösegeld. (2.Mose 21, 2).

Der Schuldenstand spielt keine Rolle. Höhe der Schuld und geleistete Arbeit werden nicht miteinander verrechnet. Die fristgerechte Entlassung aus der unwürdigen Sklavenarbeit ist der einzige fixierte Punkt. Auch das Verhältnis von Gläubiger (Sklavenhalter) und Schuldner (Leibeigener auf Zeit) kommt nicht zur Sprache. Allein die 6-jährige Verpflichtung und ihre Beendigung interessiert.³

Das alles sieht in der viel ausführlicheren, zweitältesten Regelung schon anders aus. Hier Auszüge:

³ Im Codex Hammurapi ist die Schuldklaverei auf 3 Jahre festgesetzt. Bei der alttestamentlichen Regelung spielt vermutlich die Rücksicht auf die heilige Siebenzahl (Sabbat), vielleicht auch auf die Interessen der Gläubiger eine Rolle.

Alle sieben Jahre sollst du ein Erlaßjahr halten. So aber soll's zugehen mit dem Erlaßjahr: Wenn einer seinem Nächsten etwas geborgt hat, der soll's ihm erlassen und soll's nicht eintreiben von seinem Nächsten oder seinem Bruder...(5.Mose 15, 1-2)

Wenn sich dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, dir verkauft, so soll er dir 6 Jahre dienen; im siebenten Jahr sollst du ihn als frei entlassen. Und wenn du ihn freigibst, sollst du ihn nicht mit leeren Händen von dir gehen lassen, sondern du sollst ihm aufladen von deinen Schafen, von deiner Tenne, von deiner Kelter, so daß du gibst von dem, womit dich Jahwe, dein Gott, gesegnet hat. (5.Mose 15, 12-14)

Es geht nicht mehr nur um Entlassung von Schuldklaven, sondern zuerst einmal um den Verlust geliehenen Geldes (aus Sicht der Gläubiger). Die Schuld wird nach 6 Jahren einfach gestrichen, der Rückzahlungsanspruch erlischt. Was für eine Wirtschaftsordnung! Wer wird dann noch Geld ausleihen wollen? Die damaligen Verantwortlichen rechnen mit dieser menschlichen Reaktion. Sie dringen darauf, um des Segens Gottes willen andere (auch unter eigenem Verlust) am "Privat"besitz teilhaben lassen. Wer nicht auf den Verlust achtet, wird dafür von Gott weitem mit Gütern gesegnet (5.Mose 15, 7-10). Der Bedürftige gehört doch zur Gemeinde, als Bruder, und unter Geschwistern dürfte es, wie auch in jeder Familie erfahrbar, keinen Unterschied von reich und arm geben. – Die dann vorgeschriebene Entlassung von Schuldklaven sieht in etwa so aus, wie im älteren Text. Aber der zeitweise Leibeigene wird jetzt auch ganz betont "Bruder" genannt, und er darf nicht ohne beträchtliche Geschenke (als teilweise Entlohnung für seine Arbeit? Als Starthilfe für das Leben in Freiheit?) fortgeschickt werden. Die ganze Bestimmung zielt auf Gleichwertigkeit von Schuldner und Gläubiger.

Die jüngste, wohl aus dem 5.Jhdt. und damit aus der Perserzeit stammende Text ist das außerordentlich umfang- und inhaltsreiche 25. Kapitel des Buches Leviticus (3.Buch Mose). Überraschenderweise beginnt die Abhandlung an einer ganz anderen Stelle, als dies im 2. und 5. Buch Mose der Fall ist, nämlich weit jenseits aller menschlichen Schuldenprobleme. Der 1. Abschnitt (3.Mose 25, 1-4) will sozusagen eine Schuld der Menschen gegenüber Gott einfordern. Der Mensch lebt nämlich vom Ackerboden, den Gott allein bereitgestellt hat. Alle 7 Jahre soll nun dieser Gott gehörige Boden nach dem Muster der wöchentlichen Sabbatruhe dem eigentlichen Besitzer Gott ein Dankfest feiern:

6 Jahre sollst du dein Feld besäen und 6 Jahre deinen Weinberg beschneiden und die Früchte einsammeln, aber im 7. Jahr soll das Land Jahwe einen feierlichen Sabbat halten. (3.Mose 25, 3-4).

Das oberste Gebot für die damaligen Theologen (Priester? Gemeindelehrer? Schriftgelehrte?) war also der absolute Heiligkeits- und Besitzanspruch Gottes. Ihm mußte Rechnung getragen werden. Im folgenden Kapitel Leviticus bringen diese Theologen die babylonische Gefangenschaft sogar mit den Sabbatjahren auf eigentümliche Weise in Verbindung: Die Juden wurden nach Babylonien deportiert und müssen dort mind. 70 Jahre bleiben, damit das nun menschenleere Land Israel die nichtgewährten Feiern für Jahwe nachholen kann. (3.Mose 25, 34-35) Hier scheint ein außerordentlich festes theologisches Konstrukt vorzuliegen, das wenig auf Realisierbarkeit Rücksicht nimmt. Die natürlichen Einwände: "was sollen wir denn essen, wenn wir keine Saaten ausbringen?" werden 3.Mose 25, 18-22 aufgenommen und mit dem theologischen Argument "widerlegt": Gott kann im 6. Jahr so reichliche Ernten geben, daß ihr bis ins 8. Jahr davon leben könnt! Utopie Theologischer Fanatismus? Provokation?

Es kommt noch schlimmer im Buche Leviticus. Alle 49 Jahre bzw. im 50.Jahr sollen die Sabbatjahre in einer Art Jubiläum gebündelt und mit verstärktem Aufwand gefeiert werden:

Und du sollst zählen 7 Sabbatjahre, siebenmal 7 Jahre, daß die Zeit der 7 Sabbatjahre 49 Jahre mache. Da sollst du die Posaune blasen lassen durch euer ganzes Land am 10. Tag des 7. Monats, am Versöhnungstag. Und ihr sollt das 50. Jahr heiligen und sollt eine Freilassung ausrufen im Lande für alle, die darin wohnen; es soll ein Erlaßjahr für euch sein. Da soll ein jeder bei euch wieder zu seiner Habe und zu seiner Sippe kommen. (3.Mose 25, 8-10).

Erst nach den großen Sabbatjahren für das Land kommen die Leviticus-Verfasser auf die Schuldenproblematik in der Gesellschaft. In dieser Anordnung liegen theologische Wertungen verborgen. Jahwe und sein Land sind das übergeordnete Thema, innerhalb dessen sich das menschliche Leben abspielt, mit Politik, Wirtschaft und Gemeindesorgen. Und in diesem größeren Rahmen werden nun in ziemlicher Genauigkeit Grundlinien für die Rückgabe von verpfändetem Land niedergelegt.

Dessen Nutzwert wird nach den Ernten bestimmt: In 50 Jahren müssen die Erträge eines Ackers alle Schuldforderungen eines Gläubigers erfüllen; die Schuld verringert sich also von Jahr zu Jahr und kann – im Regelfall? – vom Ersteigentümer und seiner Familie vorzeitig abgelöst werden. Ähnliches gilt mit leichten Ausnahmen (Stadthaus!) von verpfändetem Gebäudeigentum, und dann eben auch von den Unglücklichen, die in die Schuldklaverei gegeben worden sind. Auch bei ihnen ist die Arbeitsfrist nicht mehr auf 7 sondern auf 49 Jahre berechnet, bei einer Lebenserwartung von kaum mehr als 40 Jahren erscheint diese Regelung absurd. Aber sie wird mit großem Ernst und in gewissenhafter Unterscheidung von 4 möglichen Unterfällen über den längsten Teil des Kapitels hin ausgebreitet:

3.Mose 25, 25-55. Jeder Abschnitt beginnt mit der Wendung: "Wenn dein Bruder neben dir Verarmt..." (vv. 25.35.39.47), der hebräische Ausdruck meint: "schlapp machen", "insolvent werden". Die Pflichten der Verwandtschaft und evtl. der Gemeinde gehen dahin, dem Bankrotteur entweder sogleich mit Darlehen unter die Arme zu greifen, oder, im Fall seiner Versklavung, ihn möglichst bald durch Zusammenlegung der Lösesumme aus der Schuldknechtschaft loszukaufen. Der erforderliche Geldbetrag wird von Jahr zu Jahr kleiner, genau wie beim verpfändeten Acker. Also steigt auch mit der Zeit die Chance der Auslösung. Hinzu kommt, daß der Schuldklave nach 3.Mose 25, 39-40 auch im Dienst seines Gläubigers nicht die Menschenwürde verlieren und auf den Sklavenstatus hinuntersinken darf. Vielmehr soll er "wie ein Tagelöhner, wie ein Beisasse" gehalten werden. Er verdient also auch Geld und kann sich evtl. selbst auslösen, indem er die Restsumme der Schuld aus seinen Ersparnissen erstattet (v.49) Wir sehen, die Entlassung von Schuldklaven, in den beiden früheren Texten noch für jedes 7. Jahr vorgeschrieben, soll nun erst nach 49 Dienstjahren geschehen. Doch liegt der Hauptnachdruck auf den Loskaufmöglichkeiten, die von Jahr zu Jahr besser werden.

2.3. Antriebskräfte

Schauen wir uns die verschiedenen Texte zur Schuldenerlaßthematik im Alten Testament an, müssen uns einige Grundlinien auffallen. Die wollen wir näher benennen, weil wir sie für die Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Zeit brauchen. Weniger wichtig an den biblischen Zeugnissen ist ihre gesellschaftliche Realisierung unter den damaligen Umständen. Die Sklavenbefreiung ist z.B. im Alten Testament nur einmal direkt bezeugt, und zwar für eine Belagerungsperiode Jerusalems (Jer 34); sie wird aber sofort wieder rückgängig gemacht, als die Notlage aufhört. Ein Löser-Rückkauf wird in Jer 32 angedeutet. Ob praktisch umsetzbar oder nicht, die Vorschriften der Bibel interessieren uns zuerst als theologische Entwürfe, welche die Welt, die menschliche Existenz und Gott deuten wollen und sich als Grundmodelle für Handlungsanweisungen anbieten.

Ich zähle die mir wichtigsten Antriebskräfte in den alttestamentlichen Bemühungen um die "Armen" und "Ausgeschlossenen" der antiken Gesellschaft in Israel kurz auf:

- Hauptargument, für die Verschuldeten und sozial Deklassierten einzutreten, also für die "Unterschichten", ist die Verpflichtung, die Menschenwürde unter den Stammes- und Glaubensverwandten zu wahren. Jahwe, der väterliche und mütterliche Gott aller Judäer dringt auf die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller seiner Anhänger, denn er ist betont ein Gott der Versklavten (Vgl. 3.Mose 25, 42,55). Eine Herrschaft über den Bruder ist unmenschlich. (vgl. Ideal der "herrschaftsfreien Gesellschaft" in der Moderne).
- Die bestehenden Sozial- und Wirtschaftsordnungen werden in den biblischen Texten meistens nicht grundsätzlich angefochten. Offiziell gibt es keine Sozialrevolutionen. Aber die Ordnungen verfallen einer scharfen Kritik, wo sie unmenschlich werden. Z.B. gab es in Israel/Juda offensichtlich eine Bank- und Kreditwirtschaft. Biblische Zeugen bestreiten aber deren selbstherrliche Autonomie. Die Erlaßvorschriften heben in regelmäßigen Anständen die normalen Wirtschaftsprinzipien auf. (z.B. Verfall der Schuldforderungen etc.)
- Selbst wenn die Erlaßregeln weithin utopisch sind, und keine Chance auf Verwirklichung hatten, sind sie doch ein Gegenentwurf zur damaligen brutalen Pfändungs- und Versklavungspolitik. Die utopische Dimension hätte demnach eine wichtige Aufgabe in der Gestaltung der Zustände. Als Vision einer gerechten Gesellschaft ist sie eigentlich auf die (kommende?) "Gottesherrschaft" ausgerichtet, von der es glühende Schilderungen gibt (z.B. Jes 9, 1-6; 11, 1-09; 60-62 usw.).
- Das Eigentum, besonders an Grund und Boden, hat im Alten Israel ganz andere Dimensionen als bei uns. Weil es Segensgabe Gottes ist, gehört es mind. zum Teil Gott und dem notleidenden Bruder und der insolventen Schwester. Dieser theologische Blickwinkel macht es leichter, die Ansprüche auf alleinige, private Verfügungsgewalt über das Eigentum zu beschneiden. (vgl. Grundgesetz der BRD: "Eigentum verpflichtet".)
- Freilassungen und Schuldenerlasse sind im biblischen Altertum Notmaßnahmen, die eingetretene, unmenschliche Härten, verursacht durch Katastrophen und durch das geltende Wirtschaftssystem, korrigieren sollen. Den ökonomisch Gescheiterten soll die Chance eines neuen Anfangs gegeben werden. Dazu muß man zeitweise die geltenden Wirtschaftsregeln außer Kraft setzen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Die alttestamentlichen Gemeinden, besonders in der persischen Zeit, lassen sich im Blick auf das grassierende Armutproblem vor allem von der Rücksicht auf die dem Elend verfallenden Menschen (Brüder und Schwestern) und auf Gott, den Erhalter der Welt und des menschenwürdigen Lebens leiten. Die Bewahrung der außermenschlichen Kreatur lag noch nicht im Bereich der Aufmerksamkeit. Aber "Nächstenliebe" und "Gottesentsprechung" zu wehren und den bankrotten Familien wieder auf die Beine zu helfen.

3. Es muß jetzt Gegenstand unsere Diskussion sein, festzustellen, wo und inwiefern sich unsere soziale Lage von den biblischen Zuständen unterscheidet. Weiter heißt die zentrale Frage: Wie können wir die in den biblischen Texten sichtbaren Orientierungen in unserer andersartigen Situation beherzigen?

3.1. Unterschiede

Ich möchte die Unterschiede zwischen heutiger und damaliger Lage der Dinge auf zwei wichtige Punkte konzentrieren:

Einmal haben sich die Strukturen der Gesellschaft – so ähnlich sie in mancher Hinsicht auch sein können – an entscheidenden Stellen verändert. Von unten nach oben benannt, hat das menschliche Einzelwesen eine in der Antike unbekannt Vorrangstellung (individuelle Menschen- und Freiheitsrechte), die Familien sind degradiert, Zwischengruppierungen (Vereine; Arbeitsgemeinschaften etc.) aufgewertet, landsmannschaftliche und staatliche Organisationen verlieren an Bedeutung, übernationale Zusammenschlüsse und globale Wirtschaftsstrukturen haben fast alle Macht in der Hand. Die Bedeutung der ethischen und religiösen Vereinigungen in dem globalen Konzert der Mächte schwankt; die Herausforderungen einer unter dem Banner der Marktwirtschaft geeinten Welt sind überall zu spüren.

Zweitens haben sich seit der biblischen Antike erhebliche weltanschauliche Veränderungen ergeben, die z.T. mit der Entwicklung von Wissenschaft und Technik parallel laufen. Die selbstverständliche Annahme eines Schöpfer und Erhaltergottes ist passé, die Menschheit findet sich allein in einem unendlichen Kosmos wieder und muß die Schlüsselpositionen in der Welt selbst besetzen.⁴

Das führt zu schlimmen Verwicklungen (Richter nennt vor allem einen von der Wirklichkeitserkenntnis völlig abgeschnittenen "Autismus" der Gesellschaften) bei der sachgerechten Lösung der drängenden Menschheitsprobleme.

3.2. Theologische Kritik

Viele Kritiker rund um den Globus haben in den letzten Jahren davor gewarnt, den Kräften der sog. "reinen Marktwirtschaft" allein das Feld zu überlassen. Zwar propagieren ihre Vordenker, daß – nach Zeiten der Entbehrungen und Opfer – die sich selbst überlassene Märkte in einem gesunden Wettbewerb aller gegen alle einen Heilzustand für die Menschheit herbeiführen werden.⁵ Die bittere Erfahrung, nicht nur, aber vor allem, in den Entwicklungsländern, zeigt ein völlig anderes Bild. Immer schneller und weiter öffnet sich die Schere zwischen Reich und Arm. Die Konzentration der Einkommen auf eine Elite von wenigen Prozent der Weltbevölkerung und das Absinken von großen Teilen der Menschheit in Arbeitslosigkeit, Unbildung, Hunger, Krankheit nimmt dramatische Formen an. Vielleicht kann man diese – an jährlichen Statistiken der UNO und einzelner Länder belegbare – Entwicklung nur dann richtig ermessen, wenn man einmal näher an die Elendszentren dieser Welt herangekommen ist. Das Beispiel Brasilien steht mir lebhaft vor Augen, weil wir etwa 7 Jahre lang dort gelebt haben. Wir sind den *favelados*, Slum – Bewohnern, begegnet und haben gesehen, wie hinter unserem Haus auf einer städtischen Müllkippe 20-30 Familien ihr Überleben organisierten. Die bisherige Bilanz von 5 Jahrzehnten freier Marktwirtschaft in der westlichen Welt, heißt menschenunwürdiges Dahinvegetieren und Sterben von mind. einem Drittel der Menschheit, das sind 2 Milliarden Menschen.

Einer der schärfsten theologischen Analytiker der Weltsituation ist der Brasilianer mit dem koreanischem Namen Jung Mo Sung. Er hat, im Gefolge von Befreiungstheologen wie H. Assmann, L. Boff, P. Hinkelammert u.a. die pseudoreligiöse Grundlage der gegenwärtigen Varianten von Marktwirtschaft aufgedeckt.⁶ Die Vordenker und Verantwortlichen für die weltumgreifende Marktwirtschaft ignorieren die Begrenztheit der Ressourcen und des menschlichen Gewissens und gehen theoretisch von einem unendlichen Wachstum und einer fairen Kollektivvernunft aus, welche zu einem glücklichen Ende führen werden. (Zyniker der Bewegung reden allerdings offen davon, das mind. ein Drittel der Menschheit überflüssig ist und verschwinden soll.) Jung Mo Sung weist nach, daß hinter diesem Vertrauen auf die Selbstregulierung des Marktes eine völlige Selbstüberschätzung und ein unkontrolliertes Macht- und Gewinnstreben steht. Die bedingungslosen Verteidiger der Marktwirtschaft kämpfen mit ihrer Lehre im Grunde für die Privilegien der Geld – Elite und sind bereit, den gefährlichen Anteil der Verelendeten zugrunde gehen zu lassen.

⁴ So Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.

⁵ Vgl. Friedrich August von Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Landsberg 1980; derselbe, *Individualismus und Wirtschaftsordnung*, Zürich 1952; Vorträge von Michael Camdessus, dem Direktor des Weltwährungsfonds; Lester C. Thurow, *Die Reichtumspyramide*, 1999.

⁶ Jung Mo Sung, *Teologia & Economia*, Petropolis 1994; derselbe, *Desejo, mercado e religao*, Petropolis 1997. In deutscher Sprache zugängliche Vorgänger: Hugo Assmann u.a., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984; Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute*, München 2. Auflage 1987.

3.3 Biblische Impulse

Die Grundlinien einer von der Bibel inspirierten Wirtschaftsethik sind – unter Voraussetzung der geschichtlichen und religiösen Unterschiede zwischen damaligen und heutigen Strukturen – etwa folgendermaßen zu skizzieren:⁷

- Aus der Sicht der biblischen Schriften ist jede Vergötzung des Marktes abzulehnen. "Der Markt" kann und darf nicht unsere politischen und ethischen Entscheidungen diktieren. Wir können unsere Beurteilung der Welt nicht von den Fieberkurven der Börsen und den Geschäftsberichten der Konzerne abhängig machen (Typisch für die Unmenschlichkeit der Wirtschaft: Höhere Arbeitslosenziffern treiben die Aktiennotierungen in die Höhe). Maßstab für eine gerechtere Ordnung muß das Wohlergehen der Menschen, besonders der sozial Schwachen, sein. Die Mystik des Marktes, auf den alle Welt hypnotisiert blickt, ist von der Kirche her zu entmystifizieren. Der Markt hat allen Menschen zu dienen, nicht nur einigen erlesenen Kapitaleignern. Er muß Arbeit für alle bieten.
- Oberstes Kriterium für eine gute, verantwortliche Wirtschaftsordnung ist das Ergehen von Mensch und Natur. Dieser Maßstab ist einerseits religiös begründet, denn im religiösen Umfeld ist es völlig zwingend: Gott hat alle Menschen geschaffen, also haben alle Menschen gleiches Anrecht auf Leben und Glück. Gott hat vorher schon die Erde geschaffen, also ist sein Werk sorgsam zu behandeln und zu bewahren. Die Menschheit ist nur Nutznießer der ihr geschenkten Lebensmöglichkeiten. Gerechtigkeit für alle und Bewahrung der Schöpfung sind darum für jeden religiös denkenden Menschen, die selbstverständlichsten Grundvoraussetzungen des Lebens. – Wenn aber die heutige Menschheit diese religiöse Vorstellungswelt ablehnt, kann man die selben Sachverhalte m.E. auch areligiös und völlig rational beschreiben. Die Menschheit findet sich in einer von ihr entstandenen Welt unter vielen Arten von Lebewesen und in einem Vorratshaus von Rohstoffen vor. Kraft der ihr eigenen Intelligenz, haben es die Menschen zu einer Vorrangstellung unter allen Lebewesen gebracht. Sie können die Welt nach ihren Vorstellungen gestalten und übernehmen damit die Verantwortung für den Planeten Erde.⁸ Die Vernunft und die Rücksicht auf das eigenen Fortbestehen gebieten, mit dem Vorhandenen schonend umzugehen und die anderen Menschen als gleichberechtigt anzuerkennen. Die Rücksicht auf das Ganze zwingt zu Bescheidenheit und Eigen – Begrenzung.⁹
- Der Zustand von 30-40 der ärmsten Länder dieser Erde, ist ein besonders krasses Beispiel dafür, daß ungehemmter Eigennutz der reichen Volkswirtschaften und Korruption der Eliten im Inneren ganze Staaten in den Ruin bringen können. Die verhängnisvolle Spirale von Kreditgewährung, unsachgemäße Verwendung von Hilfgeldern, Behinderungen der armen Länder im Welthandel, Schuldentilgung und Zinseszinszahlungen macht diese ärmsten der armen Regionen zu Sterbehäusern dieses Globus. Der von der Kampagne Erlaßjahr 200 geforderte weitgehende Schuldenerlaß mit begleitenden Infra – Strukturmaßnahmen ist ein kleiner, anfänglicher Schritt zur Wiederherstellung menschlicher Würde. Internationaler Währungsfond und Weltbank sind mittlerweile dazu übergegangen, Schuldenerlaß und Armutsbekämpfung in ihre Hilfsprogramme aufzunehmen. Christen und Christinnen müssen meiner Einsicht weitergehend fordern, daß das herrschende Wirtschaftssystem mit seiner Vergötzung des Marktes auf den Prüfstand gestellt wird. Im Interesse aller Lebewesen und der unbelebten Natur müssen wir uns schnell, ehe es zu spät ist, auf wesentliche biblische Grundsätze zurückbesinnen. Die herrschsüchtige Menschheit hat ihren Dünkel aufzugeben, Gott gleich sein zu wollen. Sie hat sich einzufügen in das Ganze, zum Besten alles Bestehenden.

Erhard S. Gerstenberger ist Prof. für altes Testament an der Phillips-Universität Marburg

⁷ Vgl. die neueste Studie zu dieser Problematik: Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine Theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999.

⁸ Vgl. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Hamburg 1991.

⁹ Sensible Zeitgenossinnen und Zeitgenossen beginnen, auch innerhalb des Systems Marktwirtschaft die inneren Widersprüche zu erkennen. Vgl. Viviane Forrester, L'Horreur Economique, Paris 1996; Daniel Goeudevert, Mit Träumen beginnt die Realität, Berlin 1999.

In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung? Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen

In: Bibel und Kirche, 62, 2007, 16-21

Katholisches Bibelwerk e.V. www.bibelwerk.de

■ Verarmung und Verschuldung

In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung?

Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen

Erhard S. Gerstenberger

■ Im AT finden wir bei den Propheten und in der Tora Texte, die sich kritisch mit Verarmungs- und Überschuldungsprozessen auseinandersetzen und Lösungen für die sich verschärfende Lage der Betroffenen suchen. Der folgende Beitrag fragt nach, was biblische Gesetzgeber und Sozialkritiker bewegte, welche die vielen Landsleute schützen wollten, die im Existenzkampf untergingen, ihre Schulden nicht bezahlen konnten und evtl. Grund und Boden wie persönliche Freiheit verloren. Waren manche Entschuldungsregeln des Alten Testaments überhaupt praktikabel? Wie haben wir uns die Entwicklung der Erlasspraxis im Alten Orient und in Israel vorzustellen? Welche theologischen Motivationen leiteten die biblischen Zeugen? Warum konnte die Metapher von der Schuldenbefreiung ein so großes religiöses Gewicht bekommen?

■ Bemühungen um Insolvente sind seit dem 3. Jt. v.Chr. bekannt (König Uru-inimgina von Lagasch, ca. 2350 v.Chr. erließ ein „Reformdekret“).¹ Die aufkommende Privatwirtschaft erhob 20-30% und mehr Zinsen für geliehenes Geld oder Gut. Ernteauffälle konnten den Schuldner schnell mittellos machen. Er und seine Kinder wurde dann zur Zwangsarbeit für den Gläubiger verpflichtet. Im Alten Testament sind allerlei Krisensituationen genannt, die zum Verlust von Eigentum und Selbstbestimmung führen konnten (vgl. etwa Gen 41,53-57; 47,18-21; 1 Sam 22,2; Rut 1,1; Neh 5,1-5). Langfristige Gegenmaßnahmen der Glaubensgemeinschaft Israel waren das Zinsverbot gegenüber Israelitinnen und Israeliten (Ex 22,24; Lev 25,36f; Dtn 23,20f; Ps 15,5; Ez 22,12), ein gewisser Pfändungsschutz (Ex 22,25f; Dtn

24,6.10-13.17), gerechte Tarife für Tagelöhner, prompte Auszahlung (Lev 19,13; Dtn 24,14f; Ijob 7,2; Jer 22,13), Rechtsschutz für Arme (Ex 23,2.6.9; Dtn 27,19; Jes 5,8; Am 2,6f; 4,1; 5,11), Fürsorge für Bedürftige (Lev 19,9f; Dtn 14,28f; 15,10; 26,12). Die Freijahrbestimmungen Ex 21,1-11; Dtn 15,1-18 wollen Versklavte rehabilitieren und Lev 25 ist der alttestamentliche Endpunkt einer langen Entwicklung.

Motive für Sklaventlassung

Die Freilassungsvorschriften für hebräische Schuldklavinnen und -sklaven (Ex 21,2-11; Dtn 15,1-18; Lev 25) klingen sämtlich etwas utopisch. Wir wissen nicht, ob und wie sie im Alltag umgesetzt wurden. Die Beispielerzählung Jer 34,8-16 stimmt nicht sehr optimistisch. Andererseits lässt die auch im Alten Orient bezeugte Schuldenerlasspraxis auf einen gewissen völkerübergreifenden geistigen Konsens schließen² und die sporadischen Edikte babylonischer Könige in dieser Sache³ zeugen genau wie schon im alten Sumer bekannte Sklaventbefreiungen (sumerisch: *ama-ar-gi*, wörtlich: „heim zur Mutter gehen“) von einer zeitweisen Regulierung wirtschaftlicher Härten. Die Erlassjahrbestimmungen von Lev 25 sind der eigenartigste und am weitesten reichende Versuch im Alten Testament, schwere soziale Verwerfungen nach Insolvenz von Privatbetrieben „abzufedern“. Es geht um die Rückgabe verpfändeter Immobilien und um die Freilassung von Schuldklaven.

¹ Vgl. Gebhard J. Selz, *Sumerer und Akkader*, München 2005, 60-63.

² Vgl. *Codex Hammurabi*, § 117 (James B. Pritchard, ANET 3. Aufl., Princeton 1969, 170).

³ Vgl. Fritz R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon*, SDO 5, Leiden 1958.

Eine seltene Redewendung fällt in dem genannten Kapitel auf. Sie könnte der Schlüssel zum Verständnis des Textes sein: „Du darfst keine Gewalt gegen ihn [d.h. den Schuldklaven] anwenden“ (Lev 25,43.46.53). Der Ausdruck kommt außerhalb dieses Kapitels nur noch in Ex 1,13f (die Aufseher des Pharao behandeln die israelitischen Zwangsarbeiter brutal) und Ez 34,4 (gottvergessene einheimische Herrscher treten „das Kräftige“ – d.h. wohl: die interne Opposition – menschenverachtend nieder). Eine Reihe von Verben bezeichnen ebenfalls die Gewaltkomponente im Umgang mit dem Nächsten (vgl. Ez 18,7.10.12.16.18 usw.). Doch der Ausdruck „*beparäk*“, „mit Härte, Brachialgewalt“ hat einen besonderen Klang. Im Umgang mit dem sozial Geschwächten soll nicht ein Verhalten einreißen, das der Solidarität der eng miteinander in der Glaubensgemeinschaft Verbundenen widerspricht. Schließlich nennt der Kontext die Insolventen „Brüder“ (Lev 25,25.35.36.39.47) und betont mehrmals, sie seien unter keinen Umständen wie gewöhnliche Sklaven zu behandeln (V. 35.39f). Vielmehr bleiben sie gleichwertige Mitmenschen. Ihre wirtschaftliche Abhängigkeit darf nicht weiter gehen als es ein reguläres Beschäftigungsverhältnis mit üblicher Entlohnung vorsieht (V. 40). Der wirtschaftlich Bankrotte bleibt im vollen Sinn „Nächster“, „Mitbruder“, offenbar weil er zur selben Volks- und Glaubensgemeinschaft gehört. Denn zu echten Sklaven, die definitiv eine mindere Gesellschaftsklasse darstellen (vgl. Ex 21,20f: „sein Geld, Besitz“), können nur Fremde werden (Lev 25,44–46). Sie sind entmündigt, gehören ihrem Besitzer und sind vererbbar. Dass Israeliten je auf dieses gesellschaftliche Niveau absinken könnten, wie noch in Ex 21,6; Dtn 15,16f als freiwilliger Akt vorgesehen, kommt den Überlieferern von Lev 25 nicht mehr in den Sinn. Jahwe-Gläubige Menschen können in Israel nicht Sklave sein!

⁴ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, 208–214.

Die sozialpolitische Situation

In der gesamten altorientalischen Geschichte, also seit sumerischen Zeiten, hat es Verwerfungen im Sozialgefüge gegeben, die eigenständige Bauern in den Ruin trieben. Wirtschaftliche Machtanhäufung geht unweigerlich mit Verarmung einher. Woher kommt aber die auffällige Geschwisterlichkeit in Lev 25? Sie ist weder in den älteren alttestamentlichen Freijahrvorschriften noch in altorientalischen Schuldenerlassen zu spüren. Wir haben nach den besonderen Bedingungen des 5. Jahrhunderts zu fragen, aus dem der Text stammt. Als Hinweis auf die damalige Verarmung kann Neh 5 dienen. Menschen, die in die Schuldenfalle geraten sind, protestieren vor dem Gouverneur von persischen Gnaden, Nehemia (Neh 5,1–5). Anlässe sind „Hunger“ (V. 2f), vielleicht wegen einer Trockenperiode, und „Steuern und Abgaben“ (V. 4), die von der persischen Regierung über Steuerpächter erbarmungslos eingetrieben wurden. Anscheinend sind „jüdische Brüder“ (V. 1) die Eintreiber und Gewinner bei der persischen Steuererhebung. Die daraus resultierende Verelendung weiter Kreise kann aber nicht der einzige Grund für die Aufrufe zu geschwisterlicher Solidarität in Lev 25 sein. Ein entscheidendes Moment kommt hinzu: Im 5. Jh. v.Chr. ist „Israel“ keine Staats-, sondern eine Religionsgemeinschaft, in der ein geschwisterliches Ethos gilt (vgl. das gemeindliche Klageritual Jes 63,7–64,11 mit dem eindringlichen: „Du, Jahwe, bist unser Vater!“ 63,16; 64,7).⁴ Die Neuorganisation Israels in der nachstaatlichen Zeit ist der Hintergrund für die erstaunlich „humanitäre“ Regelung.

Unser Freijahrskapitel Lev 25 setzt also die uralte Schuldklaverei voraus. An dieser Institution lässt sich anscheinend nicht rütteln. Aber es entwirft ein ganz anderes Bild von dem gängigen sozialpolitischen Modell, vor allem im Blick auf das mitmenschliche Verhältnis von Gläubiger und insolventem Schuldner. Die Ausbeutungsmentalität soll überwunden werden, „Schuldklave“ und „Schuldherr“ stehen,

Verarmung und Verschuldung

weil sie Mitglieder einer Gemeinde und Kinder eines Gottes sind, auf gleicher Stufe. Die traditionellen Gesetzmäßigkeiten von privater (präkapitalistischer) Eigentumbildung, Kreditaufnahme und verzinslicher Tilgung, persönlicher Haftung bei Zahlungsunfähigkeit und – nach der Sitte der Zeit – Übergabe von Familienangehörigen in die befristete Schuldknechtschaft (vgl. Ex 21,2-11) bleiben im Prinzip bestehen. Ja, sie werden anscheinend noch zugunsten der Gläubiger erweitert: Statt einer Freilassung im siebten Jahr gesteht Lev 25 den in völlige Abhängigkeit geratenen Schuldnern die endgültige Befreiung erst im fünfzigsten (!) Jahr zu. Diese Regelung scheint unmenschlich zu sein, weil sie bei der damaligen Lebenserwartung praktisch keine Hoffnung auf Freilassung zulässt. Soll dieses im Halbjahrhundertrhythmus zu begehende „Jobeljahr“ vielleicht nur eine äußerste Grenzlinie angeben? Ist sie eine Konzession an die Großgrundbesitzer und Kapitaleigner, damit jene die verbesserten Möglichkeiten des vorzeitigen Freikaufs von Schuldklaven, besonders aber die geforderte humane Behandlung und die regelrechte Entlohnung der „Versklavten“ hinnehmen (Lev 25,25-28.35-43)? Oder bezieht sich Lev 25 – was ich eher für unwahrscheinlich halte⁵ – auf das Ende des 6. Jh. v.Chr. und will den nach fünfzig Exilsjahren aus Babylon Zurückgekehrten die Besitzrechte am alten Familienerbe zusprechen?⁶ Wir durchschauen die Verhältnisse nicht ganz. Ein Vergleich mit Ex 21,2-11 und Dtn 15,1-18 zeigt eine gewisse Entwicklung zur geschwisterlichen Praxis: Die erste Vorschrift spricht nur lakonisch von der maximalen Dauer der „Zwangsarbeit“. Die zweite sieht den Verfall von Restforderungen des Gläubigers nach sechs Jahren vor (Dtn 15,1-3) und legt ihm eine Art Abfindung für den Entlassenen, also eine Starthilfe für das neue Leben, auf (V. 13f), weil der ja billiger als ein Tagelöhner gearbeitet habe (V. 18). Lev 25 vollzieht dann den großen Schritt zur Beseitigung des Sklavenstatus für Glaubensgenossen. Der bankrotte Schuldner soll a)

(das setze ich voraus) als Gemeindeglied respektiert, b) als Tagelöhner angestellt und c) möglichst bald von seinen Angehörigen freigekauft werden, wenn er die zu erreichende Lösegeldsumme nicht aus dem eigenen Einkommen aufbringen kann. (Ist diese letztere Erwartung auch ein Appell an die erweiterte Eigenverantwortung der familiären Gruppe?)

Wir erkennen also die Absichten der Gemeindeführer, die Lev 25 verfassten⁷ und vielleicht auch umsetzten (Kaum ist anzunehmen, dass solche Anweisungen zur Geschwisterlichkeit nur theologische Visionen, ohne jede praktische Bedeutung für das soziale und wirtschaftliche Leben der Gemeinde gewesen sein sollen?). Sie wollten die höhere Gerechtigkeit Jahwes in der Gemeinde seiner Treuen geltend machen. Die allgemein üblichen Verhaltensmuster in Wirtschaftsfragen blieben unangetastet.

Nachwirkungen

Zu gerne wüssten wir genauer, wie die alltägliche Realität der jüdischen Gemeinden im 5. Jh. v.Chr. im Blick auf das leidige Thema Schuldenerlass ausgesehen hat. Außer Neh 5 finden sich nur wenige Andeutungen, die aber kein vollständiges und zusammenhängendes Bild bieten.⁸ So beklagt das Gebet Neh 9 offenbar die Ausplünderung durch die „fremden Herren“ (V. 36f, nach den üblichen Übersetzungen⁹). Eine schlechte Wirtschaftslage spiegelt sich in Hag 1,6, als man über die Vorrangigkeit des Tempelaufbaus diskutiert. Der Schutz des Grundeigentums für Angehörige der Gemeinde wirkt sich

⁵ Lev 25 gehört m.E. tief ins 5. Jh. v.Chr.; der Streit um den Landbesitz zwischen Rückkehrern und Daheimgebliebenen war längst ausgestanden.

⁶ Vgl. Elias E. Meyer, *The Jubilee in Leviticus 25*, exuz 15, Münster 2005, 221–225.

⁷ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus, ATD 6*, Göttingen 1993, 337–364.

⁸ Rainer Kessler verweist z.B. noch auf Hag 1,6; Jes 58,6f; Mal 3,5; Neh 4,4; Sach 5,1–4; in: *Sozialgeschichte des alten Israel*, Darmstadt 2006, 143–148.

⁹ Weil eine Beschuldigung der Perser im Alten Testament so ungewöhnlich ist, übersetzt und kommentiert Manfred Oeming diese Verse ganz anders, als Schuldeingeständnis der Gemeinde: Vgl. derselbe in: *Oded Lipschits und Manfred Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 571–588.

bis in die Erbregelein aus (Ez 46,16-19). Aber aus diesen und ähnlichen Andeutungen lässt sich kein Allgemeinbild der Zeit rekonstruieren.

Aus verschiedenen prophetischen Texten wird jedoch deutlich, dass die Schuldenthematik und die Vorstellungen von einer notwendigen Korrektur der gängigen Wirtschaftsmechanismen, sprich: Befreiung von der aufgezwungenen Fronarbeit, in der Verkündigung des 5. Jh. v.Chr. mächtig nachwirken. Jes 61,1-11 ist das beste Beispiel: Eine nicht näher bezeichnete Stimme des Predigers, der von „Jahwe gesalbt“ ist und auf dem „der Geist Jahwes, des Herrn“ ruht, verkündet den „Elenden frohe Botschaft“ (V. 1ab). Sie besteht darin, dass den „Gefangenen Befreiung“ und den „Gebundenen Öffnung“ (V. 1c) zugesagt wird. Die Terminologie erinnert sehr an die Erlassjahrpraxis. Besonders der Begriff *d'ror*, „Freilassung“ verknüpft den Jesajetext mit Lev 25,10, wenngleich hier die Bezeichnung „Erlassjahr“ (hebr. *jobel*) dominant ist (V. 10.11.12.13.28 u.ö. Der ältere Fachausdruck *_emitt'ah*, „Loslassung“, Dtn 15,1f; 31,10 ist anscheinend überholt). Der ungenannte Prediger ist offenbar eine messianische Gestalt (vielleicht symbolisiert sie aber auch die ganze Gemeinde Jahwes!), die anscheinend sogar die Vollmacht hat, das undatierte „Jahr des Wohlgefallens für Jahwe“ und der „Rache für unseren Gott“ (Jes 61,2) selbst auszurufen. Trauer wird in Jubel umschlagen (V. 3), die Gemeinde Israel wird innerlich und äußerlich neu konstituiert und eine Spitzenstellung in der Völkerwelt einnehmen (V. 3-11). In jedem Fall steht hinter dieser überschwänglichen Vision von der Zeitenwende der Plan Jahwes, der Israel angetanen Ungerechtigkeit entgegen zu treten, Erniedrigung und Ausbeutung des Volkes Jahwes wieder gut zu machen. Jahwe „liebt das Recht“ und „hasst Raub und Unrecht“ (V. 8). Und diese Vorstellung von der endzeitlichen Erlösung der Gemeinde ist ganz nach den Um-

ständen und Verfahrensweisen des Erlassjahres von Lev 25 modelliert! – Wenn man das (im AT nur 6-mal auftretende) Stichwort *d'ror*, „Freilassung“ weiter verfolgt, kommen auch die Passagen Ez 46,16-18 (Erbrecht an Grund und Boden; Rückgabepflicht) und Jer 34,8-16 (Freilassung unter Zidkija; die Erzählung mag wegen der Wortwahl in V. 8.15 erst aus dem 5. Jh. v.Chr. stammen) in den Blick.

Ein anderer, ebenfalls stark fortwirkender Begriff aus der Erlassjahrterminologie von Lev 25 ist der des „Loskaufs“ und des „Lösers“¹⁰ Die von der hebräischen Wurzel *g'l* abgeleiteten Wörter durchziehen das Kapitel wie ein roter Faden, ich zähle in Lev 25,24-54 insgesamt 19 Vorkommen. Die zweite große Konzentration dieser, jetzt ganz theologisch gebrauchten Begriffe findet sich in Jes 41-54 (insgesamt 17-mal). Der „Loskäufer“ ist in Lev 25 (wie auch z.B. im Buche Rut) ein enger Verwandter des insolvent gewordenen Bauern oder Handwerkers. Er hat wegen seiner Familienbande die Solidaritätspflicht, für den von Schuldknechtschaft bedrohten mit seinem Vermögen ein zu stehen. Das kann durch zinsloses Darlehen an den Zahlungsunfähigen oder regelrechte Schuldenbegleichung an dessen Gläubiger geschehen. Diese sozialpolitisch handfeste Vorstellung vom „Loskauf“ ist beim Zweiten Jesaja (Jes 40-55) neben anderen Metaphern für die Predigt von der Erlösung Israels nutzbar gemacht:

*Fürchte dich nicht, denn ich kaufe dich frei, /
ich rufe dich beim Namen, mein bist du! ...*

Denn ich, Jahwe, bin dein Gott, / ich, der Heilige, dein Retter.

Ich gebe Ägypten als Lösegeld (kopär) für dich, / Äthiopien und Saba an deiner Statt.

Weil du kostbar bist in meinen Augen, / wertgeachtet, und weil ich dich liebe,

gebe ich Menschen für dich hin / und Völker für dein Leben. (Jes 43,1b.3f)

Die tröstende, aufmunternde Ansprache an Israel/Jakob (Jes 43,1a) bezieht sich also auf die

¹⁰ Vgl. Rainer Kessler, Das hebräische Schuldenwesen, WuD NF 20, 1989, 181-195.

Verarmung und Verschuldung

hinlänglich bekannte Situation des Schuldners, der in der Falle sitzt und nur noch von außen, durch das entschlossene Eintreten von solidarisch mit ihm verbundenen Verwandten vor der Katastrophe gerettet werden kann. Die suggestive Kraft des Bildes im theologischen Sprachgebrauch ist natürlich: Jahwe übernimmt im Falle des verlorenen, versklavten Israel die Solidaritätsverpflichtung. Er zahlt mit wahrhaft großer Münze, mit ganzen Völkern, an wen, das spielt überhaupt keine Rolle. An der Stelle, wo im Wirtschaftsleben der Gläubiger steht, ist die Metapher unbrauchbar, leer. Denn entscheidend ist allein die Befreiung, welche Jahwe selbst oder sein Messias bewirkt:

Ich, Jahwe, habe dich in Solidarität berufen, / ich habe dich an die Hand genommen.

Ich habe dich geschaffen, zum Mittler für das Volk bestimmt, / zum Licht für alle Menschen, die Augen der Blinden aufzutun, / die Gefangenen aus dem Kerker zu führen, aus dem Gefängnis, die in der Finsternis sitzen. (Jes 42, 6f)

Auch der „Knecht Jahwes“ tritt in die Fußstapfen der alten Löser. Er gibt die Solidarität Jahwes an dessen Volk weiter und überschreitet die Grenzen der eigenen Nation. Seine Aufgabe ist die Heilung der Blinden (vgl. Jes 42, 18f). Das Thema „Blindheit“ des erwählten, aber gefangenen Volkes ist dem Befreiungsparadigma zugewachsen. Die Freilassung von Gefangenen (V. 7) schließt unmittelbar an den Loskauf der Geknechteten an. Das wird besonders in V. 22 deutlich. Wirtschaftliche Kategorien beschreiben die Situation: Israel ist ein „beraubtes und geplündertes“ Volk; es ist in Kerkerhaft und Räubern und Plünderern preisgegeben. Hier lässt sich leicht die Vorstellung von imperialer Ausbeutung durch ausführende Organe wie lokale Steuerpächter eintragen. Je nachdem, in welche Zeit man den dtjes Text setzt, muss man dann an babylonische oder persische Verhältnisse denken. Wichtig ist: Bei Dtjes ist das Frei-

jahr auf die Ebene der Gemeinde, des Gottesvolkes und einer oft endzeitlich anmutenden Vision gehoben. Aber es hat nichts von seiner sozialpolitischen Realität verloren. Die Ausstrahlung der Erlass- und Befreiungs-Vorstellungen auf das Neue Testament (vgl. vor allem Lk 4, 16–19) porträtieren Jesus als den Loskäufer und Erlöser, immer noch auch im realen Sinn einer grundlegenden Veränderung der herrschenden sozialen und politischen Verhältnisse. Erst in der späteren, christlichen Auslegung ist die Befreiung spiritualisiert worden.

Ergebnis

Die Sorge um Menschen, welche im Wirtschaftsleben ganz legal untergehen, gehört zu den grundlegenden Aufgaben der altorientalischen Welt und der daraus entstandenen jüdisch-christlichen und muslimischen Zivilisationen. Jahrhunderte lang regelten königliche Erlasse unhaltbare soziale Verwerfungen. Die Verelendung von bedeutenden Bevölkerungsanteilen aufgrund von Überschuldung konnte sich keine Regierung leisten. Aus allgemeiner Verantwortung vor der göttlichen Weltordnung und der geglaubten „Gerechtigkeit“ der Götter mussten die Verantwortlichen gegensteuern. Sie setzten ad hoc für einen begrenzten Zeitraum oder nach Ablauf einer bestimmten Zeitspanne die ökonomischen Gesetze der Zeit außer Kraft. Freilassung der Verschuldeten und Rückgabe ihres Eigentums stellten ein gewisses wirtschaftliches Gleichgewicht wieder her. Die biblischen Tradenten entwickelten die Regeln der „Entschuldung“ und „Entlassung“ aus der Fronknechtschaft weiter. Sie kamen mehr und mehr zu der Überzeugung, dass das entscheidende Problem die Achtung vor dem Mitmenschen sei. Die ökonomischen Grundgesetze begünstigten schon in der Antike die kapitalkräftigen Kreditgeber. Wir kennen Archive von babylonischen Handelshäusern aus dem 6. bis 4. Jh. v.Chr.¹¹ Sie

¹¹ Vgl. M.W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire*, UNHAI 54, Leiden 1985; E.S. Gerstenberger, *Israel in der Persezeit*, Stuttgart 2005, 102–105.

Erhard S. Gerstenberger

beweisen: Die Gesetze des Kapitalmarktes galten schon damals. Kredite mussten hoch verzinst zurückgezahlt werden. Zahlungsunfähige konnten sich durch Fronarbeit rehabilitieren. Biblisches Gewissen kämpfte entschieden gegen die Degradierung der Insolventen bei ihrer Zwangsarbeit für den Gläubiger. Die Achtung der Geschwisterehre war für Lev 25 das Grundgebot. Vom Konzept des sozial nivellierenden, familiär fürsorglichen Jahwe-Glaubens her durfte es in der Jahwe-Gemeinde keine Sklaven geben, wie nach Landessitte möglich. Nur Ausländer waren unbegrenzt sklavenauglich (vgl. Lev 25,44-46). Die in den sozialen Verwerfungen der Perserzeit erdachte und erprobte Befreiungspraxis mündet in einen breiten Strom der jüdisch-christlich-islamischen Glaubensverkündigung von der notwendigen Solidarität mit den wirtschaftlich und sozial Abgestürzten. Sie hat z.B. die Befreiungstheologie in Lateinamerika beflügelt und ist manchmal auch noch in den gegenwärtigen Debatten um Hartz IV und die Gesundheitsreformen zu spüren.

Zusammenfassung

Lev 25 ist im Alten Testament der Schlusspunkt jener Bestimmungen, die hebräische Schuldklavinnen und -sklaven schützen wollen. Eigenartig mutet die Verlängerung der Arbeitszeit auf 49 Jahre (statt vorher: sechs Jahre) an. Anscheinend wird die Fristverlängerung aber aufgewogen durch die vorgesehene reguläre Entlohnung des "Versklavten" und den Ausbau der Freikaufmöglichkeiten. Dies alles entspringt einer betonten "Geschwisterethik" in der Jahwe-Konfessionsgemeinschaft.

Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger

geb. 1932, aufgewachsen im Ruhrgebiet (Rheinhausen). Nach dem Studium der evang. Theologie Auslandstätigkeit (Yale Divinity School 1959-1964). Pfarrer in Essen (1965-1975), Dozent für Altes Testament an der lutherischen Hochschule in São Leopoldo, RS, Brasilien (1975-1981). Professor für Altes Testament in Gießen und Marburg (1981-1997). Pensioniert, verheiratet, drei Kinder. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, 35394 Gießen.

Ausgerechnet die Perser! Die Perserkönige: Mäzene Israels im Alten Iran

In: Welt und Umwelt der Bibel, 61, 2011, 28-33

Bildrechte:

S. 28 persepolis3D.com, K.Afhami & W.Gambke S. 29 Hansueli
Krapf S. 31 oben links: Lior Golgher S. 31 oben rechts: wikimedia
gemeinfrei S. 31 unten: Yehoshuapinto S. 32 Faravahar

Die Perserkönige: Mäzene Israels im Alten Iran

Ausgerechnet die Perser!

Auch wenn das Verhältnis zwischen Israel und Iran heute denkbar angespannt ist – in der Antike schuf das persische Weltreich ein günstiges Klima für die Entwicklung des Judentums. Was wir als alttestamentlichen Gottesglauben kennen, ist zu einem großen Teil erst unter persischer Herrschaft möglich geworden. Grund genug, die kulturellen und religiösen Bedingungen dieser Epoche genauer zu beleuchten. Von Erhard S. Gerstenberger



Kulturelle Umbrüche sind geheimnisvoll und immer umstritten – sowohl bei Historikern, die Jahrhunderte später dazu forschen, als auch bei den Zeitgenossen des Umbruchs. Aber sie geschehen wirklich und manchmal eher unbemerkt. Was brachte das persische Großreich in der zweiten Hälfte des 6. Jh. vC Neues? Welche Veränderungen ergaben sich für das Provinzchen Juda mit seinen – wie die meisten Archäologen annehmen – nur einigen Tausend Einwohnern? Hat die JHWH-Gemeinde überhaupt etwas von der neuen imperialen Regierung wahrgenommen?

Die Perser werden als Befreier gefeiert

Die Großkönige des frühen Perserreiches – die Dynastie der Achämeniden – haben aus ihren Hauptstädten (Susa, Ekbatana, Pasargadae, Persepolis) dem winzigen Juda kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Umgekehrt aber war die Großmacht für die Randprovinz in höchstem



Der Hundert-Säulen-Saal in der beeindruckenden Palastanlage von Persepolis. Hier residierten Darius I. und seine Nachfolger. Auf dem Relief in der Türleibung des Saales tragen Vertreter der Reichsprovinzen, angeordnet in drei Reihen, den *gdū* (so bezeichnet man das Möbel, auf dem der übergroß dargestellte Darius thront). Rekonstruktion des Projekts persepolisD.com.

Maße wichtig. Von ihr hing Sein oder Nichtsein ab. Biblische Schriften zeugen von der Spannung vor dem Einmarsch des Kyrus in Babylonien, von der Hoffnung, die man in der Gemeinde mit seinem Kommen verband, von der explosionsartigen Freude, die sein Sieg über das unterdrückerische Babel hervorrief, wie etwa:

„*Ich bin der Herr, ... der zu Kyrus sagt: Mein Hirt – alles, was ich will, wird er vollenden!, der zu Jerusalem sagt: Du wirst wieder aufgebaut werden!, und zum Tempel: Du wirst wieder dastehen!*“ (Jes 44, 28; auch Jes 40, 1-11; 43; 44, 24-45, 8).

Man erwartete eine Schicksalswende! Der Zweite Prophet Jesaja versteigt sich zu der – nach üblichen Maßstäben jüdischen Glaubens – unmöglichen Titulatur: Kyrus ist der „Gesalbte“, der „Messias“ JHWHs, der Israel erlösen soll (Jes 45, 1). Man kann sich die Befreiungstimmung in Juda wie in Babylon vorstellen. Lange Zeiten kolonialer Abhängigkeit oder nicht viel besserer Vasallenexistenz im assyrischen und babylonischen Weltreich wogen schwer. Doch warum standen die Perser in dem Ruf, bessere Oberherren zu sein als die verflorrenen?

Die Perser werden als Gönner empfunden

Spätere Schriften des Alten Testaments blicken auf Jahrzehnte jüdischen Gemeindelebens im achämenidischen Imperium zurück, besonders die Bücher Esra und Nehemia. Die Reichsregierung hat bei den Jüdäern in Je-

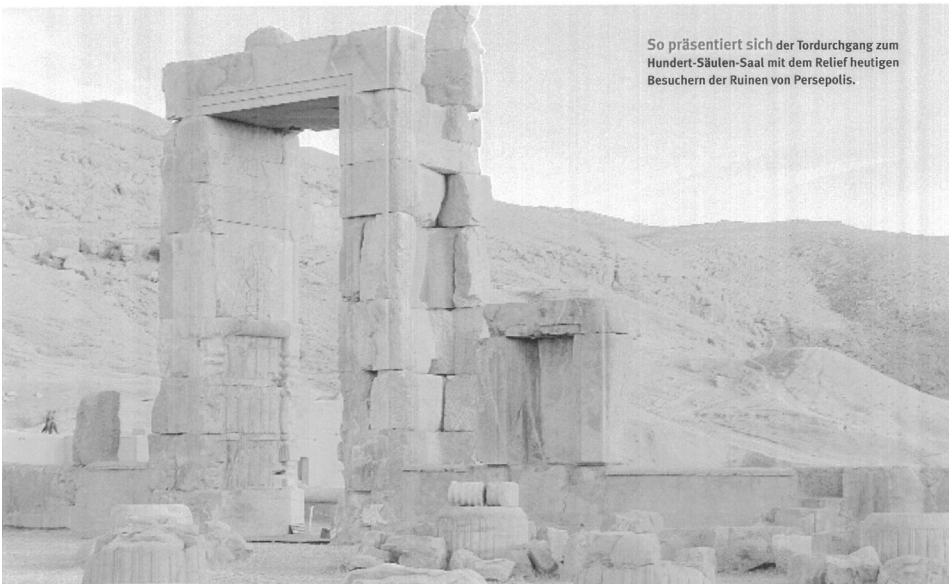
rusalem und in der babylonischen Diaspora auch Jahrhunderte später nicht an Beliebtheit verloren. Wenn es überhaupt eine Kritik an den Persern gibt – und die gab es sicherlich auch –, dann geschieht sie in der Bibel sehr versteckt und ohne Namensnennung (vgl. Neh 9, 36-37; die Stelle kann sich aber auch auf neureiche Judäer beziehen). Dem gegenüber steht das überschwänglich gemalte Bild einer Zentralregierung, die sich das Wohlergehen besonders der jüdischen Untertanen zum Herzensanliegen gemacht hat. Sowohl Esra wie auch Nehemia haben nach der Schrift enge Beziehungen zum Königshof. Die beiden jüdischen Führer reisen jeweils nach Jerusalem unter dem persönlichen Schutz des Großkönigs, ausgestattet mit reichen Gaben für ihre Mission. Der Tempel und die Stadtmauer Jerusalems sollen

Man kann sich die Befreiungstimmung in Juda wie in Babylon vorstellen

wieder hergestellt werden, damit die Hauptstadt Judas ihre Rolle als Glaubensmetropole einer weltweiten jüdischen Gemeinschaft einnehmen kann. Jeden unbefangenen Leser, jede Leserin, wird eine Ahnung beschleichen, dass so viel Liebe und Aufmerksamkeit der Weltregierung ein Wunschbild darstellt. Aber für die geistige Verfassung der Judäer sind diese Schilderungen aus-

JHWH

Das sogenannte *Tetragramm* (=Vierbuchstabenwort) bezeichnet den Gottesnamen, der im hebräischen Bibeltext ohne Konsonanten geschrieben wird (JHWH). Oft wird er mit „Jahwe“ wiedergegeben, doch ist die Aussprache ungewiss. Aus Ehrfurcht vor Gott wird der Name im Judentum nicht ausgesprochen, sondern durch *Adonaj* („Herr“) oder *Haschem* („der Name“) ersetzt.



So präsentiert sich der Tordurchgang zum Hundert-Säulen-Saal mit dem Relief heutigen Besuchern der Ruinen von Persepolis.

gekräftigt: Man wusste sich – ein *novum!* – unter der Perserherrschaft geborgen, weil JHWH die Regierung zum Wohl seines erwählten Volkes eingesetzt hatte. Sie war das Instrument seines Heilswillens und darum rundherum willkommen in Juda.

Die Perser sind Beschützer vor den Samaritanern

Der JHWH-Glaube hatte von Anfang an Elemente in sich, die auf Exklusivität drängten, sowohl gegen andere Gottheiten als auch intern gegen abweichende JHWH-Verehrer. Die Assyrer hatten gegen Ende des 8. Jh. vC Samaria eingenommen. Sie sollen damals die Bevölkerung deportiert und andere Ethnien in dem Gebiet angesiedelt haben (2 Kön 17,24-41) mit dem ausdrücklichen Ziel, dort den Lokalgott JHWH zu verehren. Unter der Decke einer äußeren JHWH-Verehrung betete man in Samaria angeblich Götzen an. Folglich mussten sich die Jerusalemer Orthodoxen gegen die „Samaritaner“ abgrenzen. In der Zeit Nehemias und Esras, im 5./4. Jh. vC, war dann das Verhältnis der beiden rivalisierenden Fraktionen derart zerrüttet (auch politisch und wirtschaftlich), dass die Jüdäer bei allen ihren Restaurationsversuchen auf der Hut sein mussten, sogar vor bewaffneten Angriffen der ungeliebten Brüder. Die Quellen schildern dramatisch, wie die Samaritaner den Wiederaufbau Jerusalems durch Bedrohung und Bestechung behindern (vgl. Esr 4; Neh 3-4). Die Führungseliten in Samaria scheuen sich nicht, Jerusalem bei der persischen Regierung wegen revolutionärer Umtriebe anzuzeigen. Die Perser prüfen die Vorwürfe in ihren Archiven und ergreifen dann eindeutig Partei für die Jerusalemer Orthodoxie (Esr 5-6). So stellt sich die Hilfe JHWHs durch die persische Verwaltung dar. Auch staatliche Archive können dem Sieg der allein gerechten Sache dienen.

Welchen Einfluss hatte die persische Welt auf die Jüdäer?

Das biblische Zeugnis von der gottgewollten persischen Herrschaft beschränkt sich mehr oder weniger auf die oben genannten Punkte: Befreier, Gönner und Beschützer. Es lässt durchblicken: Die Perser haben eine Wende für Israel gebracht. Doch bleiben sehr viele Fragen offen. Sie kreisen um persische Kultur und Religion, um Politik- und Menschenverständnis und um ethische Werte. Kann man für die persische Periode eine spezifische Mentalität und Spiritualität feststellen, die sich von der uralten mesopotamischen Geisteshaltung unterscheidet? Wenn ja: Wie hat das neue Denken und Glauben, das einen kulturellen Umbruch markieren kann, auf die Jüdäer zu Hause und in Babylonien gewirkt? Hat es eventuell gar den jüdischen Gottesglauben berührt? In der Regel werden solche Fragen nicht gestellt, weil man die geistige Welt Israels zur Zeit der Perserherrschaft schon für so abgeklärt und ausgereift

hält, dass es keinerlei Veränderungen mehr gegeben haben kann. Eine solche Sicht der Dinge ist wissenschaftlich nicht aufrechtzuerhalten. Minderheiten müssen sich, wenn sie denn Wert auf Erhaltung ihrer Identität legen, mit den Einstellungen der Mehrheit auseinandersetzen, und das geht nie ohne mentale Durchdringung ab. Wenn darüber hinaus der alttestamentliche Glaube in Israel erst nach der Deportation der jüdischen Elite nach Babylonien und dann besonders intensiv in den zwei Jahrhunderten persischer Herrschaft (539–331 vC) gewachsen, formuliert und normiert worden ist, dann ergibt sich die zwangsläufige Frage: Welche Bedeutung hat das persische Umfeld

Die neue Religion baute stark auf ethisches Wohlverhalten, sie stärkte rationales Denken und soziale Solidarität

für die Ausprägung des JHWH-Glaubens, der Gemeindeorganisation, der rituellen Gepflogenheiten usw. gehabt? Bei der positiven Grundeinstellung der Jüdäer gegenüber dem persischen Staat und Königshaus sollte man mit einer rigorosen Abschottung gegenüber den „anderen“ nicht rechnen.

Ein Bild von der persischen Geisteswelt zeichnen zu wollen, wäre eine zu große Aufgabe. Ich begnüge mich mit einigen kurzen Hinweisen. Einmal war das persische Weltreich ein riesiger Vielvölkerstaat, dem man eine einheitliche Geisteshaltung nicht zusprechen kann. Dennoch scheint gerade das Neue der achämenidischen Kultur auf einer eigenartigen Religion zu beruhen, der Botschaft Zarathustras (lebte zwischen 1000 und 600 vC), später schriftlich niedergelegt im *Avesta*. Sie zeichnet sich durch einen konsequenten Eingottglauben, durch ethischen Rigorismus und die Erwartung eines katastrophenartigen Weltendes aus. Besonders die Führungsgestalten der jüdischen Gemeinschaft und natürlich der Hauptstadtgemeinden mussten Berührung mit zarathustrischem Gedankengut und den daraus folgenden Verhaltensmustern haben. An wenigen Punkten will ich das konkretisieren.

Der eine Gott und die Entscheidung für ihn – gegen die anderen Götter

Die mesopotamischen Religionen hatten vor der Perserzeit mehr als zwei Jahrtausende mit einer Vielzahl von Gottheiten gerechnet, wenngleich sich auch in dieser polytheistischen Lebenswelt allerlei Ansätze zur Verehrung eines (Haupt-)Gottes finden. Der ausschließliche Gott Zarathustras ist dagegen Ahura Mazda, „Herr der Weisheit“, Verkörperung des Wahrhaften, Guten, Gerechten. Ohne ihn gibt es nichts in dieser Welt, bei ihm laufen alle Fäden zusammen. Er stellt sich vehement

Juden oder Jüdäer?

Aus den griechischen und lateinischen Bezeichnungen „Einwohner der Provinz Juda“ (= gr. *Judeios*; lat. *Judaesus*) bildete sich im Deutschen durch Abstoßung der Endung und Tonverschiebung der Name „Jude“. Er konnte gleichermaßen den Landesbewohner oder auch den Angehörigen der dort entstandenen „jüdischen Religion“ meinen. Erst wenn man erstere und letztere Bedeutung scharf unterscheiden will, gebraucht man besonders in der Wissenschaftssprache den Namen „Jüdäer“ strikt für den Landesbewohner, die Bezeichnung „Jude“ dagegen allein für das Mitglied der Religionsgemeinschaft.



Die geflügelte Sonnenscheibe mit einer männlichen, bärtigen Figur darin, vermutlich Symbol des zarathustrischen Gottes Ahura Mazda.

bekennen zu müssen, lässt erkennen, dass etwas Neues auf dem Boden der Religionsgeschichte entstanden ist, die Umpolung der Judäer auf eine echte Glaubensgemeinschaft.

Die Religion wird zu einer autonomen Kraft

Mesopotamischer Götterglaube war bis zur Perserzeit in den gesellschaftlichen Gruppierungen (Familie, Dorf, Stadt, Stamm) verhaftet. Jeder Mensch „diente“ zusammen mit seinen Verwandten oder Nachbarn der lokalen Gottheit. Man gehörte zu einem Gott, weil man Mitglied einer bestimmten Gruppe war. Im Alten Testament heißt die familiennahe Gottheit „Gott der Väter“ oder „Gott meines Vaters“ (Gen 31,5-42; 32,10; 43,23 usw.). Jede Gruppe hatte eine eigene „Gründungsgeschichte“ (die Jakobserzählung in Gen 28,10-22 ist im Kern eine solche alte Gründungsgeschichte). Jetzt aber tauchen eigenständige, nicht an einen Stamm, einen Staat oder ein Territorium gebundene Gemeinschaften auf, sowohl in der persischen wie der israelitischen Entwicklung. Der

Ein Grundmuster theologischen Denkens ist zu erkennen: Diese Welt hat nur EINEN Gott, der für alles und alle zuständig ist

Glaube nährt sich aus einer durch eine prophetische Gestalt vermittelte Offenbarung, die bald auch schriftlich niedergelegt wird. Zarathustra steht in den alten Gathas ständig mit Ahura Mazda in Verbindung, bittet sogar direkt um weitere Instruktionen für die Gemeinde. Mose steigt auf den Berg Sinai und bringt von dort die göltliche Weisung für Israel zurück (eine Erzählung, die erst in der Perserzeit ihre endgültige Gestalt erhält). Das gute Gotteswort, dem man nachleben kann, wird zum Rückgrat der nichtstaatlichen Gemeinde. Diese neue Kon-

struktion von Religion hat bis heute ungeahnte Konsequenzen für alle Lebensbereiche der Adepten, also auch aller Anhänger heutiger monotheistischer Religionen.

Die Schrift wird zum göttlichen Leitfadern für alle

Wort und Wille Gottes wurden nun, nach dem Exil, durch einen Sprecher an die Gemeinde weitergegeben, sorgsam aufgezeichnet und ständig neu interpretierend für die späteren Generationen aufbereitet. Das bedeutete bis zu einem gewissen Grad eine Abkehr vom bisherigen priesterlichen Opferdienst, früher das unbestrittene Herzstück staatlichen religiösen Tuns. Die neue Religion baute stark auf ethisches Wohlverhalten. Sie stärkte rationales Denken und soziale Solidarität. Antrieb und Kraft für das Leben lagen in der „Weisung“ (Tora) JHWHs für sein ganzes Volk. Von Anfang an war die Auslegung der Schrift ein zentrales, wenn nicht das wichtigste Anliegen in der Gemeinde. Bei der weithin fehlenden Lese- und Schreibkenntnis brauchte man zuverlässige Tradenten und Interpreten der „Weisung“; die „Lehrmeister“ (Schriftgelehrte, Schreiber, später Rabbinen) stiegen folgerichtig auf der sozialen Leiter nach oben. Die Weisung wird aber auch von jedermann memoriert, an Haupt und Arm getragen, am Türrahmen befestigt (vgl. Dtn 6,6-9; 11,18-21). Sie ist seit der Perserzeit das höchste Gut der jüdischen Religionsgemeinschaft. Die Tora ist Inbegriff der Gegenwart und Fürsorge JHWHs, und zwar für alle Mitglieder des Gottesvolkes – Frauen, Männer, Hausklaven, Kinder, ansässige Ausländer.

Kult und Ethos durchdringen nun den Alltag

Der Opferkult wurde in den Ein-Gott-Religionen nicht einfach abgeschafft (vgl. Lev 1-7), aber er geriet doch in eine zweitrangige Position gegenüber der Schriftverkündigung. Opfer dienen hauptsächlich der Sühne sich ansammelnder Verfehlungen, besonders das jährliche Versöhnungsfest hatte in Israel einen hohen Beliebtheitsgrad (vgl. Lev 16; 23,26-32). Die anderen regelmäßigen Jahresbegehungen (Pessach, Wochenfest) wurden nach dem Exil zügig zu Wallfahrten nach Jerusalem ausgestaltet, kein Wunder bei der wichtigen Stellung der heiligen Stadt für das Diasporajudentum. Die Massenveranstaltungen nahmen einen breiten Raum im Volksglauben ein. Aber der Glaube an JHWH ruhte ja in erster Linie in der Tora, und die Weisung des Höchsten betraf

den Alltag bis in jede Verästelung. Da waren Sabbat und Beschneidung als Hauptidentifikatoren der Gemeinde zu halten (Gen 17; Ex 20,8-11; 23,12; Lev 23,3), waren die Speise- und Reinheitsregeln zu beachten. Es gab Sexualtabus und allerlei Vorschriften für Ackerbau, Viehzucht, mitmenschliche Beziehungen. Die Neubegründung des Glaubens im wegweisenden Wort Gottes öffnete die religiöse Praxis für den ganzen außerkultischen Bereich, in dem jeder Einzelne im Alltag eine Art „Gottesdienst“ vollbringen konnte. „*Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig*“, sagt JHWH seiner Gemeinde (Lev 19,2).

Auf der Gegenseite, bei den Zarathustra-Anhängern, waren kultische und ethische Regelungen im Einzelnen sehr von Israels Gepflogenheiten unterschieden. Die Anbetung des bildlos verehrten Ahura Mazdas erfolgte an Feueraltären oder in Feuertempeln. Die Verhaltensnormen für den „reinen“ Gläubigen, der sich von Lüge und Dämonen fernhielt, waren anders angeordnet als in Israel. Dennoch lässt sich hier ein vergleichbares Grundschema für Kult und Ethos erkennen. Auch bei den Zarathustra-Anhängern erstreckt sich der religiöse Verantwortungsbereich in den Alltag. Auch sie haben nach den Anweisungen ihres Propheten „rein“ (heilig) zu sein. Viele Tabus spielen eine Rolle, am prominentesten ist im *Avesta* wohl die Angst vor Verunreinigung an Toten, die man auch in der Bibel kennt (vgl. Lev 21,1-4,10-11). An der alttestamentlichen Variante sehen wir, dass solche Heiligkeitsregeln oft aus dem Verhaltenskodex für Priester übernommen sind. Die Verschriftung des Gotteswillens für das ganze Volk macht die Übertragung der Reinheitsgebote auf die Laienschaft möglich. So sind die Sexualtabus einschließlich der Verdammung homophiler Praktiken ursprünglich nur im priesterlichen Bereich relevant gewesen.

Die persische Religion führt das Ende der Geschichte ein

Die Forschung ist sich schon seit Langem darüber einig, dass persische Religiosität als *novum* die „Endzeitperspektive“ in das altorientalische Denken eingeführt hat. Mesopotamische Mythen kannten zwar Weltkatastrophen wie die Sintflut oder jahreszeitliche Erstarrungsphasen, nicht aber eine Orientierung der Geschichte auf ein Ende hin, das in der Vernichtung der alten Welt gipfelt, damit einer Neuschöpfung Platz gemacht werden kann. Die innere Struktur des Zarathustra-Glaubens macht eine solche Konstruktion der Menschheitsgeschichte unausweichlich. Ahura Mazda hat mit seinen Widersachern zu tun, Lüge, Bosheit, Ungerechtigkeit. Der kontinuierliche Kampf gegen die dämonischen Widersacher drängt auf eine radikale Lösung, wenn Ahura Mazda seine Stellung als der allein Herrschende und einzig Gute nicht verlieren will. Also baut sich der Konflikt zwischen Gut und Böse durch die Geschichte hin auf. Er endet in einer großen Schlacht wie der von „Har-

magedon“ (Offb 16,16), in der alles Böse vernichtet wird. Im Alten Testament erscheinen die ersten Zeichen einer ähnlichen Mentalität etwa in Jes 24-27; Sach 1-8; Ez 38-39 sowie in späten Überlieferungen; eine derartige Zukunftsperspektive hatte es vorher weder im Alten Testament noch in den Mythen des Alten Orients gegeben. Auch hier stellt sich die Frage, welche neue Qualität mit diesem eschatologischen Parameter in das Lebensgefühl einzieht.

Unter persischer Herrschaft wird aus dem alten Israel das Judentum

Die persische Zeit war für das antike Juda/Israel der Höhepunkt theologischer und gemeindlicher Entwicklung. In den zwei Jahrhunderten achämenidischer Herrschaft hat sich das alte Israel zum Judentum gewandelt. Es ist die Gemeindestruktur entstanden, die wir kennen (Versammlung aller Mitglieder; Leitung durch Schriftkundige und Priester; Beschneidung; Sabbat; Wortgottesdienst usw.), begründet in der Tora. Jetzt erst bildete sich zusammen mit den Heiligen Schriften der aus-

Die Forschung ist sich schon seit Langem darüber einig, dass persische Religiosität die „Endzeitperspektive“ in das altorientalische Denken eingeführt hat

schließliche und universale JHWH-Glaube heraus. Dieser Glaube durchdrang das ganze Leben aller Gemeindeglieder. JHWHs Worte wurden auf Schritt und Tritt wegweisend (vgl. Ps 119), im Haus, bei der Feldarbeit, in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Dass alttestamentlicher Gottesglaube unter den Bedingungen des persischen Weltreiches entstanden ist, muss in Rechnung gestellt werden. Es bedeutet keineswegs, dass die jüdischen Gelehrten persische Theologie oder Spiritualität kopiert oder adaptiert hätten. Zu deutlich sind die feinen Unterschiede persischer und jüdischer Geisteshaltung. Die jüdische Gemeinde hielt an ihrem Gott JHWH fest und ließ Ahura Mazda ganz außen vor. Aber es lohnt sich, beide Religionen als Produkte einer Zeitpoche zu begreifen. Nur so sind auffällige Ähnlichkeiten der geistigen Einstellungen und theologischen Begriffsbildung verständlich. Weil es nur einen einzigen (guten) Gott gibt, der sich durch seinen Propheten kundgibt und eine radikale, lebenslange Entscheidung für ihn selbst fordert, deshalb bleibt das Heil bei seiner auserwählten Gemeinde – davon waren Zarathustrier und Juden gleichermaßen überzeugt. ■

Lesetipp

Erhard S. Gerstenberger, *Israel in der Persezeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, siehe Buchtipps S. 64.



Israel's Religious History: The Persian Period

In: The Bible and Interpretation, 12/2011

www.bibleinterp.com

Israel's Religious History: The Persian Period

The interpretation of the Hebrew Scriptures cannot prescind research done in the field of global religious thought and practice, in particular as far as the Ancient Near Eastern beliefs are concerned. The Bible itself witnesses to significant changes along the millenary trajectory of Israel's faith. Much of this development over time is tied up to sociological variations, from wandering clans to sedentary village life, from tribal customs to bureaucratic statehood, and last, but of supreme importance, from diaspora-life in semi-autonomous communities to foreign domination. Only during that latest phase did Israel – lay people and priests, scribes and Levites, women and men – truly come to embrace Yahweh as their exclusive, zealous deity. Only then was the Torah compiled and installed as the sole orientation for a dispersed people. Only now has the separation of the holy, elected community turned out to be a hotly de-bated issue. The spiritual and social formation at least of the Judean deportees took place not so much "under Persian influence," but within an intellectual and cultural climate permeated by Mesopotamian and Persian patterns of thinking (just like in our days all of humanity is using capitalist and communist modes of thought, regardless of vernacular traditions).

See also: *Israel in the Persian Period* (German original 2005; Engl. translation Atlanta, GA: SBL 2011); *Theologies in the Old Testament* (German original 2001; Engl. translation T&T Clark: London and Minneapolis: Fortress 2002)

By Erhard S. Gerstenberger

Philipps Universität Marburg

December 2011

1. Social stratification and religious developments

Human beings follow their inner drive whenever they search for their individual or collective origins. Where do I come from? Which historical circumstances gave birth to our ethnic group, national entity, and confessional religion? This phenomenon to look back for a distant beginning also moves many a Hebrew scriptural tradition, with quite different results, to be sure. Biblical sources variably pinpoint the sojourn in and exodus from Egypt (Exod 1-13; Hos 11:1) as the germinal situation, or the wanderings in the desert (Exod 15-18; esp. 15:25; Hos 9:10), the theophany at Mount Sinai

(Exod 19) respectively Mount Horeb (Deut 5), the rallies at Mount Garizim and Ebal, respectively in Transjordan (Deut 27-29) or at the ancient site of Shechem (Josh 24). Still other traditions make Mount Zion and/or the Davidic Dynasty the real starting point of Israel's history with Yahweh (Psalms 46; 48; 74; 132; 2 Sam 7), some reach back as far as Abraham and Jacob/Israel to mark the initiation of their faith history (Gen 12; 35). The Hebrew Bible reflects a veritable gamut of endeavors to reconstruct the fountainhead of Israel's existence as the people of Yahweh. We cannot expect documentary evidence of early covenants, but the richness of retrospective conceptualizations is indeed impressive. Ancient Israel has always been, like modern Judaism and all of Christianity (as well as other religions on this globe), a very complex, heterogeneous and continuously changing entity. There is no uniform and one-dimensional religious group behind any label or categorization (cf. Zevit, *Religions* 2001; Sand, *Invention* 2009).

Still, modern historical scholarship could never be content with such a despondent answer. We want to know, according to our own frames of reference, where and how faith in Yahweh may have emerged in the middle of Ancient Near Eastern cultures and religions (Sasson, *Civilizations* 1995; Walton, *Thought* 2006: The latter cuts out entirely old Iranian religion). Modern historians have to consult all available evidence relevant to their topics of research: Ancient Biblical and non-biblical texts, archaeological findings of two centuries of digging, general insights of the sciences of religion, anthropological discoveries and theories, etc. Most promising, to my mind, is a conjunction of all sources and methods under the umbrella of socio-political considerations as to the group-identity and social organisation of those people who really practiced certain manifestations of faith. Wherever Yahweh was venerated we have to ask, in my opinion, for the cultic community carrying out a particular worship. Texts and archaeological objects do not speak for themselves, they have to be visualized in their original life-setting ("Sitz im Leben") in order to be fully understood.

Today's Old Testament scholars by and large have given up the idea of an Abrahamite or Mosaic foundation of the Yahweh-faith-community. Historical, social, and cultural conditions inside the "land of Israel" between 1600 and 1100 B.C.E. did not offer space or opportunity for a people of Yahweh to unfold. Israel had not come into existence yet (Donner, *Grundzüge* 1995) in spite of an ominous reference to Israel in a Merenptah-inscription of the year 1219 B.C.E. (Donner, op. cit. 105-106). The name does not testify to "Yahweh" at all, but only to the God "El." Therefore, instead,

most experts are favoring a beginning of Yahweh-worship on a tribal level (Yahweh the warrior: Exod 15:21; Judg 5; Psalm 68) and thereafter with the installation of the Davidic dynasty (Psalm 89; 2 Sam 5-7). While David does establish a state-cult, the population keeps on venerating household protective deities (cf. Exod 21:2-6: note the house-god at the doorpost v. 6) and local gods, often Baal and Asherah, at small sanctuaries throughout the country (cf. Judg 6). Such dedication to "other gods" later on was denounced vehemently by 6th/5th century Hebrew theologians (cf. Deut 7:4; 11:16,28; 13:3,7,14; 1 Kgs 3:2-3; 13:2; 22:44; 2 Kgs 17:32; 23:5.9.20, etc.). Even the retrospective condemnation of illicit cult-practice is a sure sign of its former existence. It is small wonder then that modern exegetes do count on popular indiscriminate belief in various deities until the end of the monarchies (722 B.C.E. for Northern Israel, 587 B.C.E. for the kingdom of Judah; cf. Barstad, *History* 2008; Smith, *Origins* 2000). If the limitation of original Yahweh worship to tribal and state levels of organization holds true, all speculations about a broad popular Yahweh-faith community in earlier centuries are losing their ground. Neither Elijah and Elisha in the 9th century B.C.E. (cf. their stories inserted into 1 Kgs 17-2Kgs 8) nor the classical prophets in the 8th century B.C.E. or the so-called "Deuteronomic Reforms" allegedly of the 7th century B.C.E. (cf. 2 Kgs 22-23) in historical reality met that covenant community the texts are portraying in retrospect. There may have occurred some confrontations of prophets and contemporary kings in northern Israel or southern Judah, like they are extant also in some Mari-letters. Also, occasionally groups or neighborhoods close to the royal court may have included Yahweh veneration into their own religious faith, but there very probably did not exist, before the end of the monarchy in Judah, a coherent, exclusive community of faith fixed on the veneration of the one, unique, and zealous deity of Judean dynastic provenance. Archaeological discoveries of Yahweh's name (often being an element of a person's appellation) in various artifacts and inscriptions from the 9th to the 7th on Judean soil (cf. Tigay, *Gods* 1986; Keel, *Gods* 1998) all fit in very well with this evaluation of the religious history of ancient Israel. – There is a good chance, then, that Israel's development toward a kind of monotheism (or better: monolatry = preferential veneration of one God only?) came to its height in later exilic-post-exilic times (6th - 4th centuries) mostly under Persian rule.

2. Formation of Israelite faith and community

If the emergence of the Judean/Israelite covenant and Torah community can be approximately dated into the 6th to 4th century B.C.E., the era of outgoing

Babylonian and incoming Persian rule, we should pay much more attention to the socio-political and spiritual- theological fabric of those times than traditional Old Testament scholarship has done. The mental climate in the Near East is to be understood as the productive background of Judean thinking. Jason M. Silverman has already noted, on the present website, the importance of the ancient Persian mentality for Biblical contemporary authors, promising more details in his forthcoming book *Persepolis and Jerusalem*. Indeed, the late Babylonian and Achaemenid Persian context can be expected to account for the germinal matrix or nutrient solution in which older Israelite traditions grew to their final shape and meaning.

Old Iranian mentality and religious thought are, however, a very complex matter in themselves. Western research in the epoch of Achaemenid rule (539-331 B.C.E.) has more and more emphasized the autochthonic value – beyond ancient Greek and modern Christian misconceptions (Stausberg, *Religion* vol. 1, 2002) – of the prevalent religions, in particular the new teachings of Zoroaster (Widengren, *Geisteswelt* 1961; Boyce, *History* vol. 2, 1982; Stausberg, *Religion* 2002-2004). His revelatory witness proved to be most influential, at least from the imperial perspective: Achaemenid kings boast of their being commissioned by Ahura Mazda, the sole and universal God (cf. the Behistun inscription of Darius I, 520-519 B.C.E.). They do not mention the prophet Zoroaster, but their religious language and concepts are congruent with much of Old Avestan (Avesta = sacred writings of Zoroastrism) terminology, sufficient reason for us to focus on the global aspects of official and elitist religion. After all, the Judean deportees in Babylonia also belonged to the upper classes and reportedly were close to the royal elite in the Persian capital (cf. 2 Kgs 24:15-16; Esra 7; Neh 2:1-11).

How may we describe those common features of Zoroastrism and Hebrew Scriptural theology, resulting from their rootage in a common “Geisteswelt”? The question includes socio-economic and mental-spiritual connotations. The oldest parts of Avesta, the so-called “gathas [hymns] of Zoroaster” (Humbach, *Gathas* 1991) display a number of concepts which transcend earlier Mesopotamian thought. There appear, for example, distinct ideas about the unity of the world, not only in a political sense (world = empire), but also in that very creational and teleological dimension we also know from the Bible. Thus Yasna (= a book of Avesta) 31 speaks about primeval truth, cf. also 37:1; 39:4; Yasna 30 testifies to the two opposed spirits inherent in this world; Yasna 30:11; 31:14; 31:22; 34:13; 40:2-3; 41:6, etc. yearn for a final fulfilment of good powers. History has a definite start and does end up with the ultimate victory of the good

principles. There is no eternal return of eons but a course of continuous events to be mastered by mankind. In later Avestan writings, these longings are elaborated into apocalyptic speculations about the end of history. – The Sovereign of creation and history in Zoroastrian faith is the supreme Ahura Mazda, “Lord of Wisdom,” who never is named “king,” or “marshall,” or “warrior” though. The early Avestan writings depict him as the head (sometimes perhaps a “member”) of those spiritual powers which govern the world (*ameša spentas*) and ward off the evil demons of lie, chaos, death. – Human beings, regardless of their ethnic background, gender, social class, have incessantly to opt for the “good” and Ahura Mazda. They have to confess their alliance with him and denounce the *daevas*, “demons.” “In truth, I do not in the least know anyone other than You” (*Yasna* 34:7). “But you, O you *Daevas* all, are seed (sprung) from evil thought” (*Yasna* 32:3). The individual is responsible for his or her behavior; allegiance to the “truth; rightfulness; universal law” in Ahura Mazda, and the practice of the “good,” in thought, speech, and deed will decide over his or her life beyond death. – Unequivocally, there is a certain dichotomy of truth and lie, darkness and light, good and evil in Zoroastrian faith, a rigidness of ethical norms, not unknown to us from some parts of the Hebrew Bible. The wide range of cultic prescriptions, especially the norms of purity in regard to sexuality and contact with dead bodies and defiling creatures, in both religions may have grown in the same mental soil. There is ample space for much research along these lines.

The situation of Judeans became precarious after their defeat by the Babylonian armies and the deportation of several thousands of their elite citizens. With the Davidic dynasty, temple, home-territory, and political autonomy gone, they had to create a new identity, a new and different social structure, and an efficient form of religion. Because the beaten and dispersed people were deeply immersed in Mesopotamian and Old Iranian patterns of life and thought, they hardly had another choice save to make use of common ways of construing their own spiritual heritage derived from family, clan, and tribal/state tradition. In this vein they clad their own cosmology, anthropology, ethics, history, religion to a great extent into the intellectual visions of the dominant cultures they were living in or had contact with (Babylonian; Hittite; Egyptian, and most of all: Persian). The Persians, anyway, were tolerant enough to grant their subjects religious freedom as long as they paid their taxes and kept aloof from uprisings against their rule.

The social organization Judeans built up in those formative centuries was unique and has become the prototype of all western religions and the Islam. Religion, more precisely: a book-oriented religion on a strong confessional foundation, which may exist without support from political powers, turned out to be the spinal column of “new Israel’s” communities. Priests and lay-people, scribes and wise men formed spiritual associations (congregations) with ecumenical ties among each other. They rallied around Yahweh, his Torah, and religious symbols like Sabbath, circumcision, yearly feasts, kosher food, social solidarity. Interestingly enough, we can glean from Avestan texts that the followers of Zoroaster also formed non-governmental groups; they also considered their prophet the prime mediator of God’s will, an Iranian Moses. They as well collected orally his communications with God to be written down in later times. The time and intellectual climate along with the social and political living-conditions had become ripe for the discovery of non-state confessional organizations we call “churches” or “religious bodies” today.

Bibliography

Barstad, Hans M., *History and the Hebrew Bible. Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography* (FAT 61), Tübingen: Mohr 2008.

Boyce, Mary, *A History of Zoroastrism*, vol. 1 and 2, Leiden: Brill 1996 and 1982.

Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 1, Göttingen: Vandenhoeck 2. ed. 1995.

Humbach, Helmut, *The Gathas of Zarathushtra and Other Old Avestan Texts*, vol. 1, Heidelberg: Carl Winter 1991.

Keel, Othmar and Uehlinger, Christoph, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press 1998.

Sand, Shlomo, *The Invention of the Jewish People*, London and New York: Verso Books 2009.

Sasson, Jack (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, 4 vols., New York: Scribner’s Sons 1995.

Smith, Mark S. J. M., The Origins of Biblical Monotheism, Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford: University Press 2000.

Stausberg, Michael, Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Stuttgart: Kohlhammer vol. 1-3, 2002-2004.

Tigay, Jeffrey H., You shall have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (HSS 31), Atlanta: Scholars Press 1986.

Walton, John H., Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible, Grand Rapids: Baker Academic 2006.

Widengren, Geo, Iranische Geisteswelt, von den Anfängen bis zum Islam, Baden-Baden: Holle Verlag 1961.

derselbe, Die Religionen Irans, Stuttgart: Kohlhammer 1965.

Zevit, Ziony, The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches, London: Francis Pinter 2001.

Aktualisierungen exegetischer Forschung

Os sofrimentos do homem no antigo Israel e
hoje (Die Leiden des Menschen im alten Israel
und heute)

In: Estudos Teológicos, 15/3, 1975, 26-39

Os sofrimentos do homem no antigo Israel e hoje ⁽¹⁾

Erhard S. Gerstenberger

Preleção inaugural pronunciada na Faculdade de Teologia em
29 de outubro de 1975

Qualquer impedimento ou obstrução da vida produz angústias. Não queremos, nesta ocasião, distinguir entre casos insignificantes e intoleráveis; não vamos falar sobre os fatos objetivos e os efeitos subjetivos daquelas aflições que castigam a humanidade. Também não importa quem experimenta sofrimentos: menino ou velho, pobre ou rico, culpado ou inocente. Seja suficiente destacar agora que o nosso mundo está cheio de sofredores e que cada dor, seja leve, seja grave, tem uma relação àquele último sofrimento, que ameaça todo o nosso ser. Sempre era assim. Já perdeu tudo, inclusive a sua fé na justiça de Deus; e existem até hoje multidões de desesperados e marginalizados, igualmente infelizes como Jó. Quantos deles morreram irreconciliados, não podemos estimar. Jesus Cristo morreu condenado, apesar de ser justo; e o mesmo destino, do ponto de vista humano, encontraram milhões de defensores da verdade, que foram sacrificados, torturados, assassinados, fuzilados. Até hoje os sofrimentos dos justos não acabaram. E não há a mínima chance de acabarem.

Então, por que gastamos tempo e energia refletindo sobre os sofrimentos do homem? Não seria mais sensato e plausível deixar intocadas aquelas condições, que não podemos mudar, e concentrar-nos nestes problemas, que podemos resolver? O sofrimento, causado pelo mal, parece ser uma parte tão intrínseca ao nosso mundo que cada tentativa de eliminá-lo leva à frustração. Vocês conhecem a dificuldade de corrigir as pequenas falhas dentro dum grupo familiar, dum faculdade, congregação, igreja, comunidade,

(1) Quero agradecer aos participantes no seminário "Ameaça à vida no AT" (2.º semestre 1975) pelas boas discussões sobre vários aspectos deste tema: um membro do seminário, Oto Ramming, e o colega Martin Volkmann gentilmente corrigiram o manuscrito. A presente preleção, além disso, se desenvolveu num diálogo com os seguintes autores: P. Freire, *Pedagogia do oprimido* (2.ª ed., 1975); K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (1972); A. Mitscherlich, *Krankheit als Konflikt* (4.ª ed., 1969); A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse* (1967); W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?* (3.ª ed., 1968); D. Sölle, *Leiden* (1973); P. Tillich, *The Courage to Be* (8.ª ed., 1959; trad. *A Coragem de Ser*, 2.ª ed., 1972); H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (1973; trad. *Antropologia do Antigo Testamento*, 1975).

associação, etc. Por que não deixar que os mortos enterrem seus mortos (Mt 8, 22), e construir, com paciência, o novo mundo?

Infelizmente a nossa fé não nos permite fugir dos problemas do mal. Nós não somos, p. ex., hindus ou moslins, que podem adotar uma atitude perfeitamente tranqüila diante do mal e suas conseqüências. O judaísmo e o cristianismo, desde a base, têm motivações profundas de enfrentar o mal, superar as forças negativas neste mundo e assim abolir os sofrimentos (2). O nosso Deus é um deus de luta contra o mal e um deus de salvação e reabilitação do perdido. Os sofrimentos da humanidade, o desrespeito à sua causa, atingem-no, provocam a sua misericórdia (3). Ou, em outras palavras, Deus sempre foi solidário com os homens. A sua solidariedade leva-o a identificar-se com os sofredores. Cristo mesmo experimenta angústias (cf. Sl 22, 2 e Mt 27, 46), e nós podemos reunir-nos com ele em nossa aflição e, mais uma vez, em nosso desrespeito à sua causa.

Portanto, nós somos obrigados a pensar no sofrimento do mundo. A nossa tradição e a nossa experiência com Deus nos obrigam a isso. Tentemos definir de novo a finalidade dos sofrimentos entre nós. Analisemos a situação de hoje em interlocução com a Bíblia, pois lá nós temos testemunhos claros, e talvez bem diferentes, a respeito das dimensões e do contexto do sofrimento.

I

As dúvidas mais perturbadoras estão ligadas com a questão da causa e finalidade dos sofrimentos no nosso mundo. As respostas vão atingir diretamente a nossa fé. Será, em última análise, uma decisão entre um Deus tirano, afastado do mundo e incompreensível, e um Deus compassivo, até a sua morte conosco e em nosso favor. Mas estas considerações pertencem ao fim da presente investigação. Começemos com reflexões sobre o mundo, em cujo contexto aconteceu e acontece o sofrimento, porque o mundo particular, quer dizer: todo o sistema cultural, social e religioso, que cada época constrói, influencia bem fortemente o destino do indivíduo. Assim, apesar duma afinidade básica entre os sofrimentos de antigamente e de hoje, existem diferenças significativas, não somente com relação às experiências individuais, à intensidade e qualidade da dor sentida, mas também com relação ao padrão total da existência, ao sentido da vida e aos rumos do comportamento.

A) O mundo do AT, e também do NT, apesar da sua dimensão apocalíptica, era praticamente fechado, era finito (4). Certamente os homens da Antigüidade sabiam muito bem que a criação era

(2) Cf. Gn 3, 15; Dt 17, 7; 19, 19; Sl 5, 5-7; 139, 21s, etc. A perseguição do outro por causa de sua opinião divergente, como a encontramos nas várias "guerras ideológicas", infelizmente tem, também, uma raiz veterotestamentária.

(3) Cf. Ex 32, 12.14; Jz 2, 18; Jr 18, 8; 26, 3.13.19, etc.

(4) Apresentações gerais, das diferentes perspectivas, são, p. ex., as seguintes: J. Pederson, *Israel, its Life and Culture* (1926); G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* (1957).

uma obra complexa, grande demais para as criaturas a compreenderem. No fundo e nas margens do mundo existiam poderes incalculáveis, que poderiam trazer miséria horrível, como p. ex. epidemias, secas, enchentes, terremotos, doenças de qualquer tipo. Mas, sob certa forma, o mundo, inclusive depois da queda, permanecia um jardim, no qual cada fenômeno tinha o seu nome e lugar, sob a direção de Javé. Nós, por outro lado, temos um mundo infinito, aberto. Ninguém mais pode colocar em ordem a imensa massa dos detalhes conhecidos, ninguém mais pode unificar as centrífugas idéias e teorias sobre o nosso mundo. Enquanto a visão geral das ciências naturais ainda oferece um quadro mais ou menos coerente do universo, porém sem limite, esta harmonia desaparece logo que as ciências humanas entram em cena. Sim, o AT também mostra conflitos entre filosofias divergentes (5). Mas sempre foi uma luta numa estrutura mundial bem definida, bem nítida, a fim de arranjar alguns problemas internos. Na situação de hoje as teorias científicas e pseudo-científicas tendem a levar a polarizações fundamentais, ilimitadas e letais. O homem do AT podia jubilar:

Senhor, as tuas obras são tão diversas!

Fizeste tudo com sabedoria.

As tuas criaturas encham o mundo. (Sl 104,24)

E dizendo isso, ele visava um mundo íntegro, saudável, sensato. Nós, há tempo, perdemos esta visão integral.

B) O mundo do homem antigo era animado em todas as suas partes, desde a pedra até a árvore ou montanha. Deserto, mar, vento, terra, animais, plantas — em poucas palavras: todas as coisas criadas possuíam por assim dizer uma alma própria, ou pelo menos, espíritos de guarda. Certamente no AT e até em Paulo (cf. Rm 8, 38s) todos os poderes estão subjugados a Deus e muitas vezes só agem conforme a vontade de Deus. Assim “o espírito maligno” toma posse de Saul (1 Sm 18, 10); as pragas no Egito são meios de castigo na mão de Javé (Ex 7-12), da mesma forma como seca, fome e ações de povos ou exércitos (6). Mas a superioridade de Javé nunca elimina os poderes subordinados (cf. p. ex. Sl 58, 82). A relação, portanto, entre homem e ambiente sempre era uma ligação pessoal. Nas suas atividades e sofrimentos, experimentados nos encontros com o seu mundo, o homem antigo agiu e reagiu no mesmo nível como os poderes, sendo às vezes mais forte (cf. Sl 8) ou mais fraco (cf. Sl 107, 23-27) do que a natureza animada, mas sempre mantendo a sua afinidade íntima a ela. Ao contrário, nós somos emancipados do mundo; reduzimos a natureza a mero material para nossos desenhos e maldades. O homem de hoje está assumindo um domínio total sobre toda a criação, apoderando-se, de fato, do mundo inteiro. E, simultaneamente, ele parece estar perdendo a sua vida (Mt 16, 26).

(5) Um caso dentro de Israel foi a luta a favor e contra o reinado; cf. Dt 17, 14ss; 1 Sm 8, por um lado; 2 Sm 7; Sl 110, por outro lado.

(6) Cf. Gn 41ss; 2 Rs 18s e a pregação dos profetas contra Israel/Judá.

C) Quanto à sociedade humana, o mundo do antigo Israel era um mundo de assistência familiar e de papel bem determinado para cada indivíduo. Conseqüentemente, cada pessoa recebia uma considerável segurança externa e interna. Eliseu perguntou à mulher de Sunem, sua hospedeira:

“Haverá alguma coisa de que se fale a teu favor ao rei, ou ao comandante do exército?” “Ela respondeu: Eu moro seguramente no meio do meu clã.” (2 Rs 4, 13)

Esta auto-suficiência da grande família apresenta a situação normal. Evidentemente existiam os desesperados como aqueles, os quais Davi reuniu para formar um grupo de guerrilheiros (“homens que se achavam em aperto, homens endividados e amargurados de espírito”, 1 Sm 22,2). Existia, também, a briga conjugal e intra-familiar, a rivalidade entre profissionais e a marginalização dos fracos, p. ex. de órfãos e viúvas (7). Mas, em geral, a rede das relações de parentesco era densa e forte. Todos os observadores do mundo moderno concordam, que a “teia de relações” da grande família hoje está diminuindo rapidamente por causa da diversificação do trabalho e da educação, da migração às metrópoles, da dissolução da autoridade patriarcal. Formam-se, em nossos dias, grupos sociais diferentes num processo muito profundo e doloroso, e falta, conseqüentemente, em milhões de casos, a proteção da família, particularmente para jovens e velhos (8).

D) Finalmente, o mundo do AT era sustentado continuamente pelo criador Javé. Pelo fim da época, na verdade, se originaram tais dúvidas, que se manifestam em certos Salmos, nos livros de Jó e do Eclesiastes (9). Mas em geral Javé permanece a única, porque última fonte da vida. Ele é interlocutor do israelita, não necessariamente na forma de uma religiosidade individualista, mas no contexto do povo e do pacto. Por exemplo, o costume de observar diariamente tempos de oração no quarto privado só surge no último período ainda coberto pelos escritos do AT. Antigamente a gente visitava um santuário central de ano em ano, para sacrificar, adorar e cumprir os seus votos (cf. 1 Sm 1, 3-21). Quer dizer: A comunicação com Javé, o deus da aliança, podia acontecer principalmente no templo tribal. Que serviços cultuais na família e na aldeia eram celebrados em casa ou no morro perto do sítio da morada, nós não sabemos com certeza (cf. 2 Sm 15,7-8; 1 Sm 9, 12s). Seja suficiente assinalar aqui: O contato permanente com Javé, realizado pelo culto comum e serviços especiais, constituía a base firme para a vida do israelita. Neste “diálogo cútico” estavam incluídas, também, as aflições pessoais. No nosso tempo não somente desapareceu a unidade do mundo, mas também, a orientação ao criador e sustentador único, ao ser supremo e voluntário-

(7) Cf. Gn 16, 4-6; 2 Sm 3, 22-34; 15-19; Ex 22, 21-23.

(8) S. Kirjner, resumindo os primeiros 90 dias do novo governo do Rio Grande do Sul, anota: “O Sr. Synval Guazzelli ... qualificou como prioritários, na sua administração, os problemas de ordem social. E dentro do campo social, em sua prioridade que se pode considerar como absoluta, o problema do menor carenciado” (*Correio do Povo*, 15-6-1975, pág. 44).

(9) Cf. Sl 10; 37; 49; Jó 9-10; Ec 1 — 4, etc.

so, ao salvador, que leva a sua solidariedade com os homens até o ponto extremo. A situação da humanidade hoje não pode ser generalizada facilmente. Mas parece que, em lugar da confiança em Deus, nós experimentamos tentativas atormentadas de crer em nós mesmos; e em lugar de uma única relação ao princípio absoluto, observamos uma busca bem nervosa nas diferentes direções. O ponto de referência comum, tão necessário para toda a humanidade, ainda não foi encontrado.

O resultado desta primeira parte das observações seria o seguinte: O papel do homem no mundo moderno aponta diferenças qualitativas na comparação com o na época do AT. Hoje o homem se considera independente e autônomo e, ao mesmo tempo, ele experimenta o seu isolamento e frustração. Os sofrimentos do homem continuam desde o início da humanidade, mas agora ocorrem num quadro novo.

II

Devido à complexidade do mundo antigo, as concepções dos israelitas com respeito à causa dos males eram diferentes das nossas. Podia ser aceita a existência do mal como um fato evidente e invariável, sem reflexões. Assim, a serpente no paraíso não recebe nenhuma explicação. Sem dúvida, conheciam-se também, em Israel, sofrimentos causados por forças naturais (10), e certamente tais infligidos por homens, que sempre eram capazes de crueldades incríveis (11). Davi, sendo obrigado a escolher um castigo para sua transgressão, pede: “Nas mãos dos homens não caia eu” (1 Sm 24, 14). Cabe neste quadro que o homem conhecido, inclusive o parente, pode tornar-se um inimigo insensível (12). Mas todas estas localizações da fonte de mal e de sofrimento nos mantêm na superfície da questão. Quem é, em última análise, o responsável pela miséria neste mundo? A fé dos israelitas só permitia uma resposta: Javé mesmo. De qualquer modo, ele, o supremo guarda da justiça e personificação de amor, é envolvido na causa do mal. Ele mesmo pode se voltar contra seu povo:

“Eu, eu mesmo vou despedaçá-los, e irei embora;
eu vou arrebatá-los, e ninguém pode ajudar.” (Os 5, 14)

E ele, também, é o deus da vingança em favor de Israel, causando sofrimento aos povos estrangeiros:

“Eu pisei as uvas (quer dizer: os Edomitas) na minha ira;
no meu furor as emaguei,
e o seu sangue sujou as minhas vestes,
e eu manchei o traje todo.” (Is 63, 3)

Por outro lado, aqueles que eram afligidos pelo castigo de Javé não ficavam calados. Ouvimos distintamente, até hoje, essas vozes

(10) Cf. Gn 37, 33: animais ferozes; 1 Rs 19, 11-12: temporal, terremoto, fogo; Is 41, 17: seca, etc.

(11) Cf. Gn 4, 23s; 37, 22-25; Jz 15, 4-6; Am 1, 13, etc.

(12) Cf. Gn 32, 7-9; 1 Sm 22, 6-19; Sl 55, 13-15; Jó 19, 13-19; Mq 7, 5-6.

dos homens feridos e desesperados. Eles reclamavam, queixavam-se e — caso uma confissão da própria culpa não era mais apropriada — acusavam Javé.

“Tu me jogas no buraco mais profundo,
na escuridão do inferno.

A tua ira veio sobre mim,
as tuas torrentes derrubaram-me.

Alienaste de mim os meus conhecidos;
tu me fizeste um monstro para eles.

Estou preso, não posso sair.”

“Por que, Javé, tu me repudiaste?

Por que escondes o teu rosto?” (Sl 88, 7-9.15)

Javé, aqui, não é visto como o criador, mas como o destrutor da vida. Jó, da mesma maneira, levanta acusações ainda mais graves contra o seu Deus:

“Eu sou inocente!” (Jó 9, 21)

“Ele (Javé) multiplica as minhas chagas sem causa.” (Jó 9, 17)

“Se se trata da força do poderoso, ele dirá: Eis-me aqui;
se de justiça: Quem me citará?” (Jó 9, 19)

“Tu gostas de me oprimir?” (Jó 10, 3)

“Se eu for justo, não ousou levantar a minha cabeça...
porque se a levanto, tu me caças como a um leão feroz...

Tu multiplicas contra mim a tua ira;
males e lutas se sucedem contra mim.” (Jó 10, 15-17)

“Tu destróis a esperança do homem.” (Jó 14, 19)

A visão de um Deus favorável se transforma em uma imagem de um tirano. Este Deus, arbitrariamente, tortura o homem; ele parece ser um déspota sádico, cujo rosto se tornou uma careta.

O equilíbrio do mundo, segundo o AT, residia mais ou menos por completo em Deus. Sem dúvida, o homem já tentaria “ser como Deus” (Gn 3, 5) e “tornar-se célebre” pela ocupação do céu (Gn 11, 4). O homem também tinha sido incumbido por Deus dos poderes administrativos, a fim de dominar a terra em lugar do próprio criador (Gn 1, 28; Sl 8, 6-9). Mas, apesar disso, o homem, em verdade, fez a experiência de ser dependente e fraco diante da realidade de Javé (cf. Jó 38-42). Hoje a balança entre os poderes de Deus e do homem parece estar mudada. Isto se manifesta particularmente com respeito às causas do sofrimento humano. Poucas calamidades ainda existem entre nós, nas quais o homem não tem alguma responsabilidade. Falando em epidemias, terremotos, mudanças do clima, crescimento das doenças mentais e, deixando de lado aquelas pragas que obviamente são iniciadas por atos humanos, como guerra, fome, discriminação, marginalização, exploração, opressão, etc., o homem pelo menos cria ou aumenta as condições para facilitar as tribulações dos seus semelhantes.

O homem, portanto, com razão, pode ser considerado o maior causador do mal em nosso mundo. Conscientemente ou incons-

(13) Cf. também as violentas erupções contra Deus em Jó 13, 18-28; 14, 19; 16, 7-17; 19, 6-12; 30, 20-23.

cientemente o homem reconhece o seu novo papel; começa a reagir diante de sua responsabilidade, que se mostra tão perigosa. Muitos aspectos da nossa vida, não por último as diversas guerras ideológicas e qualquer fanatismo, inclusive entre as torcidas num estádio, podem ser explicadas como tentativas de vencer o mal no mundo. Não somente o mal apresentado pelo grupo hostil, mas também essas corrupções que o homem sente em si mesmo e no seu próprio grupo. Cada perseguição na história, além de outras motivações, foi também estimulada pelo desejo de eliminar o mal dentro de si mesmo e, assim, libertar-se a si mesmo. Hoje, no pano de fundo de uma emancipação geral do homem, que começou há 200 anos, ciências, política, economia, medicina, em suma todos os movimentos da imaginação humana muitas vezes procuram superar os sofrimentos em nosso mundo.

Mas, apesar disso, a tese da autonomia do homem não basta para explicar a realidade. A experiência histórica até hoje nos mostra que nenhum movimento, nenhuma energia, nenhum progresso vai superar os conflitos inerentes à vida. Ou melhor: Enquanto o homem certamente é capaz e tem uma obrigação para com Deus de vencer sofrimentos específicos dentro da sua ampla área de responsabilidade, sempre de novo vão acontecer erros, conflitos, falhas e angústias. O modelo do mundo sem sofrimento, sem “voz de choro e de clamor” (Is 65, 19), onde serão pacificados lobo, leão e serpente (Is 65, 25), não se realizará em nossos terrenos. Temos este padrão do mundo como uma promessa escatológica, ou: como um futuro já bem influente. Mas não vamos abolir o sofrimento, porque este pertence à estrutura da vida. Podemos dizer, no mesmo sentido, que o homem nunca vai afastar-se de Deus, que assim organizou o mundo, construindo-o como uma arena de luta contra o mal e contra o sofrimento (14).

III

Outra vez surge a questão: Porque o homem deve sofrer? E agora a questão tem o seguinte sentido: Qual poderia ser a finalidade do sofrimento estrutural e invencível? O AT oferece diversas sugestões para compreender talvez um pouco mais profundamente a nós mesmos, o mundo e Deus. E cada resposta do AT contém um pouco de verdade.

A) Conforme uma convicção bem popular e bem humana, o bem-estar do homem dependia do seu comportamento. Quem quisesse viver feliz e abençoado precisaria manter-se dentro das normas estabelecidas. Este homem prudente receberia todos os lucros materiais, intelectuais, sociais para ter garantida uma vida confortável. Cada transgressão, contudo iria resultar numa diminuição do seu bem-estar, preferivelmente de modo homeopático; quer dizer,

(14) Ch. Darwin defendeu a tese de que a luta pela sobrevivência é a lei fundamental do mundo. Alguns dos seus sucessores concluíram que o mais forte poderia impor a sua lei na sociedade. Isso não vale como uma consequência cristã.

seriam retirados do malfeitor justamente aqueles privilégios que foram violados (olho por olho! Ex 21, 23-24). Este sistema de retribuição, mais ou menos refletido, funcionava, conforme a fé popular, quase automaticamente. O bem-estar era criado pela boa conduta e destruído pelo pecado. Os amigos de Jó são defensores ortodoxos dessa doutrina, e os desempenhos meticulosos no Judaísmo posterior, a fim de não infringir a esfera proibida para não provocar os poderes destrutivos, testemunham o vigor contínuo desta opinião. Na verdade, até hoje os homens crêem fortemente que o bom comportamento merece uma remuneração e que o violador dos costumes e regras merece um duro castigo. A suposição desta convicção está sendo o equilíbrio e a imparcialidade da justiça em si mesma.

A partícula da verdade implícita nesta fé humana (15) reside, de nossa perspectiva, nestes pontos: Primeiro, a autonomia do homem é levada a sério. O homem de fato, dentro da sua esfera da vida cultural, cria a si mesmo; conseqüentemente, ele também cria as suas calamidades. Segundo: os atos e produtos humanos vão ter repercussões na humanidade, muitas vezes a longo prazo. Isso vale esporádica ou estatisticamente para os indivíduos. Podemos criar, nós mesmos, atmosferas de confiança, alegria, amor, como também as qualidades opostas — e sofrer na nossa própria criação. Isso vale, com uma margem maior de certeza, para as sociedades e grupos de homens. Mas sempre foi um engano fatal aplicar a regra de “auto-criação do mal” a indivíduos determinados, a fim de diagnosticar e prognosticar as suas calamidades.

B) Uma outra opinião, bem conhecida já no AT, considerava cada sofrimento do homem como um meio de educação divina. Um “bom pai” castiga o seu filho para assegurar a sua virtude. Diz um provérbio israelita:

“Castiga o teu filho enquanto há esperança,
mas não te excedas a ponto de matá-lo.” (Pr 19, 18)

Correspondendo a esta imagem, Javé usava punições para dirigir os seus fiéis, e às vezes os outros também, no caminho certo. A saga do patriarca José (Gn 37ss.) apresenta um bom exemplo. O jovem, estragado pelo tratamento preferencial por parte de seu pai e, conseqüentemente, orgulhoso demais, tem que sofrer muitas angústias antes de conseguir a posição de destaque no Egito. A partir daí ele é purificado: O perdão duplo que ele oferece aos seus irmãos (Gn 45, 5; 50, 20) é prova suficiente de que ele assimilou e transformou todas as misérias encontradas. O conto sobre José, portanto, se manifesta como uma novela educativa, mostrando os efeitos saudáveis do castigo e do perigo da vida. Neste sentido, muitas vezes, no AT se fala sobre “castigo” e “purificação”, sobre os processos de “educar”, “aprender”, “conhecer”, etc.

(15) A doutrina da retribuição automática tem uma extensão na direção duma responsabilidade coletiva, cf. Ex 20, 5: três ou quatro gerações vão sofrer sob uma transgressão; Js 7: todo o povo tem que carregar as conseqüências do crime de um só membro. A avaliação acima leva em consideração esta amplificação.

(16) A educação rigorosa em Israel, incluindo o castigo físico, era destinada a expulsar ignorância e estupidez, e tornar cuidadoso o jovem e a fornecer-lhe a experiência vital de que a transgressão não se recompensa. Igualmente a educação divina era considerada um meio de estabelecer a solidariedade e obediência humanas diante de Javé.

Novamente estes pensamentos antigos se manifestam parcialmente verdadeiros. Ninguém pode ganhar firmeza e coragem para viver sem experimentar condições adversas na medida que ele pode suportar. A maturidade do homem só pode ser alcançada através de muitas angústias, perdas graves e decepções, que devem ser aceitas e superadas. Ou, mais especificamente, o homem não vai tornar-se humano sem ser confrontado, na sua vida, com as últimas contradições do mundo. Esta experiência existencial se tornará falsa no momento em que um homem tentar decidir a respeito de sofrimentos alheios ou querer impor sofrimentos a um semelhante. Sofrimentos aplicados aos outros são duvidosos, perigosos e até criminosos.

C) Finalmente, os israelitas antigos, que ainda podem comunicar-se conosco através do AT, tinham uma consciência bem sutil, pois sentiam que todas as doutrinas de sofrimento não podiam explicar a utilidade de cada miséria atual. Existiam destinos e situações extremas em que não havia condições para continuar a viver. Assim o rei Saul comete suicídio depois de uma derrota decisiva (1 Sm 31, 4). Assim os profetas Jonas e Elias, e também a mulher Hagar, querem morrer no deserto (Jn 4, 3; 1 Rs 19, 4; Gn 16, 7). Em cada vez Javé mesmo tem que impedir a morte. Conforme o esboço da figura de profeta, contido no livro de Jeremias, ele viveu no limiar da morte. Especialmente nas suas “confissões” ele luta contra Javé, insistindo que o cargo de mensageiro era pesado demais (17).

“Por que dura a minha dor continuamente,
e a minha ferida me dói, e não admite cura?
Tu és para mim como um ribeiro ilusório,
como águas que enganam.” (Jr 15, 18)

“Persuadiste-me, ó Senhor, e persuadido fiquei;
mais forte foste do que eu, e prevaleceste.

Sirvo de escárnio todo o dia;
cada um deles zomba de mim.” (Jr 20, 7)

“Então pensei: Não me lembrarei dele,
e já não falarei no seu nome...” (Jr 20, 9)

“Maldito o dia em que nasci...
Maldito o homem que deu as novas a meu pai...

Por que saí do ventre materno,
tão somente para ver trabalho e tristeza,

(16) Cf. Sl 6, 2; 39, 12; 78, 6; 80, 16; 95, 10; Is 1, 2; Jr 10, 24; J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the OT and in Post-Biblical Judaism* (1955).

(17) Cf. Jr 12, 1-4; 15, 10-21; 17, 14-18; 20, 7-18; a seguir, no texto, uma seleção das palavras mais relevantes ao nosso tema.

e para que se consumam de vergonha os meus dias?” (Jr 20, 14-18)

Tanto desespero se encontra, além disso, no livro de Jó, em alguns Salmos e em Eclesiastes (18). Diante da insensatez do sofrimento se abala a fé, e desaparece a coragem de viver. As contradições do mundo em si se tornam predominantes. Não se manifesta um rumo conhecido; a inexplicabilidade do sofrimento em nosso mundo torna intolerável toda a existência.

Aqui atingimos o ponto, onde nós nos encontramos como teólogos cristãos. Podemos, sem dificuldades, acrescentar toneladas de aflições da nossa própria época. Algumas misérias podem ser enumeradas, e os números em si sugerem o horror do inferno. 60 milhões de pessoas mortas na segunda guerra mundial, das quais 6 milhões foram Judeus que sofreram atrocidades acima de qualquer imaginação. Milhões de outros mortos, feridos, aprisionados, torturados em muitas guerras depois. 400 milhões de crianças atualmente mal alimentadas. “De 4 até 5% da população gaúcha é formada por menores carentes” (19). “Na Grande São Paulo, 47,1 por cento da população — com renda de até 5 salários mínimos — moram em condições precárias, em domicílios ‘congestionados’, ‘rústicos’ ou ‘coabitados’” (20). A lista poderia ser prolongada quase infinitamente para o mundo inteiro e para cada país, sem exceção. Mas os dados estatísticos ainda não revelariam os sofrimentos escondidos, em famílias, fábricas, escolas, hospitais, asilos, prisões; quer dizer: a agonia do homem ocorre milhões de vezes diariamente, de forma visível ou invisível, em todas as camadas da sociedade. O peso destes sofrimentos não é suficiente para desmentir qualquer idéia de bondade de Deus e de harmonia no mundo?

Como teólogos (e cada cristão, falando em Deus ou agindo em seu nome, na verdade é um teólogo) nós temos que aceitar o fato de haver absurdez no mundo. Uma rejeição ou fuga desta realidade seria um ato de suprema desobediência. E mais ainda: Temos que incluir a realidade profundamente pervertida nos nossos pensamentos sobre Deus. Eles sempre vão permanecer imperfeitos, isso está claro. Mas temos que tentar oferecer respostas que são válidas dentro da perturbação vigente. E a resposta a respeito de Deus e da origem e finalidade do sofrimento poderia ser mais ou menos esta: Se a realidade contém em si tensões inexplicáveis e insolúveis, o criador de tudo também deve participar destas tensões. Falando como os cientistas, podemos dizer: Forças opostas são constitutivas para a estrutura e manutenção do mundo. Falando como os psicólogos: A ansiedade deve ser aceita e superada e assim serve como uma construção auxiliar para a formação do homem. Seguindo, finalmente, alguns filósofos, pode-se dizer: a estrutura do ser experimentado também será a estrutura do ser último, o negativo sendo parte integral do todo. Como teólogos nós

(18) Cf. Jó 3; Sl 73; 88; Ec 1, 18; 4, 1ss.

(19) *Correio do Povo*, 15-6-1975, pág. 44 (S. Kirjner).

(20) *Correio do Povo*, 12-10-1975, pág. 39.

persequimos a questão até o fim, incluímos cada um dos sofredores do mundo e ouvimos, no diálogo com a Bíblia, o testemunho dos antecedentes na fé: Deus não somente causa ou permite a dor, Deus não somente castiga, a fim de guiar os homens, mas Deus mesmo está sofrendo conosco e por causa de nós. De fato, a mensagem central do cristianismo sempre foi o “crucificado e ressurreto”, que deixou a sua divindade para sofrer com os homens (Fp 2, 6-8). O mesmo Deus já agiu com o seu povo no AT. Ele é ofendido por seus parceiros na aliança e se defende como um culpado: “Que injustiça acharam vossos pais em mim, para de mim se afastarem...?” (Jr 2, 5). Ele sofre a dor daquele que oscila entre amor e justiça: “O que vou te fazer, ó Efraim, o que vou te fazer, ó Juda? O vosso amor é como a nuvem da manhã...” (Os 6, 4). E ouçamos outra vez o profeta Jeremias, falando em lugar de Deus:

“Não é Efraim meu precioso filho? filho das minhas delícias? pois tantas vezes quantas falo contra ele, tantas vezes ternamente me lembro dele; comove-se por ele o meu coração, deveras me compadecerei dele, diz o Senhor.” (Jr 31, 20)

“Deveras, como a mulher se aparta perfidamente do seu marido, assim com perfídia te houveste comigo, ó casa de Israel, diz o Senhor.” (Jr 3, 20)

Sou de opinião de que também a seguinte palavra do profeta, apesar de estar sem fórmula de mensageiro, e apesar de normalmente ser atribuída aos sentimentos proféticos ou interpretada como a voz da terra israelita, na verdade se refere a Javé mesmo:

“Ah! meu coração! meu coração! Eu me contorço em dores. Oh! as paredes do meu coração! Meu coração se agita! Não posso calar-me, porque ouves, ó minha alma, o som da trombeta, o alarido de guerra. Golpe sobre golpe se anuncia, pois a terra toda já está destruída; de súbito foram destruídas as minhas tendas, num momento as suas lonas. Até quando terei de ver a bandeira, terei de ouvir a voz da trombeta? Deveras o meu povo está louco, já não me conhece; são filhos néscios, e não entendidos; são sábios para o mal, e não sabem fazer o bem.” (Jr 4, 19-22)

Estas e outras passagens não representam um simples antropomorfismo dos escritores do AT. Estes pensamentos levam-nos ao centro da personalidade do Deus do pacto. Ele, na verdade, se liga com o homem sofredor; ele, como que de princípio, toma o partido do pobre, oprimido, estulto (cf. 1 Sm 2, 2-8; 1 Co 1, 27s). Isso se torna claro, acima de qualquer dúvida, na pessoa de Jesus Cristo de quem nós temos o nosso nome e a justificação de viver.

IV

Para não incorrer no erro de nos afastarmos da nossa realidade, e para mostrar que, na verdade, a teologia aplicada é a rainha en-

tre as disciplinas teológicas (o que implica, também, que cada disciplina vem a ser aplicada!), vamos investigar em breve as conseqüências desta “teologia de sofrimento”, como são expostas sobretudo por K. Kitamori no livro: “Theologie des Schmerzes Gottes”, e por D. Sölle, em seu ensaio: “Leiden”.

A) A afirmação teológica, que insiste na presença de Deus no sofrimento humano, não sugere uma atitude masoquista, um amor à sua própria dor. Tampouco leva à paralisção, nem de Deus nem dos homens. Ao contrário, o poder de Deus se manifesta na fraqueza. Isso é o testemunho cristão, desde os séculos passados, e uma experiência viva em nosso tempo. Quando termina toda esperança de viver, quando se obscurece toda fé numa melhora da situação, alguns homens experimentam a participação de Deus nos seus sofrimentos, e assim podem vencer as ansiedades últimas. É um milagre quando isso acontece, pois conhecemos suficientes exemplos que mostram a força mortal do sofrimento. Existem milhões de homens que na realidade estão mortos, porque eles vegetam sem a esperança mínima. Os sofrimentos opressivos e excessivos os mataram. São realmente almas mutiladas, vozes caladas, sacrifícios insensatos (21). Mas neste momento estamos preocupados com o milagre da compaixão de Deus. Cada pastor e cada pessoa que se encontra com outros na base de confiança mútua vai concordar: Deus muitas vezes se manifestou em extremos sofrimentos, quando nós não o tínhamos esperado. Por exemplo, da minha experiência pessoal: Aquele jovem de 19 anos e aquela mulher de 46 anos, que sofriam de paralisias incuráveis, estavam alegres, conversando livremente sobre assuntos de seu interesse: caracteres fortes pela maravilhosa presença de Deus. Ou este casal, que cedo perdeu a sua única filha em um acidente, ainda acusava Deus, mas simultaneamente tentava superar a dor imensa, pensando em adotar um menino abandonado, a fim de aliviar os sofrimentos dos outros. Ou estes velhos, que tranqüilamente passam à morte; um deles em especial está na minha lembrança. Ele estava narrando, no seu último dia, com clara consciência e numa alegria quase já transfigurada, contos da sua juventude. Dorothee Sölle, em seu livro, analisa algumas cartas de pessoas condenadas à morte devido à sua resistência contra Hitler. Ela conclui que algumas delas mostram as mesmas características como as palavras de despedida que Jesus deixou aos discípulos conforme João (Jo 13, 31-16, 33): Confiança no futuro apesar da morte iminente; alegria sob a dor; amor aos sobreviventes. Onde isso acontece a morte já está vencida.

Assim a fé na participação de Deus nos sofrimentos do mundo não leva a um fatalismo, mas significa uma vitória definitiva sobre o mundo, no qual parecem dominar as trevas. E mais uma vez: Este conhecimento da verdadeira realidade de Deus não po-

(21) Muitas vezes, infelizmente, não é a comunidade cristã que articula os sofrimentos dos esquecidos, mas são jornalistas e escritores que assumem este papel.

de ser impingido de fora ao sofredor; só pode ser experimentado no sofrimento.

B) Cristãos e igrejas não devem, portanto, assumir atitudes semelhantes àquelas que se manifestam nos amigos de Jó: atitudes de superioridade e de certeza orgulhosa. Nós somos obrigados, pelo exemplo do nosso Senhor, de não ensinar os sofredores, com ar de superioridade, mas estar perto da miséria, dentro da miséria, e sofrer com aqueles que não acham uma saída. Eu sei muito bem que a nossa capacidade de sofrer é limitada, pois conheço o meu e o nosso desejo de evitar sofrimentos. Porque a minha vinda para cá também foi, parcialmente, uma fuga temporária dos inúmeros sofrimentos encontrados numa grande congregação e acumulados durante nove anos de serviço. Mas o desejo de se afastar da realidade não basta para nós. Apesar de nossas mãos serem vazias diante da extrema miséria e nossa coragem nunca ser suficiente para consolar os desesperados, cremos no milagre da presença de Deus no abismo da dor. “Saia daqui, por favor”, disse uma secretária no centro administrativo da nossa Igreja em Porto Alegre a uma mendiga, que pedia dinheiro para alimentar o seu bebê, “nós não temos nada”. Bem, nós não temos nada para oferecer ajuda efetiva, e quaisquer esmolas em geral não servem para ajudar, mas para resgatar a si mesmo da miséria concreta. Resta somente repartir o sofrimento com o infeliz, e então muitas vezes, miraculosamente, se acham meios de ajudar. As igrejas tradicionais, contudo, têm a tendência de marginalizar ou institucionalizar o sofrimento. Eu vi um mapa dos diversos santuários no Rio, e um jesuíta explicou: Os santuários católicos estão concentrados nos bairros de renda média e elevada. Nos distritos mais pobres e mais populosos faltam capelas, falta também o serviço pastoral. Por outro lado, as religiões mais recentes no Brasil, as comunidades pentecostais, espíritas e de origem africana, têm uma grande concentração dos santuários dentro ou perto das favelas. E elas oferecem grande atenção aos problemas e às carências do povo (22). Assim a consequência das nossas observações acima seria: Cristãos e igrejas devem buscar a proximidade do sofrimento. Isso pode acontecer de vários modos:

1) A nossa tarefa seria buscar uma vizinhança física e social com aqueles que sofrem. Paulo diz: “Fiz-me escravo de todos... fiz-me fraco com os fracos...” (1 Co 9, 19.22). Isso certamente implica uma presença corporal, um conhecimento da situação alheia por experiência própria. Não vou sugerir que todos os cristãos numa cidade se reúnam numa favela. Mas todos os cristãos deveriam buscar os vários lugares de sofrimento. Quero destacar a necessidade, p. ex., de visitar os sofredores. Possivelmente a distância entre nós e eles não é muito grande. As vezes o vizinho está no abismo do desespero. E porque a sociedade tem a tendência de de-

(22) Cf. W. J. Hollenweger, “Lebendige Symbole des Heiligen”, in: *Lutherische Monatshefte* 14, 1975, págs. 423-426.

salonar o sofrimento, temos que entrar nos lugares de isolação, fisicamente, pois sem presença física não é possível a verdadeira compaixão. Uma congregação de cristãos, que não fornece qualquer serviço de visitação, não merece o nome do Senhor. E nas congregações, que visitam aqueles que se acham no sofrimento, também haverá membros que vão viver inteiramente com os aflitos, seja por meses ou anos, seja permanentemente.

2) Claro que o caminho aos sofredores não deve ser uma rua de mão única. As nossas casas, igrejas e instituições deveriam estar abertas para aqueles que sofrem. Em Heidelberg, há dois anos, a igreja da Universidade foi aberta, na noite de Natal, para todos os desamparados e desabrigados que quisessem chegar. E vieram quase trezentos, para jantar, conversar, fumar, dormir dentro da igreja; muitos deles também participaram no culto da noite sagrada. Cada tentativa de uma congregação de organizar instituições de consulta, e todas as experiências já feitas nestas instituições, como p. ex. no SICA em Porto Alegre, provam a necessidade de se pôr pessoalmente à disposição dos homens desamparados.

3) A abertura ao sofrimento, recomendada acima, pressupõe que nós mesmos abramos os corações e a consciência para os vários tipos de angústia em nosso mundo. Normalmente nós todos somos mestres em não reconhecer a realidade; queremos fechar os olhos diante dos sofrimentos no mundo. Mas este mecanismo de auto-defesa não pertence aos cristãos. Cremos que Deus mesmo constantemente vive consciente de seu mundo perturbado, e que ele mesmo sofre sob as condições incríveis que ele experimenta conosco. Como discípulos de Jesus Cristo nós podemos abrir os nossos sentimentos e pensamentos para o sofrimento no nosso ambiente, pois somos libertados das nossas ansiedades. A abertura não deve abolir a nossa alegria, mas vai facilitá-la. Pois, sabendo que Deus mesmo é participante no sofrimento, temos uma última certeza: de que no fundo e na realidade a tristeza está vencida.

4) Mais uma observação final: No AT encontramos, nos Salmos de queixa ou lamentação do indivíduo, uma grande preocupação com o homem, que está sofrendo. Estes salmos, por volta de 40, mostram, ao mesmo tempo, certas instituições, a saber, cultos especiais para o suplicante que queria confessar, protestar, queixar-se e assim obter o socorro de Deus e a reabilitação entre os homens. O reconhecimento de que estes salmos não são orações privadas, mas partes integrantes dos diversos processos litúrgicos, levanta a pergunta: como nós mesmos vamos reorganizar o tesouro dos nossos costumes e ritos eclesiais, a fim de incluir e ajudar aqueles que sofrem nas nossas congregações vivas?

Versöhnung mit der Natur? Anfragen an gottesdienstliche Texte des Alten Testaments (Ps 8 und 104)

In: Versöhnung mit der Natur? Mit Beitr. von Christian Link u.a. Hg. von Jürgen Moltmann. München: Kaiser 1986, 141-166

ERHARD S. GERSTENBERGER

Versöhnung mit der Natur?

Anfragen an gottesdienstliche Texte des Alten Testaments (Ps 8 und 104).

1. Von wann datiert die Entzweiung zwischen Mensch und Natur? Ist sie mit der Menschwerdung des Menschen entstanden? Geht sie auf einen – zufälligen, unglücklichen, tragischen – Sündenfall zurück? Wie haben altisraelitische Bauern, Handwerker, Beamte, Theologen den Zwiespalt empfunden, der für uns in einem globalen Sinn lebensbedrohende Dimensionen angenommen hat? Gibt es in dem alten Buch unserer Glaubensvorfäter Hinweise auf eine Konfliktlösung? Zeigen sie uns gangbare Wege zu einer Überwindung der Feindschaft, zu einer Versöhnung der Natur, zur Wiedergutmachung angerichteter Schäden auf? Diese und andere Fragen richten wir speziell an liturgische Texte des Alten Testaments. Wo anders als im Gottesdienst Israels sollten Existenzprobleme des Menschen zur Sprache kommen?

2. Das Alte Testament enthält erstaunlich wenig Texte, die ausdrücklich über die Geschöpflichkeit des Menschen, sein Verhältnis zur Mitkreatur, seine Verantwortung für die natürliche Umwelt, die wechselseitigen Gefährdungen und Aggressionen reflektieren. Nur einmal wird das Verhältnis zu einem Tier, zur Schlange, direkt als Feindschaft (*'ēbah*) bezeichnet (Gen 3,15). Hier und da erscheint das gespannte Gegenüber zur Natur wie selbstverständlich als Hintergrund menschlichen Lebens. Doch es wird kaum thematisiert. Alttestamentliche Zeugen reden mit Leidenschaft von den sozialen und politischen Beziehungen unter den Menschen, so in den Geschichtsbüchern und Prophe-

tenschriften. Naturbeobachtungen sind, wenn wir die entsprechenden Texte überhaupt so einstufen können, die Ausnahme: eine göttliche Instruktion für den Bauern (Jes 28, 23–26), ein kalendarischer Hinweis auf »das Erdbeben« (Am 1, 1), sensible Schilderungen der leidenden Kreatur in Dürrezeiten (Hos 4, 3; Jer 14, 5f; Joel 1, 17–20), Gleichnisse von Zeder und Dornbusch (Hes 17; Ri 9, 8–15). Selbst die weisheitlichen Schriften enthalten wenig verobjektivierende Naturbeschreibung. Dabei war die sogenannte Listenwissenschaft im Alten Orient hoch im Schwange. Wie bewerten wir diese grundlegenden Sachverhalte? Hat Israel sich noch naiv eingebunden gefühlt in ein integrales geschöpfliches Dasein? Hat es sich im Gegenteil emanzipiert von polydämonistischen oder polytheistischen Bindungen zur Natur? Hat Jahwe als ein naturüberlegener Geschichtsgott eventuell solche Abkehr von der geschöpflichen Umwelt bewirkt? Ist das Alte Testament darum eine Dokumentensammlung für Geschichtstheologen und Sozialethiker, aber kaum eine geeignete Lektüre für ökologisch beunruhigte Zeitgenossen?

3. Dennoch: Die relativ wenigen Stellen des Alten Testaments, Passagen der Urgeschichte, des Hiobbuches, des Predigers Salomo, die bewußt den Menschen in seine mitgeschöpfliche Umwelt stellen, zeigen ein hohes und dem unseren vergleichbares Problembewußtsein. Die alttestamentlichen Zeugen teilen es durchaus mit den Nachbarvölkern: In einem breiten Strom mythischer Überlieferungen ist der Mensch das Wesen, das -- in tiefer, unauflöslicher Abhängigkeit von seiner Umwelt -- dieser Umwelt immer wieder herausfordernd gegenübertritt und ihr Lebensmöglichkeiten abtrotzt. Das Gilgamesch-Epos ist dafür ein Beispiel. Den Heros hält es nicht in seiner Stadt Uruk. Mit Enkidu besiegt er im unkultivierten Zedernwald das Ungeheuer Huwawa. Dann gelingt es dem gottähnlichen König von Uruk die Pflanze zu finden, deren Genuß ewiges Leben gibt. Aber auf dem Rückweg frißt die Schlange das

Kraut. Gilgamesch bleibt sterblich. In den Nachklängen des Chaoskampfes im Alten Testament deuten sich noch ähnliche Motive an (vgl. Gen 1, 2ff; Ps 77; 114). Das menschliche, kultivierte Leben muß gegen die zerstörerischen Urgewalten erkämpft werden. Und es bedarf ständiger Verteidigung und Erweiterung seines Wirkungskreises. Die wilden Tiere sind Feinde, der Urwald hemmt das Leben (vgl. Jos 16, 18: »Wo der Wald ist, dort kannst du roden«). Wetter, Wasser, Plagen, Krankheiten stellen sich dem Menschen entgegen, und der Boden gibt die Frucht nicht freiwillig her (Gen 3, 19). Die in der Umwelt des Alten Testaments breit entwickelte magische und medizinische Literatur zeugt neben den mythischen Texten von der feindlichen Konfrontation zwischen Natur und Mensch. Jede Ernte ist auch ein Sieg des guten Gottes und der menschlichen Anstrengung über die Chaoskräfte.

4. In den gottesdienstlichen Texten des Alten Testaments – ich denke vor allem an die Psalmen – ist nun aber nicht nur von Kampf und Feindschaft zwischen Mensch und Umwelt die Rede. Die andere Grunderfahrung des Menschen, sein Abhängigkeitsbewußtsein, wird an einigen Stellen in einer fast paradiesischen Beschaulichkeit entfaltet. Hauptbeispiel ist der grandiose Ps 104: Er hat in einem ägyptischen Aton-Hymnus aus der Zeit des Echnaton ein inhaltliches Gegenstück. Gott wohnt hoch oben über der Urflut. Er hat die bewohnbare Erde dem Chaosmeer abgerungen; er hat die Welt bis ins kleinste weise eingerichtet und für jede Kreatur passende Lebensmöglichkeiten geschaffen (V. 10–24), so daß jedes Wesen sein Auskommen hat (V. 27f). Ja, selbst das Chaosmeer ist befriedet und dem Leben dienstbar gemacht (V. 25f), genauso wie jene Urfluten, die – zu Flüssen gebändigt – das Kulturland feuchten müssen (V. 10f). Der Mensch ist völlig in diesen wohlgeordneten Kosmos eingegliedert. Ihm kommt keinerlei Sonder- oder Herrschaftsstellung zu, nein, zusammen mit den anderen Kreaturen wartet er auf seine ihm zu-

gemessene Nahrung (V. 27). Es gehört ihm ein besonderer Lebensbereich, sein Haus, in dem er nachts geschützt ist und ausruhen kann. Die Wildtiere haben dafür ihre Höhlen, in denen sie tagsüber sicher sind (V. 22f). Denn der Tag ist der Zeitraum des Menschen: Hier kann er sich frei bewegen und seiner Arbeit nachgehen. Die Nacht soll unangefochten der Herrschaftsbereich der Wildtiere sein (V. 20). Es wäre vermessen, ja wahnsinnig, wenn der Mensch dem in der Dunkelheit auf Raub ausziehenden Löwen Konkurrenz machen wollte.

Die Ordnung des Kosmos beruht also darauf, daß die Lebensbereiche aller Lebewesen von Gott fein eingeteilt sind und allseitig respektiert werden. Jeder Übergriff würde die Ordnung stören. Darum ist Gott der Garant des Lebens, schafft er doch ausreichende Lebensmittel für alles, was Nahrung braucht. Der Mensch bekommt Brot, sogar Wein und Öl (V. 15) und auch sein Vieh wird wohl versorgt (V. 14). So empfangen alle Tiere, kleine und große, ihre Speise von Gott (V. 27), jedes in dem ihm zugewiesenen Bereich. Gefahr droht nur und zwar für alle Kreatur gleichmäßig, wenn Gott »sich abwendet«, d. h. die Pflege seiner Schöpfung unterbricht (V. 29); vielleicht ist dabei an die jährliche Trockenzeit gedacht. Schrecken und Tod sind die Folge. Abgesehen von diesem möglichen Störfaktor aber stehen wir vor einem wahrhaft imposanten Gesamtbild der Welt. Der Mensch nimmt darin einen unscheinbaren Platz *neben* seinen Mitgeschöpfen ein. Eine Idylle, wie sie nur in Überflußregionen entstehen kann? Wer garantiert denn de facto weltweit die ausreichende Versorgung von wachsenden Bevölkerungen? Wer hat denn die Macht, satte Menschen daran zu hindern, aus Zeitvertreib und Abenteuerlust in andere Lebensbereiche einzubrechen, so wie jene Touristengruppen, die sich noch schnell durch den Amazonasurwald schleppen lassen, bevor er gänzlich vernichtet ist? Und wer wollte es den Hungernden in ärmeren Landstrichen als dem Niltal oder dem thailändischen

Reisbecken verdanken, wenn sie ihren Lebensunterhalt in geschützten Reservaten anderer Geschöpfe suchen? Ist so gesehen das Modell eines eingeteilten, befriedeten, wohlversorgten Kosmos nicht eine schreckliche Utopie?

5. Wenden wir uns wieder dem anderen Modell zu, nach dem der Mensch nicht in den Kosmos eingegliedert ist, sondern ihm als Kämpfer und Herrscher gegenübersteht. Auch diese Grunderfahrung spiegelt sich in den Psalmen. Im achten Psalm ist der Mensch zunächst derjenige, der Gott preist (V. 2f), genau wie in Ps 104. Dann aber stellt er sich betrachtend und abwägend vor den ganzen Kosmos: »Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk . . .« (V. 4). Die andersartige Position des Ich gegenüber der geschöpflichen Welt führt sofort zur Identitätskrise. »Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst?« (V. 5). Welchen Stellenwert und welche Funktion, welche Lebensmöglichkeiten und Verantwortlichkeiten hat denn dieses Wesen, das Mond und Sterne taxierend ins Visier nimmt? An manchen anderen alttestamentlichen Stellen folgt auf die beklemmende Frage nach der Rolle des Menschen eine Demutsaussage: Der Mensch ist ein Nichts, eine bedrohte, gebrochene, fehlerhafte und darum auch unglückliche Kreatur (vgl. Ps 144, 4; Hiob 7, 17–21; 15, 14–16; auch Hiob 14, 12). In Ps 8 allerdings treten Designationen auf, die den Atem verschlagen. »Es fehlt ihm wenig, und er wäre Gott«; »Macht und Glanz hast du ihm verliehen« (V. 6). »Du läßt ihn über deine Geschöpfe herrschen«; »Alles hast du ihm zu Füßen gelegt« (V. 7). Hoheitsaussagen auf der Linie des priesterlichen Schöpfungsberichtes (vgl. bes. Gen 1, 26–28)! Der Mensch ist die Krone der Schöpfung, Jahwes Vizeregent auf Erden! Er hat das Recht und die Pflicht, die anderen Kreaturen unter seinen Willen zu zwingen und für sich auszunutzen. Die in Gen 1 und Ps 8 gebrauchten Verben des Herrschens enthalten meiner Ansicht nach nichts von der Hege- und Pflegeaufgabe, die der Mensch nach Gen 2, 15 im Paradiesesgarten hat. Sie strot-

zen vielmehr von Machtbewußtsein. Gen 9, 2 ist der folgerichtige Kommentar zum Herrschaftsauftrag: »Furcht und Schrecken vor euch komme über alle Lebewesen«. Die Umwelt ist Gegner, Feind, der überwunden werden muß, damit der Mensch Lebensmöglichkeiten gewinnt. Und dieser Feind wird mit großer Geste besiegt. Er wird dem Menschen »unter die Füße gelegt«, d. h. zur absoluten Verfügung gestellt. Man hat besonders in diesem Zug eine Entlehnung aus der altorientalischen Königsideologie oder/und den Anfang der abendländischen Degradierung der Natur zum bloßen Konstruktionsmaterial des homo faber sehen wollen. An beiden Interpretationen ist etwas Wahres, doch treffen sie beide nicht ganz den Sachverhalt. Wir müssen beharrlicher nach den Entstehungsbedingungen des Herrschaftsmodells im Vergleich zum Integrationsmodell fragen. Treffen wir in Ps 8 auf die Mentalität von Leuten, die in regenabhängigen, wenig ergiebigen, überbevölkerten Regionen ums Überleben kämpften? Haben wir es mit ethnischen, kulturellen oder religiösen Sonderentwicklungen zu tun? Ohne jetzt auf die Naturgeschichte der menschlichen Aggressivität eingehen zu wollen, kann man doch so viel sagen: Wo der Mensch sich gegen eine feindliche Umwelt durchsetzen muß, oder wo er meint, sich ihr gegenüber durchsetzen zu müssen, kann man kaum mit seiner Sympathie für das niederzukämpfende Gegenüber rechnen. Dort wo der Kampf im Gange ist, gibt es kein Pardon, bis heute nicht. Der kolonisierende, konstruierende und sich seiner Macht bewußte Mensch fragt nicht nach der Existenzberechtigung seiner Umwelt, sondern entscheidet instinktmäßig für seine kurzfristigen Überlebensinteressen. Die bösen Langzeitfolgen sind ihm in der Kampfsituation nicht bewußt.

6. Die beiden widersprüchlichen Grunderfahrungen des antiken Menschen, gewonnen aus dem tagtäglichen Umgang mit der Natur und verdichtet in scheinbar einander ausschließenden Interpretationsmodellen, sind bis heute

nicht antiquiert. Sie bestehen unter veränderten Bedingungen fort. Wir wissen uns einerseits den übermächtigen Kräften der natürlichen Umwelt ausgeliefert und versuchen, uns nach Möglichkeit dem anzupassen – vielleicht nur vorläufig oder widerwillig –, was wir als naturgegeben zu erkennen vermögen. Wer seinen Garten bebaut oder ein Haus entwirft, hat die Bedingungen des Wetters und des Bodens zu berücksichtigen. Wenn Hunderttausende vor einem Hurrikan evakuiert werden oder ein Arzt nur noch auf die natürlichen Abwehrkräfte des Körpers setzen kann, dann ist damit die Übermacht der Naturkräfte anerkannt. Ein Leben aus der radikalen Frontstellung gegen die Natur ist auch im 20. oder 21. Jahrhundert unmöglich. Auch in den kühnsten Phantasien der Biogenetiker läßt sich eine Grundergebenheit aufspüren, von der aus der moderne Mensch sehr wohl seine Hymnen auf die Schöpfung singen könnte. – Andererseits hat sich der Kampf gegen die Kräfte, die dem menschlichen Fortkommen im Wege zu stehen scheinen, so sehr verschärft, daß man von einem qualitativen Sprung sprechen kann. Die Entfremdung zur Natur ist in dem Maße gewachsen, wie der Mensch aufgrund seiner technisch-zivilisatorischen Entwicklung Machtinstrumente von überaus großer Reichweite in die Hand bekam. Andere Faktoren wie Bevölkerungswachstum, Verstädterung, allgemeine Säkularisierung haben das Ihre dazu beigetragen, daß wir heute an einem kritischen Punkt angelangt sind, den unsere alttestamentlichen Zeugen noch nicht vorausahnen konnten. Die natürliche Umwelt kann jetzt in jedem Moment vom menschlichen Widerpart den tödlichen, nicht mehr reversiblen Schlag empfangen. Während der Kampf ums Überleben im Alten Orient nie auf diesen selbstmörderischen Endsieg des Menschen ausgerichtet war, sondern immer Lebenschancen für den Menschen eröffnen sollte, rückt die Totalniederlage der Natur jetzt in den Bereich des Möglichen und Wahrscheinlichen. Arten sterben aus,

Flüsse kippen um, Wälder gehen zugrunde, die Luft wird zum Giftgas, die Meere werden zu Kloaken, die Wüsten wachsen in aller Welt.

7. Versöhnung mit der Natur, Versöhnung der Natur: Ist das das Gebot der Stunde? Jede Herrschaft kann leicht in Willkür und Gewalt ausarten. Das wußten schon die alttestamentlichen Väter (vgl. Gen 3, 16; Lev 25, 43–46; 1 Sam 8, 10–18). Die im Herrschaftsmodell vorausgesetzte Feindschaft zwischen Mensch und Natur war kein Idealzustand. Auch dies erkannten sie gelegentlich und sehnten sich nach einer Heilung des Bruches in einem neuen Gottesbund (Hos 2, 20) oder träumten von dem Wolf, der friedlich beim Lamm wohnt, dem Löwen, der Stroh frißt und dem Kind, das mit der Giftschlange spielt (Jes 11, 6–9). Undenkbar für uns ein solcher denaturierender Friedenszustand! Aber wie könnte Versöhnung nach unserem heutigen Erfahrungs- und Wissensstand aussehen?

Das Integrationsmodell des 104. und das Herrschaftsmodell des 8. Psalms haben eins gemeinsam: Beide erkennen menschliches Leben im Rahmen der Schöpfung als gottgewollt an. Damit ist aber die typisch menschliche Existenzweise zu Lasten der Mitkreatur grundsätzlich sanktioniert (vgl. Gen 9, 1–7). Jede menschliche Aktivität zur Sicherung des eigenen Überlebens ist Eingriff in bestehende Ordnung und Gewalt gegen existierendes Leben, auch das Tagewerk des Bauern, der nachts dem Wild einen Freiraum beläßt. Wo der Mensch auch auftaucht, und in je größerer Zahl er erscheint, verändert er die Landschaft, drängt konkurrierende Mitkreatur zurück und gestaltet für sich eine dienstbare Umwelt nach seinem Ermessen. In dieser schicksalhaften Auseinandersetzung mit der Natur kann uns Ps 104 lehren, daß alle Geschöpfe ein göttliches Anrecht auf Leben und abgegrenzten, ausreichenden Lebensraum haben. Ps 8 hingegen, von heute her gelesen, weist uns auf die gottgegebene Mitverantwortung für die Umgestaltung der Welt hin. Leider ist in der Geschichte

der westlichen Zivilisationen das Integrationsmodell des 104. Psalms so gut wie vergessen und der verabsolutierte Herrschaftsgedanke des 8. Psalms rücksichtslos in den Vordergrund geschoben worden. Vor wenigen Wochen fragte ich Bauern im Neusiedlungsgebiet des brasilianischen Bundeslandes Mato Grosso, ob es denn wirklich richtig und notwendig sei, den Wald radikal abzuschlagen und zu verbrennen. Meine Frage stieß auf sehr wenig Verständnis. »Wenn wir hier durchkommen wollen, muß das Land produzieren«, sagte man mir. Wie gehabt! Versöhnung mit der Natur, Wiedergutmachung schon angerichteter schwerster Schäden, und schließlich: eigenes Überleben werden nur möglich, wenn wir entschlossen das Integrationsmodell aller Lebewesen und der ganzen Schöpfung in den Vordergrund rücken und die Herrschaftsaussagen des 8. Psalms in ihre Schranken weisen. Damit ist gleichzeitig gesagt, und das müßte in einem neuen Gesprächsgang mit den alttestamentlichen Texten erwogen werden: Nach Ps 104 kann die friedliche Koexistenz aller Lebewesen nur gelingen, wenn ihre Versorgung mit den elementaren Bedarfsgütern gewährleistet ist. Das heißt: Eine gerechte Verteilung der Lebensmittel, eine schonende Nutzung der Rohstoffe, eine Begrenzung des Bevölkerungswachstums, die Schaffung von ausreichenden Reservaten für bedrohte Pflanzen und Tiere, eine allgemeine Abrüstung und Entgiftung der Welt, und zahlreiche ähnliche Maßnahmen, die der Erhaltung des Gesamtlebens auf der Erde dienen, sind unabdingbare Voraussetzungen für die Versöhnung des Menschen mit der Natur und das Überleben der Schöpfung.

Warum und wie predigen wir das Alte Testament?

In: Evangelium Jesu Christi heute verkündigen: Herrn Prof. Dr. theol. Dr. h.c. Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag am 9. März 1989. Hg. von Bernhard Jendorff u.a. Gießen: Fachbereich Religionswissenschaften 1989, 33-45

WARUM UND WIE PREDIGEN WIR DAS ALTE TESTAMENT?

von Erhard S. Gerstenberger

Das "Alte Testament" provoziert auch heute noch (oder: wieder?) weitreichende und tiefgründige Debatten in Theologie und Kirche.¹ Liegt das daran, daß wir uns mit Überschallgewindigkeit vom Alten Israel entfernt haben? Sind wir in unserem Glauben verunsichert und fürchten wir, die theologische Vielfalt der hebräischen Schriften könne unsere Standfestigkeit weiter unterminieren? Schlägt möglicherweise unser Gewissen, wenn wir die Heilige Schrift der Juden als wegweisendes Buch mitten unter uns haben? Oder ist die Diskussion um das Alte Testament nicht ein christliches, sondern nur typisch protestantisches Problem, das aus einem verengten Wort- und einem verkümmerten Sakraments- und Kirchenverständnis herrührt?

Wo immer die Ursachen für die (zumindest in manchen protestantischen Kreisen) empfundene Andersartigkeit und Fremdheit des Alten Testaments liegen mögen, fest steht: Theologen - und zunehmend Theologinnen² - die sich mit dem Thema beschäftigen, nehmen es nicht auf die leichte Schulter. Es "ist die Frage, ob und warum die Sammlung israelitisch-jüdischer Schriften, die im Bereich der christlichen Kirche als Altes Testament bezeichnet wird, Teil und gar der umfangreichste Bestandteil des Schriftenkanons sei und welche theologische Bedeutung ihm zukomme, von fundamentaler theologischer Relevanz."³ Die frauenfeindlichen "Schreckensgeschichten" des Alten Testaments vor Augen, fragt H. Schüngel-Straumann: "Ist die Bibel ein rein männliches Buch, das wegen seiner Entstehung in einer patriarchalischen Gesellschaft und Kultur, wegen seiner androzentrischen Redaktion, Selektion, Tradition und Übersetzung per se schon frauenfeindlich sein muß? Daß es eine große Zahl von feministischen Theologinnen gibt, die mit der Bibel nichts mehr anzufangen wissen, zeigt gerade, wie wichtig es ist, biblische Grundlagenarbeit besonders am Alten

¹ Anstelle einer langen Bibliographie vgl. nur B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London ²1983 und H. D. Preuß, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart 1984. Die beiden grundlegenden Studien enthalten reiche Literaturangaben zum Thema.

² Vgl. Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978; E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh ²1987.

³ A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, ATD Ergänzungsreihe 5, Göttingen 1977, 7-8.

Testament zu betreiben."⁴ Beide Voten verraten ein Engagement für das Alte Testament, das sehr unterschiedlich motiviert sein mag. Wenn aber Christinnen und Christen sich für die "alten" Schriften des christlichen Kanons einsetzen, dann bedeutet es gleichzeitig, daß dieses Alte Testament auch seinen Platz als gepredigter Text behält. Bleiben wir nur im innersten Kreis des Gottesdienstes und der Predigt, ergeben sich zahlreiche Fragen, die Selbstverständnis und Inhalt christlichen Redens und Lebens berühren, mehr als sich im Rahmen einer bescheidenen Geburtstagsgabe beantworten lassen. Was ist überhaupt christliche Predigt, wohin gehört sie und wen will sie erreichen? Warum 'legen' wir überhaupt der gottesdienstlichen Rede einen biblischen Text 'zugrunde'? Wie geschieht jene geheimnisvolle (sakramentale?) Vergewärtigung Gottes im Wort? Inwieweit sind Gottesbild und Kommunikationsweise Gottes durch gesellschaftliche Muster geprägt, ja einseitig geschlechtsspezifisch festgelegt und bedürfen dringend der Erneuerung? Ich kann und möchte nur auf einige Aspekte des Alten Testaments eingehen, die seine Unverzichtbarkeit für die heutige, christliche Verkündigung klar erkennen lassen.

1. Die Entscheidung der Kirche

Glieder von Missionsgemeinden nannten sich sehr früh, aber nicht einhellig, nach Jesus, dem Christus (Apg 11,26; vgl. 1 Kor 1,11f), dessen Leben, Wirken, Sterben und Auferstehen Hauptinhalt großer Teile der neutestamentlichen Schriften ist. Der heutige Leser bekommt in der Tat manchmal den Eindruck, als hätte die unerhörte Neuheit des "Christusereignisses" alles Zurückliegende vergessen lassen. "Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden" (2 Kor 5,17). Hat mit Jesus oder mit Christus, dem Christus, wirklich die Stunde Null einer unvergleichlich neuen Zeit geschlagen? Sehr menschlicher, religiöser Wunschtraum ist ein solcher Neubeginn allemal.⁵ Religions- und Profangeschichte bieten Beispiele in Fülle, wie Menschen die Utopie in Wirklichkeit umzusetzen versuchten. Auch aus dem Alten Testament ist uns die Sehnsucht vertraut (vgl. Jes 65,17; Jer 3,16; 31,31-34; Ez 36,26-28 u.ö.). Ist Christus in diesem Sinn Ende der Weltzeit, Beginn des Reiches Gottes gewesen? Wir mögen diese Frage theologisch bejahen. Wir könnten mit Recht auf Heil und Frieden verweisen, die mit ihm angebrochen sind. Würden wir das im Glauben tun, dann

⁴ H. Schüngel-Straumann, in: Ph. Trible, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*, Gütersloh 1987, 9.

⁵ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt 1954-1959.

wäre das Alte Testament überflüssig und kein Problem mehr. Wie die Dinge in Wirklichkeit stehen, sagen uns schon die biblischen Zeugen: Jesus, der Christus, hat das Neue in die Welt gebracht. Aber Zeit und Geschichte sind dadurch nicht aufgehoben worden. Seine Jüngerinnen und Jünger wurden zur Liebe befreit, aber sie blieben in den Weltlauf eingebettet. So sehr die Christen der ersten und zweiten Stunde den allgemeinen Anbruch des Reiches Gottes erwarteten und erbateten, so handfest wirklich ging das Leben für sie weiter. Der apokalyptische Funke war gefallen, aber der Weltbrand blieb aus.

Das Leben der Christen, ihrer Gemeinden, der Städte, Völker und des römischen Reiches ging weiter: Nur deshalb kam es zur Kanonbildung. Die Erlösten im Reich Gottes hätten keiner Heiligen Schrift mehr bedurft. Aber die durch Jesus Christus Befreiten, die inmitten und unter den Mächten dieser Welt weiterlebten, brauchten zu ihrer Identitätsfindung und -stabilisierung Aufmunterung und Korrektur durch die geistlichen Vorfahren. Es ist erstaunlich, mit welcher Unbefangenheit die Christen die alten Zeugnisse für sich in Anspruch nahmen und mit welcher Unverfrorenheit und Verbissenheit sie sie manchmal gegen die Juden verteidigten. Die Christen lasen griechische Übersetzungen alttestamentlicher Schriften und fanden sich selbst darin wieder. Sie benutzten manche Werke hellenistischer, jüdischer Autoren und Sammler. Sie fügten eigene, griechisch verfaßte oder aus dem Aramäischen übersetzte Glaubenszeugnisse hinzu. So entstand aus vielen Quellen die griechische, christliche Bibel. Neben ihr bildete sich in jüdischen Gemeinden ein hebräischer Kanon, der sich großenteils, inhaltlich mit der christlichen Bibel deckte, aber in Anordnung und theologischer Aussage ein anderes, eigenständiges Heiliges Buch einer selbständigen, verwandten, nämlich der Muttergemeinschaft, war.

Problematisch ist diese Entwicklung - wie mir scheint - nur da, wo Christen entgegen dem Liebesgebot sich in Haß und Widerwillen gegen ihren eigenen "Stammbaum" abgrenzten, oder - wenn es die Machtverteilung erlaubte - die jüdische Ursprungsgemeinschaft blutig verfolgten.⁶ Daß die Christengemeinden, abgesehen von manchen gnostischen Randgruppen oder "Gegenkirchen", das israelitisch-jüdische Erbe bewußt bewahrten, entsprach richtiger und ehrlicher Einsicht in die jüdische Herkunft Jesu und seiner ersten Nachfolgerinnen und Nachfolger. Die christliche Verkündigung war durch und durch gesättigt mit israelitisch-jüdischem Vorstellungs- und

⁶ Die im Neuen Testament sich abzeichnenden Spannungen schildert W. Schmithals, *Der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge*, in: M. Oeming/A. Graupner (Hg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Festschrift für A. H. J. Gunneweg, Stuttgart 1987, 366-384. Die Polemik der Kirchenväter gegen das Judentum ist bekannt, vgl. nur Justins "Dialog mit dem Juden Tryphon".

Glaubensgut. Auch wenn aus der hellenistisch-römischen Kultur bald manches Nicht-Israelitische nachwuchs und dann auch die ursprünglichen Züge überlagerte, die palästinensische Wurzel des christlichen Glaubens ließ sich nicht - und läßt sich bis heute nicht - verleugnen. So hielt die christliche Bibel mit ihren aus verschiedenen Zeiten und Kulturen stammenden Glaubenszeugnissen das geschichtliche Bewußtsein der eigenen Herkunft und der Verbundenheit mit "anderen" geistlichen Vorfahren wach.

Warum können wir eigentlich die altkirchliche Entscheidung für den umfangreichen, geschichtsträchtigen Kanon Heiliger Schriften nicht bedenkenlos akzeptieren? Fehlt es etwa an der säuberlichen Trennung zwischen Griechischer und Hebräischer Schrift? Hieronymus, die Renaissance und die Reformation sind hinter die griechische und lateinische Bibel zurückgegangen und haben uns die hebräische, alttestamentliche Wissenschaft beschert. Sollte das ein Akt der Usurpation gewesen sein, dann müßten wir noch heute Abbitte tun. Richtig verstanden ist die Auslegung der hebräischen Texte auch im christlichen Gottesdienst eine tiefere und bessere Aktivierung der geschichtlichen Dimension unseres Glaubens. Christen stammen nicht erst von der hellenistisch-römischen Gemeinde der frühen Missionsphasen ab, ihre Wurzeln reichen tatsächlich in das erste und zweite vorchristliche Jahrtausend hinein.

Nun genügt es aber nicht, irgendwelche kirchlichen Entscheidungen der Vergangenheit als absolut verbindlich hinzunehmen. Die geschichtlichen und kulturellen Lebensbedingungen verändern sich, das gilt auch für Christen. Jede Theologie hat ihre eigene, aktuelle Verantwortung wahrzunehmen. Jeder Prediger muß seiner Gemeinde hic et nunc Rede und Antwort stehen. Es könnte sein, daß erst in der Neuzeit schwerwiegende Bedenken gegen den altkirchlichen Kanon zu Tage getreten sind. Jedenfalls sollten die modernen Kritikerinnen und Kritiker der alttestamentlichen Predigt im christlichen Kontext ernstgenommen werden.⁷ Es gilt, konsequent vom heutigen Standort aus das Für und Wider der alttestamentlichen Verkündigung zu prüfen.

⁷ So haben z.B. A. von Harnack und R. Bultmann schwere Bedenken gegen das Alte Testament als "vorchristlich" geltend gemacht. Der pauschale Patriarchatsvorwurf radikaler Feministinnen trifft in besonderer Weise das Alte Testament (vgl. E. Sorge, Religion und Frau, Stuttgart 1987; G. Weiler, Ich verwerfe im Lande die Kriege, München 1984).

2. Die Notwendigkeit des Alten Testaments

Die geschichtliche Erinnerung abschneiden oder zurückstutzen wollen wäre in einer von der Gegenwart hypnotisierten Zeit wahrscheinlich noch bedenklicher als in jeder anderen Epoche. Für uns Christen heute könnte es eine selbstmörderische Tat sein. Der Verzicht auf das Alte Testament würde uns auf die "abendländische" oder "westliche" Christentumsgeschichte zurückwerfen. Sie besteht aus gut drei Jahrhunderten kirchlicher Untergrundexistenz, von denen aber nur die ersten Jahrzehnte im Neuen Testament reflektiert sind. Danach folgen 16 Jahrhunderte christlicher Regierungsbeteiligung und gesellschaftlicher Mitbestimmung. Sie schlagen sich in der Wirkungsgeschichte der biblischen Texte nieder. Das Neue Testament allein kann der Mamonisierung des Lebens nur einen schwachen Widerstand entgegensetzen; es fehlen ihm die prophetischen Schreie nach Gerechtigkeit, die legislativen Bemühungen um ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen, die weisheitliche und erzieherische Reflexion der ethischen Grundwerte, das breite Spektrum liturgischer und devotionaler Besinnung, immer *cum grano salis* und im Blick auf die geschichtliche Tiefendimension gesagt. Gewiß, die Bergpredigt, das Armuts- und Solidaritätsideal der Evangelien, die eschatologische Relativierung von Besitz und Institutionen in den Paulusbriefen, die Visionen der Apokalypse sind auch kritische Stimmen gegen menschliche Hybris und haben als Ferment des Evangeliums gewirkt. Die neutestamentlichen Stimmen insgesamt können aber gerade wegen des endzeitlichen Hintergrunds relativ rasch und schmerzlos in Herrschaftsideologien integriert werden. Das Neue Testament scheint eine schöne, kurzlebige Blume, es fehlt ihm der lange Atem der Geschichte. Das Alte Testament gleicht eher einem Acker, der Jahr um Jahr vielerlei Kraut hervorbringt.

Wer das Alte Testament aus dem christlichen Bibelkanon herausoperieren will, muß sich fragen lassen, ob er oder sie denn nur den Kopf übrigbehalten möchte? Zu einer solchen Totalamputation müßten tief einschneidende Gründe gegeben sein. Und die sehe ich auch in unserer Zeit nicht. Christologische Begründungen zur Abkoppelung des Alten Testaments sind in der Alten Kirche nicht zum Zuge gekommen. Haben sie heute eine Chance? Selbst der christologische Monismus, der in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts auftauchte,⁸ müßte arg überstrapaziert werden, sollte er zur Aufgabe des Alten Testaments führen. Die religionsgeschichtliche

⁸ Vgl. W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 2 Bd., Zollikon 1934, 1942.

Unvereinbarkeit der Testamente⁹ hat sich lange schon als ein nicht lebensfähiges Kind des historischen Positivismus erwiesen. Die Unverträglichkeit des Alten Testaments mit den neuzeitlichen christlichen Vorstellungen und Werten - ich nenne nur die Stichworte: Feindverständnis; monarchische bzw. hierarchische Ordnung; Patriarchalismus; Diesseitigkeit im Gegenüber zu: Gleichheit und Freiheit aller Menschen; Demokratie; Frauenemanzipation; Auferstehungshoffnung - beruht vor allem auf der Mißachtung geschichtlicher und gesellschaftlicher Unterschiede, der Verabsolutierung eigener Positionen und oft auch schlicht auf falscher Exegese. Jeder Punkt bedürfte weitläufiger Erörterungen. Fest steht, daß wir keine einzige biblische Aussage - auch keine neutestamentliche! - einfach auf uns "anwenden" können. Ebenso sicher ist: Wir dürfen unsere Weltbilder nicht unbesehen in die Vergangenheit zurückprojizieren und dann empört, also anmaßend, "Unverträglichkeit" feststellen. Nur im allseitig kritischen Dialog mit den biblischen Zeuginnen und Zeugen kann neue Wahrheit ans Licht kommen (s.u. Nr. 3). So ist auch, um nur einen Fall herauszugreifen, der unbestreitbare Patriarchalismus des Alten Testaments in Theologie und Gesellschaft eine ernste Herausforderung an uns, gründlich neu und umzudenken und unsere Lebensformen im Sinne der Gleichgewichtigkeit der Geschlechter zu rekonstruieren.¹⁰ Die Abstoßung des patriarchalen Alten Testaments würde uns nicht nur die verantwortlichen Gesprächspartner entziehen, sondern auch unsere Ursachenforschung und Zukunftsplanung in manche Sackgasse laufen lassen.

Bisher habe ich versucht, nur die Verteidigungslinien zu skizzieren. Ganz abgesehen davon, daß die Aufgabe des Alten Testaments den christlichen Kirchen schlimmen Schaden zufügen würde, lassen sich positive Gründe nennen, die den lebenswichtigen Beitrag der alten Schriften für unser Leben, Denken und Feiern zum Ausdruck bringen. Ich fasse das, was mir am wichtigsten erscheint, kurz zusammen:

1. Die alttestamentlichen Schriften repräsentieren eine rund tausendjährige Glaubensgemeinschaft (etwa 1200 bis 200 v.Chr.), die trotz aller Verwerfungen und Brüche in sich und mit der neutestamentlichen Gemeinde in einer organischen Glaubenssukzession steht. Die Gemeinschaft umfaßt im geschichtlichen Nacheinander und Nebeneinander verschiedene Völker, Kulturen und Sprachen, Gesellschaftsschichten, Sozialstrukturen und unendlich viele Einzelmenschen, die nach Geist und Glauben meine Schwestern, Brüder, Mütter, Väter und Vorfahren sind. Obwohl nur ein Ausschnitt der Weltgeschichte und zeitweise in sich

⁹ Vgl. M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart²1987, 16-17.

¹⁰ Vgl. E. S. Gerstenberger, *Jahwe - ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988.

partikularistisch abgekapselt, ist schon die alttestamentliche Gemeinschaft ein Signal für die umfassende, universale Zusammengehörigkeit aller Menschen. Der Monotheismus Israels, der im Alten Testament selbst noch gelegentlich anachronistisch wirkt, mag in den heutigen Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit, Frieden, Überleben der Natur das wertvollste Erbe sein. Aber schon das Alte Israel hatte ein Bewußtsein von den universalen Dimensionen des Glaubens. Es war zumindest an den Rändern offen für "alle Völker". Die Urgeschichte ist Menschheitsgeschichte (Gen 1-11). Mose empfängt den Jahweglauben und die Jahweweisung auch durch Vermittlung der später so verhaßten Midianiter (Ex 3; 18). Und am Ende der Tage werden sie alle zum Zion strömen, dort göttliche Weisung empfangen und Frieden lernen (Jes 2,1-4). Das Alte Testament ist auf die Ökumene hin angelegt. Im Neuen Testament wird die Tür weiter aufgestoßen. Hier und da hat sich die universale Gemeinschaft der Christen gezeigt. Wir gehören dazu, und wir dürfen am Ausgang des 20. Jahrhunderts n.Chr. Phantasie und Tatkraft entfalten, die eine Welt des einen Gottes für alle Menschen und jede Kreatur bewohnbar zu machen, in Gerechtigkeit und Frieden.

2. Wie die Grundlagen für das Verständnis von Gott, Menschheit und Geschichte, so sind für uns auch die Fundamente des Menschenbildes im Alten Testament angelegt und in seiner Wirkungsgeschichte entfaltet. Das Alte Testament hat auch hier eine in sich vielfältige und widerspruchreiche, aber doch kohärente Tradition angestoßen. Diese Tradition stellt die Nähr- und Baustoffe für das menschliche Leben bereit; sie ist selbst ein Kontinuum geistig-religiöser, politisch-wirtschaftlicher, gesellschaftlich-mitmenschlicher Existenz. In ihr sind wir alle großgeworden, wir tragen sie bewußt oder unbewußt in uns.¹¹ "Was ist der Mensch?" fragt Ps 8,5 und gibt ihm dann - vielleicht in der Euphorie einer Pubertätsfeier - eine Stellung nur wenig unterhalb Gottes, aber hoch über allen beherrschbaren Lebewesen. Haben wir nicht diese Vizegottheit ausgekostet, bis in unseren Tagen erschreckend klar wird, daß es für Natur und Mensch nun fast zu spät ist? Auch alles das, was uns sonst zum Thema "Mensch" in unserer Tradition zugewachsen ist, Vorstellungen und Formen von Solidarität, Recht, Liebe, Sexualität, Pflicht, Gehorsam, Gemeinschaft, Schuld, Sühne usw. stammt in seinen Anfängen zum großen Teil aus dem Alten Testament. Es war viele Jahrhunderte lang und ist es in begrenztem Maß heute noch das ethische Lehrbuch der Chri-

¹¹ Vgl. A. H. J. Gunneweg, 92-99. Das Alte Testament wurde trotz aller Relativierung zur Grundordnung für die christliche Kirche.

sten. Auf der Suche nach unserem Glauben, nach einem der heutigen Situation angemessenen Gottes- und Menschenbild, nach neuen Formen der Gemeinschaft, nach Überwindung von Angst und Schuld, nach dem Sinn von Einsamkeit und Tod können wir an den Ursprüngen unserer Tradition nicht vorbeigehen. Wenn wir uns selbst verstehen wollen, haben wir uns mit dem Alten Testament auseinanderzusetzen.

3. Aus alledem geht hervor, daß das Alte Testament mit dem Neuen zusammen und über das Neue Testament hinaus eine Fülle von Predigtstoffen enthält. Die Themenvielfalt allein aus den Bereichen Menschheitsgeschichte, Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit ist erstaunlich groß. Hier liegt ja auch ein Schwerpunkt alttestamentlichen Glaubens. Es fehlt nicht an Themen, die bis heute ihre Brisanz behalten haben. Was ist wahrer, was falscher Gottesdienst? Warum sucht der Mensch die Gottgleichheit? Warum müssen Gerechte leiden? Die Zahl der Gattungen bzw. Textsorten, die jeweils spezifische Lebenssituationen spiegeln, übersteigt diejenige des Neuen Testaments. Alle Gattungen sind m.E. für die Predigt geeignet, nicht nur solche, die formal als Rede Jahwes stilisiert sind. Denn in allen Gattungen spricht sich, wenn auch auf verschiedene Weise, der Glaube der kontinuierlichen Glaubensgemeinschaft aus. Und in allen Texten pulsiert das von dieser Glaubensgemeinschaft getragene Leben.

3. Das Alte Testament predigen - aber wie?

Christliche Theologen sind sich, vielleicht im Unterschied zu den Theologinnen, in der Mehrheit grundsätzlich einig, daß das Alte Testament eine gewisse Bedeutung für die christliche Kirche und die christliche Verkündigung habe, gleichgültig, wie sehr es als "überholt" zu betrachten sei und relativiert werden müsse.¹² Über die praktische Ausführung von alttestamentlicher Predigt hingegen, genauer: über die Verklammerung des Alttestamentlichen mit dem Christlichen, scheint weitgehend Uneinigkeit oder Unklarheit zu herrschen. Diese Zuspitzung des Problems¹³ kann ich jedoch aus den oben ersichtlichen Gründen schlecht nachvollziehen. Für mich liegt der eigentliche Dissens eher auf der Ebene einer unterschiedlichen Bewertung der Texte und des hermeneutischen Prozesses überhaupt. Prinzipiell ergeben sich

¹² Vgl. M. Oeming, bes. S. 215-225.

¹³ Vgl. A. H. J. Gunneweg, 183-198; H. D. Preuß, 177-190; C. Westermann (Hg.), Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte, München 1958.

also keinerlei Differenzen bei der Auslegung von alt- oder neutestamentlichen Zeugnissen.

Setzen wir einmal die marcionitische und die radikal feministische Ablehnung des Alten Testaments - auch hier handelt es sich um Auslegungsmodelle! - beiseite, dann treffen wir in der christlichen Predigt von alttestamentlichen Texten auf zahlreiche Filtermethoden, die alttestamentliches Glaubensgut verträglich machen sollen.¹⁴ Ein christliches, durch Beiworte wie existential, geschichtlich, theologisch usw. näherbestimmtes Raster oder Koordinatensystem dient dazu, die geeigneten alttestamentlichen Elemente vom Transportband der Überlieferung auszusortieren. Die Filtermethode führt zu Textsezierungen, die eventuell so aussehen: Solidarität mit und Fürsorge für den Nächsten sind geeignet; die Ablehnung des Fremden und Verdammung der Feinde fallen weg. Also hieße es in Dtn 23: V.20 ins Töpfchen, V.21 ins Kröpfchen. In Ps 139 müßten die Verse 19-22 unterdrückt werden, und es gibt Psalmenübersetzungen für den christlichen Gebrauch, die jegliche Feindverwünschung auslassen. Fremdvölkersprüche der Propheten, Ritualgesetze und weisheitliche Reflexionen über den Tun-Ergehen-Zusammenhang haben kaum eine Chance, zum Predigttext erwählt zu werden. Überhaupt zeigen Einteilung und Abgrenzung der alttestamentlichen Perikopen die Spuren christlicher Filterung. Zur Selektion traten früher stärker als heute Umdeutungen mannigfacher Art, wie sie unter den Stichworten Allegorese, Typologie usw. bekannt sind.

Verständlich ist diese Verfahrensweise. Wir beziehen Umwelt und Geschichte schon im Akt der Wahrnehmung immer auf uns selbst. Wir "sehen, was uns gemäß ist" (J. W. von Goethe). Also müssen wir auch biblische Texte auf unsere je eigene, aktuelle Situation hin auslegen. Der Prediger hat sogar die Pflicht, die biblische Botschaft in die heutige Situation hineinzusprechen.

Dennoch leiden die christlichen Filtermethoden alttestamentlicher (und anderer) Texte an zwei entscheidenden Fehlern oder Schwächen. Sie lassen trotz aller Beteuerungen des Gegenteils die antiken Glaubensgemeinschaften nicht voll zu Wort kommen, weil nur aus dem Lebenszusammenhang herausgerissene und behend mit heutigen Vorstellungen gefüllte Aussagen aufgenommen werden. Und - das ist noch gravierender! - sie mißachten die heutigen Lebens- und Predigtsituationen mit ihren unverwechselbar neuen Fragen und Bedürfnissen, die nicht in der Bibel präfiguriert sind. Darum geht die biblische Textpredigt heute so oft ins Leere: Sie macht aus Bruchstücken alter Glaubenszeugnisse einen seichten Aufguß, dem jede nährende

¹⁴ Vgl. z.B. C. Westermann (Hg.), 7-19; 77-80; 135-141.

und heilende Kraft fehlt. Im Grunde entspringt die Verachtung der antiken wie der heutigen Lebenswirklichkeit einer "christlichen" Weltflucht, die vermutlich mehr zoroastrisches und platonisches Erbe ist als alttestamentliches. Nicht, als ob damit der Stab über Religionen und Philosophien gebrochen wäre, die unseren Traditionsstrom beeinflusst haben. Wir müssen auch über dualistische und transzendente Weltentwürfe nachdenken. Aber bei der Predigt des Alten Testaments wird es erst einmal um die massive Weltlichkeit und Wirklichkeitsnähe dieser Glaubenszeugnisse gehen, die wir von unseren ersten geistlichen Ahnen überkommen haben.

Auslegung und Predigt des Alten (und Neuen) Testaments setzen also das unzerstörte Kontinuum der israelitisch-jüdisch-christlichen Glaubensgemeinschaft voraus. Diese Glaubensgemeinschaft hat in ihren verschiedenen, oft sich im Kain-und-Abel-Zwist bekämpfenden Strängen verwandte, doch eigenständige Heilige Schriften hervorgebracht, die richtungsweisende, also "kanonische" Autorität besitzen. Jüdische und samaritanische Tora, essenische Schriften, griechische und hebräische Bibel, Mischna, Talmud, christliche, konfessionelle Bekenntnisschriften, Katechismen, konziliare Canones, Dekrete, Enzykliken, religiöse Volks- und Gebetsbücher, theologische Werke usw. usw. stehen mit unterschiedlicher Dignität und Autorität nebeneinander. Obwohl die biblischen Bücher nur nach fundamentalistischem, verbalinspirierten Verständnis unter sich (scheinbar!) gleichrangig sind, nehmen sie - in verschiedener Zusammenstellung, Anordnung und Auswahl - in den Glaubensgemeinschaften unserer Tradition den obersten Rang ein. Darum muß sich die heutige Gemeinde mit ihnen in Auslegung und Predigt zuerst auseinandersetzen. Das bedeutet aber: Die eigentlichen Gesprächspartnerinnen sind nicht die biblischen Bücher an sich - denn kein Text ist selbstmächtig, autonom, geschichtslos -, sondern die hinter ihnen stehenden Gemeinschaften. Wir haben in Auslegung und Predigt Glaubensfragen an die Texte zu stellen: "Wie habt ihr euch damals unter den euch vorgegebenen kulturellen und sozialen Verhältnissen und unter den Augen des euch bekannten Gottes (bzw. der Götter) in diesen und jenen Fragen verhalten? Welche theologischen und ethischen Vorstellungen habt ihr in den euch betroffen machenden Ängsten, Anfechtungen und Hochstimmungen entwickelt?" Aber der moderne Interpret und die moderne Interpretin werden es dabei nicht bewenden lassen. Gleichgewichtig neben der Befragung biblischer Texte und der Erhebung antiker Sachverhalte und Glaubensäußerungen steht im Auslegungsprozeß die Analyse und Bewertung der eigenen Situation. Wenn wir ehrlich sind, müssen wir eingestehen, daß die eigenen Denk- und Lebensvoraussetzungen bei der Exegese biblischer Texte immer schon so etwas wie ein "kanonisches" Gewicht gehabt haben. Diese Tatsache wird

zwar in aller Regel von Theologen energisch bestritten und nur bei irrenden Brüdern und Schwestern oder bereits verblichenen Vertretern vergangener theologischer Schulmeinungen genüßlich nachgewiesen. Sie läßt sich aber bei allen Auslegungsmethoden, inklusive der eigenen und den hier und da gerade in Mode stehenden, mit unfehlbarer Sicherheit feststellen. Das "Vorverständnis"¹⁵, das aus existentiellen und gesellschaftlichen Prämissen erwächst, hat unausweichlich eine Exegese und Predigt orientierende, mitbestimmende Funktion. Das gilt in weiterem Sinn für alles menschliche Erkennen und Verstehen, es gilt sogar für den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß. Die Fragen und Experimentierbedingungen der Naturwissenschaftler programmieren das Ergebnis der Untersuchungen vor. Nur sind die Objekte, die der Naturwissenschaftler untersucht, stumm (ist er ein Magier, der manipulieren will, im Gegensatz zum glaubenden Menschen, der betet?). Sie können ihm nicht widersprechen (weil er ihre Sprache nicht versteht?). Biblische Texte widersprechen unseren Weltentwürfen und Denkmodellen vehement. In der Sprache der Dogmatik ausgedrückt: Ihnen eignet Offenbarungscharakter. Darin liegt das Besondere der biblischen Exegese und Predigt zur Textseite hin. Doch das kritische Ernstnehmen und Einbeziehen der eigenen Situation in den Auslegungsvollzug ist das andere, ihm ebenbürtige Moment jeder Predigt. Nur so können die wahrhaft neuen Probleme und Dimensionen unserer Zeit zur Sprache kommen.

Richtig verstanden müssen Exegese und Predigt also nach dieser Sicht der Dinge aus einem andauernden Dialog zwischen alten Texten und heutigen Gemeinden bestehen, der damalige und jetzige Lebenssituationen integral zur Geltung kommen läßt und der nach beiden Seiten hin kritisch verlaufen muß. Die historische Kritik ist nicht überflüssig, sondern grundlegend wichtig. Sie deckt ja die Zeitgebundenheit und Irrtumsanfälligkeit aller Glaubensäußerungen und -haltungen auf. Sie lehrt vor allem auch die Bedingtheit und Beschränktheit des eigenen Glaubens verstehen. Die Relativierung beider Standorte, des heutigen und des biblischen, ist im Dialog mit den Glaubenszeugen dringend erforderlich. Sie ist Garant für die Menschlichkeit und Konkretheit des Glaubens. Und nur in dieser Menschlichkeit und Konkretheit ereignet sich neue Wahrheitsfindung, d.h. neue Orientierung, neue Offenbarung.

Vermutlich wird ein solches Modell biblischer Hermeneutik vielen europäischen und noch mehr protestantischen Ohren äußerst suspekt klingen. In anderen Weltgegenden, z.B. in Lateinamerika, wird es dagegen in verschiedener Ausgestaltung von katholischen wie evangelischen Gemeinden erprobt. Dafür zwei Beispiele: Carlos

¹⁵ Vgl. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. I, Tübingen ⁸1980, passim.

Mesters¹⁶, ein Karmeliter, der seit mehreren Jahrzehnten in Brasilien wirkt, zeichnet gerne ein hermeneutisches Dreieck, in welchem sich theologische Erkenntnis und Verkündigung des Evangeliums ereignen. An der einen Ecke siedelt er den Bibeltext und seine Botschaft an, an der anderen die Gemeinde, die den Text hört, liest, glaubt und lebt. An der dritten Ecke befindet sich die Alltagswirklichkeit, das sind vor allem die belastenden politischen und wirtschaftlichen Strukturen und das mühselige Leben und Überleben des Volkes. Aber auch hier - genau wie in den beiden ersten Aktionszentren - wirkt Gott.¹⁷ Die Wahl und Abgrenzung dieser drei Lebenssituationen und ihre Interaktion wirft sicherlich viele theologische Fragen auf. Wesentlich ist, daß die Botschaft des befreienden Evangeliums nicht einseitig - und womöglich noch in einer chemisch reinen Form - "abgezapft" und konsumiert werden kann.

Evangelium wird in der Begegnung mehrerer Lebensvollzüge erkannt, geglaubt und praktiziert. Die hörenden und auslegenden Gemeinden sind dabei mit ihrer ganzen Existenz beteiligt. Und sie tragen die volle Verantwortung für das neue Wort Gottes, das sie verkündigen. Von anderen Voraussetzungen her, nämlich der Ricoeurschen Sprachphilosophie, beschreibt J. Severino Croatto¹⁸ den Auslegungs- und Verkündigungsprozeß als ein zweipoliges Wachstum, das sich zwischen dem "grundlegenden Ereignis" und allen sukzessiven Auslegern abspielt. Je weiter sich ein Ausleger vom ursprünglichen Ereignis entfernt, desto mehr "Bedeutung" legt er durch seine immer neuen Fragen in das Ereignis und die ersten Sprachwertungen des Ereignisses hinein. Eisegese und Exegese bedingen sich gegenseitig. "Wir können von einer zirkularen Dialektik zwischen Ereignis und Wertwerdung, ebenso zwischen Kerygma und Situation, zwischen biblischer Befreiungsbotschaft und unserem Befreiungsprozeß sprechen. Aber nur dann geschieht eine hermeneutische Lektüre der biblischen Botschaft, wenn die Deutung den ersten zeitgenössischen Sinn überlagert (nicht nur den Sinn, den der Autor intendierte, sondern auch den, welchen die ersten Leser fanden). Das geschieht dadurch, daß eine Mehr-Bedeutung

¹⁶ C. Mesters, *Die Botschaft des leidenden Volkes*, Neukirchen-Vluyn 1982; ders., *Abraham und Sara*, Neukirchen-Vluyn 1984.

¹⁷ Vgl. U. Schoenborn, *Das universale Wort spricht nur Dialekt*, in: ders., *Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur kontextuellen Theologie in Brasilien*, Mettingen 1986, 109-143.

¹⁸ J. S. Croatto, *Exodus, a Hermeneutics of Freedom*, Maryknoll 1981; ders., *Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die "Theologie der Befreiung"*, in: H. J. Prien (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie Bd. II*, Göttingen 1981, 39-59. Auch L. Alonso Schökel vertritt eine sprach- und literaturwissenschaftlich ausgerichtete Hermeneutik, vgl. ders., *Hermeneutica de la Palabra*, Madrid 1986.

(Anm. des Übersetzers: oft auch "Bedeutungsvorrat" genannt) sich entfaltet, die durch die neuen, an den Text gerichteten Fragen entdeckt wird.¹⁹ Kurz: So wie die ersten Christen unter dem Druck der fortgehenden Weltzeit und in Antwort auf Gottes Handeln sich in gottesdienstlichen Schriften wiedererkannten und neu aussprachen, so dürfen auch wir uns in Auseinandersetzung mit den Schriftzeugnissen und ihren Verfassern und Überlieferern neu in die Predigt aussprechen.

Die alttestamentlichen Zeugnisse stammen überwiegend aus dem altorientalischen Kulturkreis. Sie konfrontieren uns mit dem altisraelitischen Volk und seiner Leidens- und Siegesgeschichte, seinen Glaubensäußerungen. Darüber hinaus kommen wir in Berührung mit manchen gemeinsemitischen und gemein-altorientalischen Denk- und Glaubensstrukturen. Im Neuen Testament begegnen wir entsprechend den Glaubensäußerungen der christlichen Gemeinde in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt. Wenn wir das Alte Testament verstehen und auslegen wollen, brauchen wir Kenntnisse der altorientalischen und israelitischen Gesellschaften, ihrer Organisationsformen und Schichtungen, des alltäglichen und festtäglichen Lebens. Auf der anderen Seite brauchen wir ein klares Bewußtsein und eine theologische Bewertung unserer eigenen Situation: Beides wird nicht ohne Orientierung aus unserer Glaubenstradition gewonnen werden können. In dem hin- und hergehenden Gespräch zwischen den Polen des Auslegungsprozesses erweist sich das Alte Testament als ein überaus lebendiger Partner. Seine Stimme ist "lebhaft, energisch und durchdringend."²⁰

¹⁹ J. S. Croatto, Exodus 3.

²⁰ Vgl. L. Alonso Schökel, bes. S.117-136, h. S. 132.

Lieder von Freiheit und Leben. Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas

In: *Bibel und Kirche*, 47, 1992, 214-219

Katholisches Bibelwerk e.V. www.bibelwerk.de

Erhard S. Gerstenberger

Lieder von Freiheit und Leben

Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas

Der Beitrag von Professor Gerstenberger stellt die Niederschrift eines mündlich vorgetragenen Referates dar. Wir haben dem Text seinen Charakter als gesprochenes Wort belassen. Leider kann unsere Zeitschrift die musikalischen Beispiele nicht mittelfern.

Ich weiß nicht genau, was Sie von dem Thema „Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas“ erwarten. Lassen Sie mich darum von Anfang an klarstellen: Ich möchte Ihnen keine literarwissenschaftliche oder musikhistorische Abhandlung bieten. Vielmehr möchte ich Ihnen einen kleinen (oder besser: winzigen) Einblick in das Singen und Musizieren der Christen „dort drüben“ in jenem fernen Kontinent geben und hier und da Verbindungen zu den alttestamentlichen Psalmen aufzeigen. Mehr nicht. Die alttestamentlichen Psalmen sind ja keine geschlossene Literaturgattung, sie sind nicht nach einem bestimmten poetischen oder musikalischen Schema komponiert. Sie sind keine stereotypen Gebete. Ich verstehe die Psalmen des Alten Testaments als liturgische Texte, die in sehr unterschiedlichen gottesdienstlichen Versammlungen gesungen und rezitiert wurden. Sie waren Ausdruck eines kollektiven und kommunikativen Glaubens und richteten sich an den Gott, dem man vertraute, den man fürchtete und den man sehr stark in die menschliche Gemeinschaft hineinzog und für ihr Ergehen verantwortlich machte.

Ähnliches läßt sich von sehr vielen Liedern und Gebeten heute in Lateinamerika sagen. Sie sind Ausdruck gemeinschaftlichen Erlebens und Wollens, sie fassen das tiefste Sehnen von Menschen zusammen, die unter der sie bedrängenden Wirklichkeit leiden, sie richten sich über die Gruppe und die Kirche hinaus auf den Grund des menschlichen Seins. Ich möchte Ihnen auch einige, wenige Beispiele dieser psalmenartigen Gesänge „einspielen“. Sie stammen aus ganz verschiedenen Regionen Brasiliens und von unterschiedlichen Gruppen und Komponisten. Deshalb sind sie musikalisch, textlich, traditionsgeschichtlich von sehr differenter Art und Qualität. Aber ich hoffe, alle Beispiele zeigen das vom Evangelium angebotene und geforderte Engagement für diese zerrüttete Welt, die Freude an

der Gegenwart Gottes und die Hoffnung auf eine gründliche Umgestaltung.

Wenn wir diese Maßstäbe anlegen, dann ist es gleichgültig, ob da eine Jugendgruppe aus Porto Alegre unter Leitung ihres Kaplans singt oder ein weltberühmter Künstler, der Chor unserer Theologischen Fakultät in Sao Leopoldo im äußersten Süden des Riesenlandes oder Interpreten aus dem von Trockenheit und unmenschlicher Armut geplagten Nordosten. Meinen Vortrag teile ich in zwei Hauptabschnitte: Ich gebe Ihnen zuerst einen Überblick über einige brasilianische Situationen, in den „psalmenartig“ gesungen wird und versuche dann, nähere Zusammenhänge zwischen dem alttestamentlichen und dem lateinamerikanischen „Gebetslied“ zu knüpfen.

1. Das befreiende Lied in Lateinamerika

Wir, das ist die Familie Gerstenberger, kamen im März 1975 nach Rio de Janeiro und erlernten dort in einer Gruppe von 60 katholischen Schwestern und Priestern aus 15 Ländern die portugiesische Landessprache. Gleichzeitig wurden wir gründlich in die Probleme der brasilianischen Wirklichkeit eingeführt. Dazu gehörten auch Besuche in einer *favela*. Padre Fernando nahm jeweils am Sonntagmorgen einige Kursteilnehmer mit zur Messe in die Elendsiedlung. Wir hatten von unserem klösterlichen Wohnort in Santa Teresa aus nicht weit zu gehen. In Rio ist eine *favela* meist in Sichtweite. Unsere Herzen klopfen wohl sämtlich stärker, als wir von der asphaltierten Straße abbogen und durch eine sumpfige Niederung den Steilhang erreichten, an dem sich dicht an dicht die Buden und Hütten drängten. Schmutzwasser kommt am Weg heruntergeflossen. Kinder spielen im Schlamm. Dazwischen Haustiere, Hühner, ein Ferkel.

Dann die etwas größere Bretterbude, auf ein Bruchsteinfundament gebaut: etwa 5 mal 6 Meter, der Gemeinderaum. Warmherzige Begrüßung. Frauen und Männer, festlich gestimmt, Kinder in großer Zahl, alle erstaunlich sauber gekleidet. Padre Fernando legt eine mitgebrachte single-Platte auf einen alten Plattenspieler. Ehe der Gottesdienst beginnt, übt die ganze Gemeinde — indem sie die

Gesänge der Platte begleitet — die neuen Lieder. Und der ganze Gottesdienst wird getragen vom Gemeindegesang. Die Stimme des Priesters antwortet der Gemeinde. Der Liturg geht ganz auf in dem freudigen, hoffnungsvollen Gesang. Nachher erklärt Padre Fernando: Eine liturgische Kommission sucht für jeden Sonntag Gemeindelieder aus, darunter immer wieder neue, ausgewählt aus den tausenden von gottesdienstlichen Gesängen, die überall im Land gedichtet und vertont werden.

Brasilien, Lateinamerika hat einen unüberblickbar großen Schatz an neuen, geistlichen Liedern. Sie schießen wie Pilze nach dem Sommerregen aus den Basisgemeinden. Alle möglichen kulturellen Überlieferungen werden von den Christen aufgegriffen. Man singt auch Lieder, die außerhalb der Kirche gedichtet wurden (z. B. in Gewerkschaften), wenn sie den Vorstellungen der christlichen Gemeinde entsprechen. Der allgemeine Hintergrund ist natürlich oft die sangesfreudige indianische oder afrikanische Tradition, sind auch Volkslieder anderer ethnischer Gruppen. Violeta Parra, chilenische Volkssängerin und Dichterin, sagt von sich: „Ich bin in einem sehr armen Gebiet geboren, wo man viel singt; immer singt man, bei Geburten, Hochzeiten, Tod, bei den Ernten, bei der Weinlese. Bei uns ist alles Gesang.“ (Cantaré, hg. von C. Rincón und G. Schattenberg-Rincón, Dortmund ²1980, S. 91).

Aus der Volksliedkultur und der biblischen Tradition zieht der christliche Gesang seine Kraft. Als Beispiel hier der Anfang des Sündenbekenntnisses aus der „Missa da terra sem males“, einer der volkstümlichen Messen, die Bischof Pedro Casaldáliga mit anderen geschrieben hat. Die Autoren greifen indianische Vorstellungen auf und setzen sich mit der indianisch-weißen Geschichte auseinander. Im Introitus heißt es: „Im Namen des Vaters aller Völker/des Maira von allem/des höchsten Tupa. Im Namen des Sohnes, der alle Menschen zu Brüdern macht. Im Namen der Liebe, die in jeder Liebe ist.“ Und dann im Sündenbekenntnis: „Wir Erben eines Imperiums der Vernichtung, wir Söhne jahrhundertelanger Herrschaft, wir wollen wiedergutmachen unsere Schuld. Wir sind gekommen, die neue Wirklichkeit zu feiern: die Auferstehung.“ (Einführung und teilweise Übersetzung: H. Brandt,

Hrsg., Die Glut kommt von unten, Neukirchen 1981, 67-81).

Das neue geistliche Lied in Lateinamerika erklingt nicht nur im Gottesdienst. Es strahlt aus (wie bei uns in der Reformationszeit) auf die Straßen und in die Häuser und vor allem in den täglichen Kampf der unterdrückten Menschen um Überleben und Recht. Seit 1980 kampierten landlose Bauern an der Straße nach Ronda Alta im Bundesland Rio Grande do Sul. Provisorische Hütten und Zelte am Wegrand. In einem Wäldchen ein Kreuz, an dem für jedes gestorbene Kind ein weißes Tuch hängt. Um das Kreuz versammelt man sich, zu Gottesdienst und Debatten. Und es wird gesungen. Es gibt sogar eine Lagerhymne: „Laßt uns kämpfen, Brüder, laßt uns kämpfen/laßt uns kämpfen und unser Land verteidigen./Laßt uns kämpfen, laßt uns kämpfen/damit wir das Land der Barone (wörtlich: Haie) erobern.“ (Encruzilhada Natalino, Porto Alegre 1982, 119).

Eine Woche nachdem der Priester Joao Bosco Penido Bournier von einem Polizisten erschossen worden ist (das war am 08.10.1976), versammeln sich die Bewohner von Ribeirao Bonito zu einer Gedächtnismesse. Sie singen Trauer- und Auferstehungslieder. Nach der Messe entläßt sich der Zorn des Volkes: Polizisten und Gefängniswärter sind längst aus dem Ort geflohen. Aber jetzt werden die Gebäude abgerissen, damit dort nicht wieder Menschen gefoltert und Unschuldige, die sich für die Gefangenen einsetzen wollen, erschossen werden (Pedro Casaldáliga, Creio na justiça e na esperança, Rio de Janeiro 1978, 135-137).

Und so könnten wir lange weitererzählen. Wo sich der christliche Widerstand gegen wirtschaftliche Ausbeutung und politische Bevormundung regt, da ist das geistliche Lied da. Ob im Fußballstadion eines Ortes nahe Sao Paulo, wo ein Bischof für streikende Arbeiter die Messe liest, oder bei Sitzblockaden vor dem Gouverneurspalast; ob im Polizeikessel auf der Fazenda von Alagamar, wo 200 Familien wegen des Pro-Alkohol-Programms der Regierung vertrieben werden sollen, oder in Bittgottesdiensten für die Verschleppten und Verschwundenen des Militärregimes: Es wird gesungen.

Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas

Zwei Beispiele für das kämpferische, christliche Lied. Die Jugendgruppe aus Porto Alegre singt: „Das Volk kämpft, es hat die Lüge satt, es will nicht mehr leiden, es hat nichts mehr zu hoffen. Das Volk sucht Erlösung.“ (Cantos seletos, Nr. 13, S. 3). Und aus einer Kantate über den Polizeieinsatz von Alagamar: Ein Sprecher erzählt die Geschichte, in volkstümlichen Versen. Eine Einzelstimme protestiert, dann fällt der Chor ein: Das Protest- und Siegeslied des Volkes ertönt.

Wer meint, mit dieser Art von Gesang hätten wir den Boden der Bibel verlassen, muß bedenken, daß im Alten Testament das Siegeslied (vgl. Ex 15; Ri 5; Ps 68) ein wichtiger Bestandteil des gottesdienstlichen Liedgutes ist.

Für uns ist die untrennbare Mischung von Glaube und Politik, religiösem Lied und Alltagswirklichkeit, wie wir sie in Lateinamerika antreffen, nicht einfach nachvollziehbar. Dort ist sie Wirklichkeit. Das religiöse Element durchdringt (noch?) alle Lebensbereiche, auch wenn in den meisten Staatsverfassungen strikte Trennungen von Kirche und Staat vorgesehen sind. Ohne Glauben geht — zumindest in Brasilien — nichts. So tauchen auch in der Volksmusik Fragen nach Gott (auch kritisch!), Bekenntnis und Lobgesang auf. Atahualpa Yupanqi singt ein Lied: Kleine Fragen über Gott (Cantaré, 20-22). In den „Salmos da Vida“, einer mimeographierten Liedersammlung von Basisgemeinden, heißt ein Lied: Wer ist unser Gott? Und die theologische Lehre wird so formuliert: Er ist der „Gott, der rettet“, aber „kein Weihwasser braucht“. Der „Gott der Gerechtigkeit“, der nicht „in die Paläste der Lüge einkehrt“. „Er zieht gerne durch jede Stadt der Welt, sei sie kapitalistisch, sozialistisch oder kommunistisch, aber er geht meist die verbotene Richtung“ der Straßen (Übersetzung bei A. Reiser, P. G. Schoenborn, Sehnsucht nach dem Fest des freien Menschen, Wuppertal 1982, 165).

Ein Lied, das aus dem Leben der Fischer im Norden kommt, beschwört Netz und Beute und endet mit „Louvado seja Deus, meu pai“ — Gelobt sei Gott, mein Vater. Ein Trauergesang erwähnt Gott überhaupt nicht, und doch liegt ein religiöser Ernst über dem bitteren Text: Da hast du nun dein Land, das du immer beackern wolltest. Die Grube ist groß

genug für dich Handvoll Leichnam. Und ein drittes Beispiel für die religiöse Durchdringung des Lebens. Chico Buarque nimmt seine Gegenwart, Militärherrschaft (übrigens unter dem ersten lutherischen Präsidenten Ernesto Geisel, 1975-1979), Zensur, Berufsverbot, Terror von seiten der Polizei, in das Gebet Jesu hinein: Vater, laß diesen Kelch an mir vorübergehen (Pai, afasta de mim esse calice).

Und noch eine kurze allgemeine Bemerkung: In Rio erlebten wir in der Karwoche 1975 zum ersten Mal, wie große religiöse Feiertage (auch Heiligentage) die ganze Bevölkerung in Atem schlagen können. Wir hörten nächtelang die Trommeln der verschiedenen afrobrasilianischen Kultgruppen, die rings um unseren Hügel von Santa Teresa in Aktion waren. Die Erinnerung an jene Karwoche soll nur dazu dienen, auf die Bedeutung der großen, regional z. T. verschiedenen Feste hinzuweisen. An Wallfahrtsheiligentagen kommen an solchen Tagen hunderttausende von Gläubigen zusammen. Prozessions- und Festlieder, Marien- und Heiligtums- gesänge gehören in Lateinamerika ohne Zweifel mit zu den psalmenartigen Texten, die wir uns nun näher im Blick auf den alttestamentlichen Psalter ansehen wollen.

2. Psalmen des Lebens/aus dem Leben

Psalmen sind — aus der alttestamentlichen Perspektive — gesungene Gebete, die den Glauben einer kleineren oder größeren Gruppe von Menschen artikulieren. Mit dieser vorläufigen Definition im Rücken betrachten wir einige Hauptelemente alttestamentlicher Psalmdichtung und schlagen jeweils eine Brücke zu den lateinamerikanischen Gesängen. Es geht im alttestamentlichen Psalter im wesentlichen um *Dank* nach Rettung oder empfangener Wohltat, um *Klage* in der Not, um *Bitte*, aus dem Elend erlöst zu werden, um *Lobgesang* in allen Lebenslagen. Andere Elemente lassen wir aus Platzgründen beiseite.

Dank

Das war geheiligter Brauch in Israel (und der antiken Welt überhaupt): War eine Todesgefahr beseitigt, dann war ein Dankopfer mit Festmahlzeit

fällig (vgl. „Dankopfer“ in Ps 7 und Ps 116). Verwandte, Freunde, Anwohner werden eingeladen. Es gibt ein rauschendes Fest. Im Mittelpunkt steht Erzählung und Bekenntnis des Geretteten oder Geheilten: Mir ging es schlecht. Ich betete zu Gott. Er hat mich gerettet! (Vgl. Ps 22; 30; 32; 40; 107; 116). Nationale Dankfeiern finden in größerem Rahmen statt. „Wir sind in Feuer und Wasser geraten, aber du hast uns herausgeführt“ (Ps 66,12; vgl. 67; 124; 129; Jes 12,3-6). „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden“ (Ps 126,1; V. 2; „... wird unser Mund voll Lachens und unsre Zunge voll Rühmens sein“).

Es ist erstaunlich, in welchem Maße die Christen Lateinamerikas zum Dank fähig sind, auch bei steigenden Inflationsraten, sich verschärfender Militärdiktatur und angesichts von Hunderttausenden von Obdachlosen, Menschen, die auf den Müllkippen ihr Leben fristen, sterbenden Kindern, unterbezahlten Fabrikarbeitern, unverantwortlichen Zuständen in Wohnungen, Gesundheits-, Bildungspolitik. Die Jugendgruppe aus Porto Alegre singt: *Caminharei na presença do Senhor, Ich werde mit Gott leben.* Das Lied benutzt Worte aus Ps 18 und 116 (vgl. auch Jona 2,2-10), typische Dankaussagen: „Stricke des Todes hatten mich gefangen, ich fiel in Trauer und Angst... er aber hat mich gerettet, mein Leben dem Tod entrissen.“ Das sind nicht nur geistlich und innerlich gemeinte fromme Worte. Die Menschen in den Basisgemeinden können für die geringste Kleinigkeit und Überlebenschance dankbar sein. In den brasilianischen Tageszeitungen finden sich fast täglich Kleinanzeigen, die für „eine erlangte Gnade“ öffentlich danken.

Natürlich können wir uns schlecht mit der dahinterliegenden Heiligenverehrung oder dem fast magischen Gebetsverständnis zufriedengeben. Aber die Bereitschaft zum Dank liegt auf der Hand. Bischof Adriano Hipólito, aus Nova Iguaçu im Staate Rio de Janeiro, erzählt in seinem Buch „*Imagens do Povo sofrido*“, Petropolis 1982, S. 30 die Geschichte einer Frau, die auf Anraten ihrer „*comadre*“ (Freundin) eine Dankanzeige veröffentlicht, bevor die „Gnade“ eingetroffen ist, natürlich um den Heiligen zu gefallen und desto sicherer zur Hilfe zu reizen. Aber die Hilfe trifft nicht ein. Sie beschwert sich bei

der Ratgeberin. Diese erwidert: Zeig mal die Anzeige. Aha, hier liegt der Fehler! Du hast *Benditas Almas* klein, und die Zahl 13 in Buchstaben geschrieben. Das mögen die Heiligen nicht. Versuchs noch mal!

Klage

Die Artikulation des Leidens ist heute mehr denn je ein psychisches und geistliches Problem. Die Isolierung des Einzelmenschen in seiner ganz persönlichen Arbeits- und Erfahrungswelt, die daraus folgende Sentimentalisierung und das Selbstmitleid, das Fehlen von sachgemäßen Ritualen zur Angst- und Leidbewältigung verhindern eine Sprachwerdung von Klage. Wir in Europa, vielleicht am meisten wir in Deutschland, üben uns gern im Jammern oder in selbstmörderischen Monologen. Das Alte Testament kennt, wie die gesamte Antike, festgefügte Klagerituale für verschiedene Anlässe. David trauert z.B. um das erkrankte Kind, von Batseba geboren. Er fastet und betet, wie das üblich ist (2 Sam 12,15-23). Ijob vollzieht nach dem Verlust seiner Söhne, seines Besitzes, seiner Gesundheit die vorgeschriebenen Trauer- und Selbstminderungsriten (Ijob 1,20 ff.). Jakob trauert um den verlorenen Sohn (Gen 37,34). Israel hält nach dem Fall Jerusalems Trauer-, Gedächtnis- und Bittgottesdienste nach uraltem Muster (vgl. KlgI und sumerische Klagen um eine untergegangene Stadt). Immer sind festüberlieferte Riten, Verhaltensweisen und liturgische Texte zur Hand, die helfen, die Klage öffentlich, zur Gemeinschaftssache, zu machen und so die Not zu lindern.

Daß die lateinamerikanischen geistlichen Lieder auf die herrschende Not eingehen, überrascht kaum. Wie sie es tun, ist sehens- und bedenkenswert. Die Übelstände werden nüchtern, sachlich beim Namen genannt (Arbeitsverhältnisse; Boden-, Kapitalbesitz; Wohnungsnot; Gesundheits-, Schulverhältnisse; Verachtung, Härte, Folter von seiten der Herrschenden usw.). Und mit leidenschaftlichem Einsatz drängen alle Lieder auf eine Veränderung der bedrückenden Lage und der herrschenden Strukturen. Wenn dabei von einer Vereinigung der Notleidenden die Rede ist, dann kommt dieser Gemeinschaftsgedanke eher aus der Bibel als aus

Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas

der modernen Lehre vom Klassenkampf. Zwei Liedbeispiele werden gesungen von der Jugendgruppe aus Porto Alegre: *Fome, miseria, opressao*, „Hunger, Elend, Unterdrückung, Schmerz, Leid und Tod: Das Volk erleidet Gewalt, es kämpft gegen sein Schicksal.“ *Dois lados*: „Auf der Seite steht, wer aufsteigt, hier nur die Absteiger. Dort die Genießer, hier die Leidenden. Dort haben sie den Tisch brechend voll, hier ist er leer, hat höchstens Maisbrei und Bohnen.“

Die Klage bleibt also nicht bei der bloßen Auflistung der Elendstatbestände stehen. Sie schreitet, genau wie in den alttestamentlichen Psalmen, zur Analyse der Elendsursachen fort und erhebt sich oft zur Anklage gegen die Schuldigen. Das könnte man an vielen Texten studieren. Die Umstellung der Amazonaswirtschaft auf großflächige, industriell gemanagte Viehzucht hat zur Vertreibung von hunderttausenden von Kleinpächtern und Landarbeitern geführt. Das Lied „*chegada do boi*“ (Ankunft des Rindes) beschreibt und beklagt die Situation (*Nós lavradores*, S. 13). Die Schwierigkeiten des Anbaus und der Vermarktung der Produkte für den kleinen Landwirt erwähnt ein anderes Lied (*Nós lavradores*, S. 3). Hungersnot zwingt dazu, Gras und Unkräuter zu essen (ebda, S. 10). Im Deutschen zugänglich sind solche detaillierten „Hilferufe aus der Tiefe“ und „Klagen und Anklagen“ bei Reiser/Schoenborn, S. 52-100. Ich zitiere daraus ein Beispiel (S. 56):

Wir leben in Hütten aus Lehm und Brettern.
Wenn es regnet, fließen Tränen aus den Augen
unserer Kinder.
Wenn es kalt ist, zittern unsere Glieder.
Als Ruhestatt haben wir drei Stühle.
Und das Heim besteht aus einem Raum.

Unsere Kinder wachsen nackt auf,
nicht allein äußerlich.
Sie sind es, die an den Markttagen auf den
Märkten stehlen.
Alle verurteilen und verachten uns.
Wir müssen den tiefen Haß in uns hineinfressen,
um nicht zu explodieren.

Alle Tage essen wir Reis und schwarze Bohnen,
essen alle von einem Teller, bis er leer ist.

Unser Arbeitsplatz liegt zwei Stunden weit
entfernt.

Darum stehen wir um 4 Uhr früh auf.

Sie beuten uns aus wie hungrige Hunde.
Unseren vollgefressenen Herren gelten wir
nicht als Menschen.
Schon denken wir über uns wie sie,
so daß wir jede Hoffnung zu verlieren beginnen.

Es folgen auch selbstkritische Aussagen gegen den eigenen Alkoholismus, Zynismus usw. Die Lageanalyse erinnert aber wieder genau an die alttestamentlichen Gebete, die in ähnlicher Form die Urheber des Elends benennen (vgl. Ps 22; 38; 69:). Besonders die Ps 9/10 und 37 weisen auf Strukturfehler hin, wie der andere brasilianische Psalm, der in vier Fluchsprüchen das unterdrückerische System verurteilt (*Salmos da Vida*, S. 4). Verwünschung und Segen sind ja aus dem Psalter bekannt; die ganze Sammlung der *Salmos da Vida* versteht sich als in der Psalmentradition stehend.

Wir finden schließlich auch Lieder, die direkt auf die Unterdrücker gemünzt sind. „Ihr Reichen weint, schreit vor Schmerz, weil so viel Elend über euch kommt. Besitz und Kleider, sie werden verrotten, euer Gold und Silber wird vergehen.“ (*Nós lavradores*, S. 70). Hier taucht wie in den Psalmen die Frage nach den gottlosen Feinden und dem Umgang mit ihnen auf.

Bitte

In den alttestamentlichen Klagepsalmen ist die Bitte Ziel und Höhepunkt des Gebets. Bitte zielt auf Veränderung der Verhältnisse, auf Rettung vom Tod, auf echtes, tiefes, menschenwürdiges Leben. Bitte traut Gott zu, daß er eingreift; sie mobilisiert aber auch die Eigenverantwortung und den eigenen Einsatz, jedenfalls in den lateinamerikanischen Psalmen. Der Chor der Theologischen Fakultät in Sao Leopoldo singt:

Komm, Herr! Komm, Herr!
Komm, befreie dein Volk!

Trotz großen Hungers,
trotz unveränderlichen Geschicks:

Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas

ohne Haus, wo es wohnen könnte,
ohne Arbeitsstelle:
Dieses Volk wartet noch immer auf
dein Kommen.

Trotz aller Niedergeschlagenheit,
die aus erfolglosem Kampf,
aus erzwungener Arbeit,
aus dem frühen Tod wächst:
Dieses Volk wartet noch immer auf
dein Kommen.

Trotz allem Atheismus,
und der Spuren des Egoismus,
trotz Gier und Ehrgeiz
und tiefer Einsamkeit:
Dieses Volk wartet noch immer auf
dein Kommen.

Alle Bitten stoßen in ihrer jeweiligen Situation
zum Kern der Sache durch: Es geht ums Leben, das
jetzt schwer behindert wird. Es geht um Recht und
Menschenwürde, die jetzt geschändet sind. Gott,
erbarm dich über die Elenden.

Lob

Das ist vielleicht das Erstaunlichste in den Psalmen
und in den lateinamerikanischen Gesängen:
Der Hymnus ist das eigentlich tragende Element
des Gottesdienstes und Gemeindelebens. Im Psalter
gibt es Klagelieder, die eingesprengte Lobelemente
aufweisen. Es gibt biblische und nachbiblische
Zeugnisse dafür, daß mitten im Untergang Dank und
Lob erklingen (vgl. Danklied des Jona im Bauch des
Fisches: Jona 2; Gesang der drei Männer im Feuer-
ofen, Dan 3, mit apokryphen Erweiterungen; Ge-
sang von Juden, den Tod im KZ vor Augen).

In den Basisgemeinden trägt Lob und Dank für
Gottes Taten in Schöpfung und Geschichte alles
Leben. Darum sind in den zahllosen Sammlungen
des lateinamerikanischen Liedgutes so unendlich
viele Loblieder zu finden. Wir schließen mit Ge-
sängen, die sich eng an biblische Texte oder Vor-
stellungen anschließen. Das Loblied der Befreiten
steht ursprünglich in Jes 12 und ist dort ein Ausblick
auf das endzeitliche Heil für alle Völker. In Umdich-

tung und Lied des Padre Zezinho, einem äußerst
aktiven geistlichen Liedermacher, wird daraus ein
Hymnus über die neue Wirklichkeit, die man jetzt
in Lateinamerika erwartet:

Ihr werdet mit Freuden
Wasser aus dem Brunnen des Befreiers trinken.

An jenem Tage werdet ihr sagen:
Lobt den Herrn! Rühmt den Herrn!
Sagt laut allen Völkern,
welche Taten er vollbracht hat.

An jenem Tage werdet ihr dem Vater
tausendmal Dank sagen.
Er hat die Tränen abgewischt.
Er wird auch unsere Sehnsucht
nach Frieden stillen.

In der Fülle des Friedens werdet ihr leben,
ihr braucht nichts mehr zu befürchten.
Ihr braucht nicht mehr zu verzagen,
denn ihr habt Gott als Kraftquelle
und sein Recht unter euren Füßen.

Das zweite Loblied stammt ebenfalls von Padre
Zezinho. Der Text bewegt sich um einen einzigen
Grundgedanken und nimmt dabei die Abendmahl-
thematik auf: Was kann nicht alles mit einem und
um einen Bissen Brot herum passieren? Verrat und
Mord unter den Menschen! Konflikte unter den
Nationen! Aber das Heil kommt uns in Brot und
Wein auch nahe. Der kontrastierende Kehrvors:

Um ein Stück Brot und einen Schluck Wein mach-
te Gott sich zur Mahlzeit und zum Lebensweg.

Der lateinamerikanische gottesdienstliche Ge-
sang deutet und bündelt die elende Wirklichkeit,
wie es die alttestamentlichen Psalmen auch tun.
Die neuen Lieder in Lateinamerika sind die Waffen
der Basisgemeinden, ihr Kraftstoff, Ausdruck der
Hoffnung und des Lebens.

*Dr. Erhard S. Gerstenberger ist Professor für
Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der Universität Marburg. Seine Anschrift:
Fasanenweg 29, 6300 Gießen.*

**„Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28).
Vom Sinn und Mißbrauch der
'Herrschaftsformel'**

In: Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994. Hg. von Cornelius Mayer u.a. Gießen: Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1994, 235-250

**"MACHT EUCH DIE ERDE UNTERTAN" (Gen 1,28) -
VOM SINN UND MISSBRAUCH DER 'HERRSCHAFTSFORMEL'¹**

von

Erhard Gerstenberger

Die Herrschaft der Menschen über die Erde ist in ein kritisches Stadium getreten. Vielleicht sollten wir ehrlicher und schärfer sagen: Sie hat sich als ein katastrophaler Fehlschlag erwiesen, denn die vom Menschen bebaute und beherrschte Erde ist bereits in ihrer Agonie. Und ein mehrheitlicher Teil der Weltbevölkerung siecht schon seit Jahrzehnten mit der geschundenen Erde dahin. Am Sonnabend, den 9. Mai 92 war auf der Titelseite der Frankfurter Rundschau unter der Überschrift: "Täglich sterben mindestens 100 Tier- und Pflanzenarten aus. Bilanz der UN ..." folgender Lagebericht zu lesen:

Der Erde droht nach Angaben der Vereinten Nationen die Vernichtung durch den Menschen. Das Tempo der Umweltzerstörung nehme immer mehr zu, heißt es in einer Bilanz des 'Umweltprogramms der Vereinten Nationen' (UNEP). Die Institution legte am Freitag in Genf ihren Bericht über die ökologische Entwicklung in den vergangenen zwanzig Jahren vor. Danach werden Luft und Wasser immer schmutziger und immer mehr Wälder vernichtet, die Wüsten dehnen sich aus, der nutzbare Boden wird geringer, die Ozonschicht dünner, und Tier- sowie Pflanzenarten werden ausgerottet. In den vergangenen zwanzig Jahren sei keines der Umweltprobleme gelöst worden ...

Die Einzelheiten der UNO-Studie lesen sich wie ein Horror-Szenario: Die den Planeten beherrschenden Menschen müssen völlig die Kontrolle über ihr Tun verloren haben. Sie ersticken in den Ballungsräumen an tödlichen Abgasen; sie vergiften das Wasser, das sie trinken; sie fischen die Ozeane leer; sie werden bald ein Viertel aller lebenden Tier- und Pflanzenspezies unwiederbringlich vernichtet haben; sie richten die Wälder zugrunde und geben selbst der fruchtbaren Erdkrume keine Chance. Unter massiver Einwirkung von Chemikalien verwandelt sie sich zu Wüstenstaub. Ähnliche Schreckensmeldungen hatte

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 21.5.1992 in Groningen gehalten und danach nur leicht überarbeitet habe. Weil Herr Kollege Dautzenberg mehrfach in Gesprächen das Thema "Herrschaft des Menschen über die Erde" angestoßen hat, sei ihm die Ausarbeitung nun mit herzlichem Dank gewidmet.

schon im Herbst 91 das World - Watch - Institut in den USA veröffentlicht.² Die Fakten zwingen uns, der regierenden Menschheit das Mißtrauen auszusprechen. Wer in dieser "menschlichen" Art und Weise das ihm Anvertraute der Vernichtung preisgibt und auch den eigenen Untergang mit in Kauf nimmt, müßte sofort für unzurechnungsfähig erklärt und aus der Regierungsverantwortung entfernt werden.

Das allein genügt nicht. Wir müssen uns als unmittelbar Beteiligte, d.h. als Menschen und Christinnen und Christen, der Verantwortung stellen. Wir müssen - ob die Zeit dazu noch ausreicht, oder nicht - die Gründe für die suizidale Ausübung der Herrschaft über diese Erde herausbekommen, sonst ist auch die kleine, vielleicht noch bestehende Möglichkeit einer Wende zum Besseren vertan. Die Besinnung, die wir miteinander unternehmen, betrifft vor allem die Verstrickung der Theologie, genauer, der biblischen Botschaft in die menschheitliche Korruption der Macht. Ist es richtig, wie z.B. Carl Amery nicht müde wird zu behaupten, daß gerade der urgeschichtliche Herrschaftsauftrag an die Menschen Anlaß und Triebkraft für die Entgleisung des menschlichen Regiments gewesen ist? Liegt ein möglicher Fehler im Zentrum unseres Glaubens an den einen Gott, Schöpfer und Erlöser der Welt, der die Menschen zu seinen Platzhaltern gegenüber der Natur ausersehen hatte?³

Wir werden der anklagenden Frage nicht ausweichen können. Aber wir sollten behutsam und kritisch vorgehen. Das bedeutet, wir müssen den inkriminierten Bibeltext zuerst in seiner eigenen Zeit und Entstehungsgeschichte untersuchen, dann - sorgfältig getrennt - seine Wirkungsgeschichte so weit es geht nachzeichnen und dürfen erst am Schluß zu einer Besinnung auf unsere Lage und Verantwortung kommen.

² Der jährliche "World Watch Report" ist unter dem Titel: "Zur Lage der Welt 91/92" im Fischer Verlag erschienen. Vgl. auch die EKD - Denkschrift: "Die ökologische Krise als Nord - Südproblem" ist von Theo Sundermeier herausgegeben worden (Gütersloh 1991). Sie verdeutlicht die reale Herrschaft des Menschen über die Natur am Fallbeispiel Amazonien.

³ Vgl. Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972; derselbe, *Die ökologische Chance. Das Ende der Vorsehung*, München 1985: "In der Urgeschichte Gen 1 - 9 finden sich die Bündnisse und Garantien, auf denen heute das Selbstverständnis der ganzen Menschheit ruht, soweit sie historisch aktiviert worden ist. Ohne dieses Selbstverständnis wäre der Weg in die heutige Welt nicht erklärbar." (Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung*, 15).

1 Herrschaft über die Natur im Alten Testament

1.1 Nicht von ungefähr kommen wir in unseren Tagen (erschreckt? betroffen?) zu der (nie ganz neuen) Erkenntnis, daß das Geröll jahrhundertelanger Auslegungstraditionen die zeitgenössischen Aussagen des Bibeltextes überdeckt.⁴ Besonders feministisch bewußte Exegetinnen erkennen die männlichen Standpunkte und Vorurteile, die in die Bibeltexte eingegangen und gänzlich ohne kritische Prüfung weitergegeben und verstärkt worden sind.⁵ Wie könnte es aber anders sein? Wir lesen und verstehen die Bibel immer von unseren vorgegebenen Standorten aus und flößen den Texten darum eine gute Portion unseres Wissens, Glaubens und Hoffens ein. Severino Croatto (Buenos Aires) spricht zu Recht von der notwendigen "Eisegesis", die ständig im Wechselspiel mit der "Exegesis" erfolgen muß, soll es denn zu einem Verstehens- und Aneignungsprozeß kommen.⁶

1.2 Wir können also getrost und ohne unsere Vorväter und -mütter ständig der Fehlinterpretation zu zeihen, darangehen, den Schutt der Auslegungstradition abzutragen, d.h. die Interpretationsschichten mit ihren Eigeninteressen aufzudecken, wohl wissend, daß auch unsere Fragen und Wertungen notwendig in die Interpretation einfließen. Auch wir schaffen keine ewige, letztgültige, aber eine notwendig auf *unsere* Wirklichkeit bezogene, und darum heute verantwortbare Auslegung. Was steht denn eigentlich im sogenannten "Herrschaftsauftrag" der Priesterschrift nach Gen 1,26-28?

26) Gott sprach: Wir wollen Menschen machen nach unserem Bild, unserer Gestalt. Sie sollen über die Fische im Meer, die Vögel des Himmels, das Vieh, die ganze Erde und das ganze Kleinjetier, das auf der Erde herumwimmelt, herrschen. 27) Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie. 28) Dann segnete Gott sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und nehmt sie in Besitz. Herrscht über die Fische im Meer, die Vögel des Himmels und alles Lebendige, das auf der Erde herumwimmelt.

⁴ Vgl. Christoph Uehlinger, *Weltreich und "eine Rede"*, OBO 101, Freiburg/Göttingen 1990, 3f; Urs Winter, *Frau und Göttin*, OBO 53, Freiburg/Göttingen 1983, 15ff.

⁵ Vgl. Catharina Halkes, *Suchen, was verlorenging*, Gütersloh 1985; Mieke Bal (Hg.in), *Anti-Covenant*, ISOTSuppl 81, Sheffield 1989; Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang*, Freiburg 1989; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread, not Stone*, Boston 1984; Athalya Brenner (Hg.in), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield 1993.

⁶ J. Severino Croatto, *Exodus, a Hermeneutics of Freedom*, Maryknoll 1981 (vgl. ders., *Die Bibel gehört den Armen*, München 1989).

Ich muß mich auf einige, wenige Beobachtungen beschränken:

1.2.1 Der Text ist nicht aus einem Guß. Generationen von Schreibern und Schriftgelehrten haben an ihm gearbeitet; die Gemeinden, vor denen er verlesen wurde, haben mittelbar ihre Erwartungen in ihn hineingelegt.⁷ Die Bestimmung des menschlichen Herrschaftsbereichs in V. 26, der Ankündigung, und V. 28, der Ausführung des Schöpfungsaktes, ist uneinheitlich. Angekündigt wird wörtlich übereinstimmend mit dem Ausführungssatz die Gewaltausübung über "die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels". Dann werden in der Ankündigung genannt: "das Vieh (*b^ēhemah* = gezähmte Nutztiere), die ganze Erde und alles Kleingetier, das auf der Erde herumwimmelt". Die Ausführung hingegen spricht sehr viel knapper von "allem Lebendigen, das auf der Erde herumwimmelt". Eine Kombination dieser beiden Reihen ergäbe die normale Liste der dem Menschen unterworfenen Lebewesen und würde gleichzeitig das unмотivierte "die ganze Erde" (V. 26b) korrigieren: Fische - Vögel - Haustiere - Wildtiere - Kleingetier⁸. Wie immer man die beiden Reihen beurteilt: Es geht in ihnen um die Gewaltausübung des Menschen gegenüber allen Tieren.

1.2.2 Die Ausdrücke, welche die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere beschreiben, sind von der größtmöglichen Präzision und Schärfe. Die Menschen können mit den Tieren so verfahren, wie ein absoluter Herrscher mit seinen Untertanen umgeht. Das zweimal verwendete Verb *radah* heißt wörtlich: "treten auf" und ist - über den ikonographisch sehr gut bezeugten Herrschergestus des "unter die Füße Tuns"⁹ - zum Synonym von *mašal*, oder *malak*, "königlich herrschen" geworden.¹⁰ Auch für altorientalische Despoten

⁷ Vgl. die starke Beachtung der Rezipienten eines Textes in der "narratology" der Harvard-Gruppe, Mieke Bal, a. a. O.

⁸ Vgl. Gen 1,20-22.24-25; 7,8.21: "Vögel - Vieh - Wild - Kleingetier"; 8,17: "Vögel - Vieh - Kleingetier"; 8,19: "Wild - Kleingetier - Vögel", LXX anders; 9,2: "Wild - Vögel - Kleingetier - Fische"; 9,10: "Vögel - Vieh - Wild"; Ps 8,8f: "Schafe und Rinder (= Vieh) - Wild - Vögel - Fische"; Ps 50,9-11: "Stiere und Widder (= Vieh) - Wild - Vögel"; Ps 148,10: "Wild - Vieh - Kleingetier - Vögel"; Hos 2,20: "Wild - Vögel - Kleingetier"; Hos 4,3: "Wild - Vögel - Fische". Die Beispiele zeigen trotz kontextueller Variationen die Grundeinteilung der Lebewesen und ihre traditionelle listenmäßige Erfassung.

⁹ Vgl. Ps 110,1b; Othmar Keel, Altorientalische Bildsymbolik ...

¹⁰ Die sprachliche und begriffliche Nähe zur (persischen!) Herrschaftsideologie betont mit Recht Udo Rütererwörden, *dominium terrae*, BZAW 215, Berlin 1993. Sie schließt aber die hier vorgetragene Deutung nicht aus; vgl. auch Christoph Uehlinger, Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? *Bibel und Liturgie* 64, 1991, 59 - 74.

gelten freilich gewisse Regeln der Herrschaftsausübung.¹¹ Das Verb *radah* soll aber in keinem Fall die Fürsorgepflicht eines Herrschers, sondern seine Verfügungsgewalt ausdrücken. Er entscheidet nach seiner Weisheit und Gottesnähe über andere Wesen, die selbst keinerlei Einspruchsrecht haben. Wenn David es für richtig befindet, 2/3 der gefangenen Moabiter abzuschlachten (2 Sam 8,2), dann ist es gut so. Wenn die Erzväter ihre Frauen einem fremden Potentaten ausliefern, um persönlicher Gefahr zu entgehen, dann ist es gut so. Wenn Jephta seine Tochter wegen eines Gelübdes opfert, dann steht das im Einklang mit den Sitten, und es ist gut. Er übt nur seine vormundtschaftliche Gewalt aus. Ein Widerspruch der Opfer ist nicht möglich.¹² Der Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28 will die im Rahmen von fundamentalen Normen legitime, volle Verfügungsgewalt des Menschen über die Tierwelt betonen. Die so dem Menschen überlassenen Lebewesen haben keinen eigenen Willen und keine eigenen Rechte, sie existieren in oder unter dem Sklavenstand. (Gottes Verfügungsgewalt über die Menschen wird allerdings nicht mit diesen Begriffen bezeichnet!). Bedeutsamerweise ist erst in den letzten Jahrzehnten in Europa die juristische Debatte darüber aufgekommen, ob Tiere etwas anderes sind als tote Materie und Rohstofflieferanten.¹³

Eine Bestätigung findet unsere Auslegung des Verbs *radah* in Lev 25. Dreimal wird dort eindringlich ("nicht herrschen mit Gewalt", *bēpārāk*) die Herrschaft über Volks- und Glaubensbrüder verboten (V. 43.46.53). Klar, Glaubensbrüder sollen nicht wie Sklaven zum willenlosen Objekt in der Hand anderer werden, das verbietet die wesenhafte Gleichstellung der jüdischen Gemeindeglieder unter einem Gott und Vater.

1.2.3 Die Herrschaft über die Tiere bedeutete in der antiken Praxis die Erlaubnis zu Zähmung, Tötung und Verwertung der mit dem Menschen zusammen geschaffenen Wesen, wobei Nahrungsbedarf und Verwendung als Opfer inein-

¹¹ Vgl. Ps 45,5; 72; Prolog des Codex Hammurapi.

¹² Anders liegt die Sache, wenn Herrscher sich gegen grundlegende Normen vergehen: 2 Sam 11f; Ez 28,2-10.

¹³ Die Ethik der Tierhaltung ist damit angesprochen. Im deutschen Recht beginnt (nach dem Vorbild des dänischen) sich eine leise Achtung vor dem Leben bemerkbar zu machen - der tatsächliche Umgang mit Schlacht-, Versuchs-, Zuchttieren (und mit "Ungeziefer") ist allerdings von industrieller "Sachlichkeit" bestimmt.

ander verschränkt waren.¹⁴ Sie wird im Zusammenhang der priesterlichen Urgeschichte aber erst in Gen 9,2-7 mit absichtlich anderer Formulierung ("in eure Gewalt überstellen"; "als Speise dienen": V. 2f) gegeben. Gen 1 ist im jetzigen Kontext als ganzes noch nicht auf die menschliche Vollmacht über die Tiere, sondern auf den Sabbat angelegt. Die Herrschaftsausübung ist im Schöpfungsentwurf wahrscheinlich aus anderen Quellen nachgetragen. Sie kollidiert auch mit dem unmittelbaren Kontext: Gen 1,29-30 dienen ausschließlich die Pflanzen zur menschlichen und tierischen Nahrung. Die freilebenden Landtiere (Wild - Vögel - Gewürm) stehen gleichberechtigt neben den Menschen. Sie ernähren sich von den Blattpflanzen, während den Menschen die Fruchtpflanzen zugeordnet sind.

1.2.4 Der Schöpfungsbericht Gen 1 scheint in seiner Grundanlage die Einteilung der Arten und die Zuordnung der Wesenheiten zum Ziel zu haben, darin Ps 104 vergleichbar.¹⁵ Jedes geschaffene Ding hat seinen Ort, die Lebewesen werden ausdrücklich je "nach ihrer Art" gemacht. Da ist wenig Raum für hierarchische Über- und Unterordnung. Die großen Himmelsleuchten "regieren" zwar Tag bzw. Nacht, aber sie sind ja auch exzeptionell mächtig. Und wenn die herkömmliche Auslegung im Recht ist, handelt es sich bei den Gestirnen um depotenzierte, babylonische Gottheiten, denen die Überlieferer noch ein klein wenig Herrschaftsbefugnis gelassen haben. Der Mensch wird ausdrücklich mit allen Landtieren zusammen an ein und demselben Tag gemacht (V. 24f), die See- und Lufttiere erhalten wie er einen göttlichen Segen (V. 22) - das sind keine idealen Voraussetzungen für eine derart exponierte Sonderstellung des Menschen, wie sie im Herrschaftsauftrag aufscheint.

1.2.5 Wir haben bisher nur über die Herrschaft des Menschen im Tierreich gesprochen. Nun finden sich auch - wenngleich unverhältnismäßig schüchternere - Aussagen über die Unterwerfung der Erde und des Pflanzenreiches. Sind sie überhaupt als Herrschaftsauftrag gemeint? Die Erde ist schließlich im priesterlichen Schöpfungsbericht eine außerordentlich autonome Ko-Schöpferin: Sie bringt nicht nur selbständig alles Grün (V. 11f), sondern sogar die Tierwelt (V. 24) hervor. Das sind Nachklänge uralter Mythen von der schöpferischen Mutter Erde (vgl. Ps 139,15). Sollte der Mensch an dieser Stelle Gewalt über die Urmutter bekommen? In einer bäuerlichen Gesellschaft muß das wohl so sein.

¹⁴ Walter Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972; René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; ders., *Der Sündenbock*, Zürich 1988; Erhard S. Gerstenberger, *Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 20f, 43ff, 220ff.

¹⁵ Vgl. J. Severino Croatto, *El hombre en el mundo*, Buenos Aires 1974.

Denn Menschen leben nach der Wende zur Agrarwirtschaft nicht mehr als Sammler vom Wildwuchs, sie greifen mit Hacke und Pflanzstab in das Naturgeschehen ein, verletzen die Erde, um sie zur Fruchtbarkeit zu zwingen. So ist wohl auch der über die Planungsäußerung V. 26 überschießende, im Segenspruch nach der Schöpfung enthaltene Satz zu verstehen. Zunächst kommt der bekannte, und bis heute in der Debatte um die Familienplanung wichtige Vermehrungsauftrag: "Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde (= das bewohnbare Land)" (V. 28a, ohne das letzte Wort). Dieser Zuspruch erfolgt in ganz ähnlicher Weise an die Wasser- und Lufttiere: "Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt das Wasser im Meer; die Vögel sollen sich an Land vermehren." (V. 22b; bei den Landtieren fehlt der Segens- und Mehrungsanspruch, aus Konkurrenzgründen zum Menschen? Oder soll der dem Menschen mitgegebene Segen partiell auch für die am gleichen Tage hervorgebrachten Wild- und Haustiere gelten?). In den Segenssprüchen an sich steckt also kein Herrschaftsauftrag, trotz des ominösen: "füllt die Erde". Beim Spruch über die Menschen allerdings klappt ein Wort nach, von Luther übersetzt mit: "und macht sie euch untertan" (V. 28a, letztes Wort). Das verwendete Verb ist *kabaš*, "versklaven". Die Parallelstellen im Alten Testament weisen diese Bedeutung präzise aus.¹⁶ Das Wort entstammt also der männlich-militärischen Sprache und trägt vielleicht Züge des nachexilischen Kampfes um das Heimatland an sich (s. Anm. 13). Jedenfalls ist es parallel zu *radah* gemeint und drückt die bäuerliche Macht über die Lebenskräfte der Erde aus. Seltsamerweise fehlt in den priesterschriftlichen Texten die in Gen 2 - 4 so prominente Bezeichnung des Ackerbodens, *ʿadamah*, welcher der Mensch, *ʿadam*, sein tägliches Brot abringen muß (Gen 3,17-19). Die priesterlichen Überlieferer sind wohl der Landwirtschaft wie dem Hirtenleben lange entfremdet. Sie meinen durchaus den täglichen, elementaren Lebenskampf. Aber sie kleiden ihn in akademisches, dem höfischen und militärischen Leben entliehenes Vokabular. Und ihre Intention, die sie mit der Aufnahme des doppelten Herrschaftsauftrages verfolgen, dürfte eine andere sein als die der in der Landwirtschaft Tätigen. Vielleicht wollen sie

¹⁶ *kabaš*: Jer 34,11.16; Neh 5,5; 2 Chron 28,10 - an allen Stellen ist von der Versklavung von Menschen die Rede. Es mag, wie in Neh 5,5 und in Est 7,8 am deutlichsten sichtbar, eine sexuelle Nuance mitschwingen: Nach altorientalischer Art wurden die waffenfähigen Männer oft abgeschlachtet und nur Frauen und Kinder in die Sklaverei geführt; die Frauen wurden in den Harem des Siegers aufgenommen. Interessanterweise erscheint viermal die Passivform des Verbs mit dem Subjekt "Land": "Ein Land wird unterworfen" (Num 32,22.29; Jos 18,1; 1 Chron 22,18. Der Unterwerfung folgt jedesmal die Inbesitznahme), vgl. Christoph Uehlinger, *dominium*; Udo Rüterswörden, *dominium* 102ff.

die Vollmacht über die Mutter Erde betonen, die in V. 11f.24 noch unerwartet mitschöpferisch aktiv ist (vgl. auch Hos 2!).

1.2.5 Um es noch einmal klar auszusprechen: Mir scheint, eine ursprüngliche Version des (vorpriesterlichen?) Menschenschöpfungsberichtes habe die Herrschaftsaufträge an den Menschen noch gar nicht gekannt. Er könnte einfach und knapp gelautet haben:

Gott sprach: Wir wollen Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Gestalt. Da schuf Gott die Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er sie. Dann segnete Gott die Menschen und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde. Und er sprach zu ihnen: Seht, ich habe euch alle Pflanzen auf der Erde zur Nahrung gegeben, die Samen hervorbringen und alle Bäume, die Früchte tragen. Dem Wild aber und den Vögeln und dem ganzen Kleingetier auf dem Lande - all den Wesen, die den Lebensatem in sich haben - habe ich die Blattpflanzen zur Nahrung gegeben. (Gen 1,26-30*)¹⁷

In dieser Fassung ist von einer herrschaftlichen Aufsicht des Menschen über oder seine Gegenüberstellung gegen die Natur nicht die Rede. Schiedlich-friedlich leben Mensch und freie Landtiere im selben Lebensraum; die sorgfältige Zumessung der Nahrungsquellen sorgt für eine konfliktfreie Koexistenz. Raubtiere müssen nach dieser Sicht des Uranfangs mit Gras zufrieden sein; von den gezähmten Herdentieren ist nicht die Rede.

1.2.6 Was aber hat die Bearbeiter veranlaßt, "Herrschaftsaufträge" für den Menschen in diese friedliche Idylle hineinzuarbeiten? Warum haben sie sich nicht mit dem Entsetzen der Tiere vor der neuen Tötungsvollmacht des Menschen nach der Flut (Gen 9,2f) begnügt? Was war der Sinn der "Herrschaftsaussagen", bevor sie in den priesterlichen Schöpfungstext eingeflochten wurden? Wir sind z.T. auf Vermutungen angewiesen. Aber ein nichtpriesterlicher Text steht uns zur Verfügung: Ps 8,4-9!

Wenn ich den Himmel betrachte, den du gemacht hast,
Mond und Sterne, wie du sie angeordnet hast:
Wie kannst du dich um den Menschen kümmern?
Was ist das für ein Wesen, daß du dich seiner annimmst?
Es fehlt nur wenig, und er wäre Gott!
Macht und Glanz hast du ihm verliehen.

¹⁷ Die Kommentare zur Stelle verzeichnen wohl gelegentlich eine gewisse Überladung und Inkonsistenz des Textes, führen sie aber auf die besondere, priesterliche Bemühung um das Zentralthema: Menschenschaffung zurück, vgl. Claus Westermann, Genesis, BKAT I,1, Neukirchen-Vluyn 1974, 198f: "nicht fließend erzählt ... eher zusammengesetzt ... auffällige Umständlichkeit".

Du läßt ihn über deine Geschöpfe herrschen (*mašal*, hif),
 du hast ihm alles unterworfen (*kol šattah tahat raglav*):
 Schafe und Rinderherden
 und das Wild auf freiem Feld;
 die Vögel in der Luft und die Fische,
 die im Meer dahinziehen.¹⁸

Dieser Psalm redet - nach einer rhetorischen Frage: "Was ist der Mensch?", die eine genau gegenteilige Antwort erwarten läßt, vgl. Ps 144,2f; Hiob 7,17f; 14,1f; 15,14-16 - ganz unbefangen von Glanz und Würde des Menschen und seiner fast göttlichen Macht.¹⁹ Das sind alles Gedanken, die gerne auf Gen 1,26-28 übertragen werden, die dort aber nicht ausgesprochen sind. Weiter: Der Psalm zählt vier Tiergruppen auf, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Vom Ackerbau spricht er nicht. Gen 1,26-28 dagegen zeigt durch die textlichen Ungereimtheiten in der Fünferliste, daß die Überlieferer unsicher waren, worauf genau sie hinaus wollten. Der Sitz im Leben für Ps 8 könnte nach meiner Vermutung eine Art *Bar-Mitzwah*-Feier in der frühjüdischen Gemeinde sein.²⁰ Über das Wesen und die Bedeutung des Menschen wird theologisch reflektiert und hochpoetisch geredet. Auf die Frage: Was ist der Mensch? muß man viele Antworten geben, die in den o.a. Texten auch auftauchen: Der Mensch ist vergänglich, schwach, unrein. Aber zu Festzeiten, die auf grenzenlose Hoffnung gestimmt sind, darf und muß man auch die Erfahrung der menschlichen Macht artikulieren. Angesichts des gestirnten Himmels über einem subtropischen Trockenland ist der Mensch sicher klein wie ein Staubkorn. Doch im Blick auf die Tierwelt ist er ein König, fast ein Gott. Er kann Tiere töten, zur Arbeit zwingen, mit ihnen spielen, kurz, sie völlig unter seinen Willen beugen.

Genau dies ist der Punkt, an dem die uralte Geschichte des Zusammenlebens von Mensch und Tier sichtbar wird. In der totalen Verfügungsgewalt über die Tierwelt - die mächtigen Raubtiere oder die kleinen Peiniger aller Art sind nicht bedacht - wird sich der Mensch schauernd seiner eigenen Rolle im Reich des Lebens klar.²¹ Es ist ein momentanes Innewerden, das exemplarisch

¹⁸ Übersetzung nach Erhard S. Gerstenberger, Konrad Jutzler, Hans-Jochen Boecker, *Zu Hilfe, mein Gott!* Neukirchen-Vluyn, 4. Aufl. 1989.

¹⁹ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Versöhnung der Natur?*, in: Jürgen Moltmann Hg., *Versöhnung der Natur*, München 1986, 141 - 149.

²⁰ Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL XIV, 1, Grand Rapids 1988, 67 - 72.

²¹ Vgl. Walter Burkert, a. a. O.

reflektiert werden kann und im nächsten Augenblick schon ganz anderen Stimmungen und Erkenntnissen weichen muß. Dennoch ist es ein gültiger Wesenszug des Menschen. Und die Gemeinde feiert ihn als Widerschein der unermeßlichen göttlichen Macht: "Jahwe, unser Beherrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!" (Ps 8,2.10).

Mir ist zweifelhaft, ob die priesterlichen Bearbeiter von Gen 1 nur einen allgemeinen Hymnus auf den manchmal sichtbar werdenden Glanz der menschlichen, von Gott verliehenen Vollmacht singen wollten. Eine so punktuelle Charakterisierung des Menschen wäre der Schöpfungssituation kaum angemessen. Eher war es ihnen um die kultisch so dringend notwendige Tötungsvollmacht des Menschen zu tun. Wer baldmöglichst das Opferwesen unter den Menschen in Gang gesetzt sehen möchte,²² muß beizeiten eine Generalerlaubnis für die Verwendung von Tieren für diesen speziellen Zweck vorliegen. Der sogenannte "Herrschaftsauftrag" hätte dann gar keine umfassende oder konkret expansive Bedeutung: "Bemächtigt euch der Tiere, die bislang noch unabhängig von euch sind", sondern er stellt nur fest, daß der Mensch grundsätzlich die Verfügungsgewalt über alle Tiere bekommen kann. Darum wird er der später erkennbaren Notwendigkeit entsprechen, Jahwe blutige Opfer zu bringen. Die priesterlichen Überlieferer verankern die Möglichkeit und den Anspruch des Sabbatgebotes in der Schöpfung (Gen 2,2f). Ebenso begründen sie die Möglichkeit des Opferdienstes bereits am Uranfang. Von der gottähnlichen Würde des Menschen oder seinen generellen Stellvertreterpflichten für die Gottheit kann also in Gen 1,26-28 nicht die Rede sein.

Die Zielvorstellung des Opfers erklärt aber nicht den Herrschaftsauftrag über die Erde. Auch hinter dem einen hebräischen Wort: "nehmt sie in Besitz" stehen jahrtausendealte Erfahrungen im Umgang mit dem Ackerboden. Die Erde gibt nicht gleichmäßig reichlich den jährlichen Ertrag. Manchmal sperrt sie sich. Die Gründe sind oft schwer zu durchschauen. Die personifizierte Vorstel-

²² Je nach Quellenzuweisung ist in der Fluterzählung früher oder später auch bei den priesterlichen Überlieferern vom Opfer die Rede, und zwar vor der Erlaubnis, Tiere als Nahrungsmittel zu verwenden: Gen 7,2-5 gebietet Noah, je sieben Paare von allen reinen Tieren an Bord der Arche zu nehmen, und nur ein Paar der unreinen Arten. Die reinen Tiere sollen also als Opfermaterie dienen, und vom Opfer darf normalerweise gegessen werden. Gen 8,2 wird von den Brandopfern (= priesterliche Vollopfere! Wahrscheinlich erst in später, priesterlicher Tradition aufgekommen, vgl. Rolf Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967) Noahs nach dem Ende der Flut berichtet. Es darf natürlich nur von "reinem Vieh" und "reinen Vögeln" dargebracht werden, vgl. Lev 1.

lung von der gebärfreudigen Mutter Erde war uns schon an Gen 1,11f.24 aufgefallen. Vielleicht ist der Befehl: "Unterwerft sie", die Erde, mit Gewalt, aus dieser Konstellation zu verstehen. Die priesterlichen Überlieferer wollen der Erde die Schöpferkraft absprechen. - Oder sollten hier - das würde allerdings unserer Einschätzung der priesterlichen Kreise und ihrer Wirklichkeitsnähe nicht entsprechen, Vorstellungen und Erfahrungen von ersten Siedlern auf dem Waldgebirge nachklingen? Erstsiedler, die Wälder roden und Land urbar machen, reden gerne und notgedrungen kraftmeierisch daher.

Wesentlich ist in jedem Fall: Gen 1,26-28 enthält sowohl in den Vorstufen der Überlieferung wie im Rahmen der priesterschriftlichen Anthropologie und dem priesterlichen Kultverständnis keine umfassenden Herrschaftsaussagen über den ersten Menschen. Die Würdebezeichnung "Abbild Gottes" (V. 26f) kann ursprünglich lediglich die äußere Gestalt, das Aussehen, des Menschen gemeint haben. Die oft vertretene These, daß hier Vorstellungen von absoluter, königlicher Autorität "demokratisiert" worden sein sollen, ist von den Texten her nicht zu halten. Vielmehr geht es um sehr punktuelle und partielle Erfahrungen und Interessen. Der Mensch hat gegenüber dem Tierreich gewisse, weitreichende Vollmachten. Er unterwirft als Landwirt sogar die Erde teilweise seinem Diktat. Dennoch ist er der Natur aufs ganze gesehen ausgeliefert, wie die Überzahl der alttestamentlichen Texte zum Wesen des Menschen ausweist.

1.2.7 Das allgemeine Lebensgefühl der alttestamentlichen Zeugen wäre jetzt an anderen Aussagen zu überprüfen. Ich kann nur kurz andeuten: Außer in Ps 8 und Gen 1,26-28 ist von der Euphorie menschlicher Macht über das Tierreich und die Erde so gut wie nichts zu spüren. Der Fluchspruch über die Erde (Gen 3,17-19) reflektiert die tägliche Plackerei und den Frust des Bauern auf dornenreichem Acker; Jes 28,24-29 zeigt die dauernde Abhängigkeit des Landmanns von der Unterweisung durch Gott; Jer 14 ist eine Bittliturgie für Dürrezeiten, Joel 1f wurde bei Heuschreckenplagen benutzt. Ps 104 entwirft das Bild eines gleichberechtigt neben anderen Lebewesen in die große Schöpfung eingepaßten Menschen, der tagsüber der Arbeit nachgeht, nachts aber fein zu Hause bleibt, weil draußen die Löwen brüllen (V. 20-23).²³ Die Gottesreden im Hiobbuch beweisen die Hinfälligkeit und Ohnmacht des Menschen gegenüber

²³ "Du befiehlst Finsternis, und es wird Nacht./Da regen sich die Tiere des Waldes./Die jungen Löwen brüllen nach Beute;/sie fordern von Gott ihre Nahrung./Wenn die Sonne aufgeht, ziehen sie sich wieder zurück/und lagern in ihren Höhlen./Dann geht der Mensch an sein Tagewerk und arbeitet bis zum Abend." (Ps 104,20-23 nach: Erhard S. Gerstenberger, Konrad Jutzler, Hans-Jochen Boecker, Zu Hilfe, mein Gott).

dem Schöpfer und seinen Kreaturen (Job 38 - 41). Überwältigend ist das Zeugnis für die Kleinheit und Demut des Menschen, und ausgerechnet in der Schöpfungsgeschichte soll er zum Vizegott bestimmt worden sein?

1.2.8 Eine andere, wichtige und interessante Kontrollfrage ist: Wie haben die Völker rings um Israel und dann auch über den Alten Orient hinaus die Vollmacht und Sonderstellung in ihren Mythen, Hymnen und Legenden dargestellt? Die gesellschaftlichen Strukturen, aus denen die Texte herkommen, sind natürlich immer mit zu bedenken. Im monarchisch verfaßten Mesopotamien haben sich die Menschen leicht als Sklaven ihrer Götter gefühlt. Sie wußten sich den Launen der Himmlischen ausgeliefert. Das Atrahamsis-Epos erzählt, daß die Menschen als Ersatz für die zu Schwerstarbeit verdamnten unteren Götterklassen geschaffen wurden. Das Geschwätz bei der Arbeit stört dann die hohen Himmelsherren so sehr, daß sie das Menschengeschlecht wiederum durch die Flut vernichten wollen²⁴ - Um noch ein weit entlegenes Beispiel anzuführen. Die "Navajo-Emergence-Story" berichtet von der allmählichen Menschwerdung der Menschen und der Entstehung des Navajo-Volkes. Vorherrschend sind während des langen Aufstiegs aus den Unterwelten die Aussagen über Bedrohung, Fehlsamkeit, Streitsucht der sich bildenden Menschheit. Am Ende scheinen die Vorzüge des *diné* (Navajo-Volkes) gegenüber den anderen Stämmen (Hopis, Zunis, andere Pueblo-Völker) durch. Zu grundsätzlichen Vollmachtsaussagen im Blick auf die Natur kommt es nicht.²⁵

2 Die Auslegungsgeschichte von Gen 1,26-28

Ich muß mich auf minimale Andeutungen beschränken: Die Wirkungsgeschichte der Schöpfungserzählungen der Genesis ist überaus vielschichtig und bedeutungsschwer, in mancher Hinsicht verhängnisvoll.

2.1 In der Alten Kirche und bis ins Mittelalter hinein scheinen die Vollmachtsaussagen über den Menschen nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden zu haben. Daß der Mensch durch seine seelisch-geistige Konstitution wesensmäßig weit über der Tierwelt stand, war ein aus der griechischen Philosophie übernommener, anthropologischer Grundsatz, der keiner Begründung bedurfte. So bietet Ambrosius von Mailand in seinem großen Schöpfungskommentar, dem *Hexameron*, "Sechstageswerk", eine grandiose Schau seines naturkundli-

²⁴ William G. Lambert, *Atra-Hasis, the Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.

²⁵ Vgl. Paul Zolbrod, *Diné bahane'. The Navjo Creation Story*, Albuquerque 1984.

chen Wissens. Er beschreibt auch ausführlich die physischen und vor allem die seelisch-geistigen Vorzüge des Menschen. Aber die Vollmachtsaussagen selbst hält er für keiner Auslegung wert.²⁶

2.2 Im Zeitalter der Entdeckungen, der Renaissance, Reformation und der beginnenden Kolonialisierung änderte sich das kontemplative Bild. Vielleicht angetrieben von den Erfahrungen der Kreuzzüge und der spanischen reconquista bekam die philosophische Zustandsbeschreibung der Überlegenheit des Menschen über das Tierreich eine expansive, imperiale Bedeutung. Der in der Genesis zugesprochene Segen mußte realisiert werden. Die wesensmäßig und umfassend gedachte Herrschaft des Menschen war in der Unterwerfung der "ganzen Erde" und "aller Völker" unter das Kreuz Christi war "bis ans Ende der Welt" (vgl. Mt 28,18-20) zeitlich und räumlich in die Tat umzusetzen. Sergio Buarque de Holanda, ein brasilianischer Kulturhistoriker, hat die gesamte Geschichte der Eroberung Brasiliens (und implizit der beiden Amerikas) als Verwirklichung des europäischen Traums vom Paradies dargestellt.²⁷ In diesem Zusammenhang wird die ontologische Vorrangstellung des Menschen vor allen geschaffenen Wesen wichtig.²⁸

2.3 Einen neuen qualitativen Sprung macht das menschliche Selbstverständnis in der anbrechenden Moderne. Naturwissenschaften und darauf basierende Technologien, industrielle Produktionsweisen und die damit verbundene, ideale Autonomie des Einzelmenschen bringen ein Herrschaftsverständnis hervor, welches die ganze Welt zum bloßen Material für menschlichen Schaffensdrang macht. Der unumschränkte homo faber wird geboren. Horst Eberhard Richter spricht vom Allmachtswahn, der in dieser Phase begründet wurde, bald aber an

²⁶ Ambrosius von Mailand, *Exameron*, übers. von Joh. Ev. Niederhuber, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1914.

²⁷ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (1959), São Paulo 2. Aufl. 1969; vgl. auch nordamerikanische Literatur zum Thema: Alan Heimert, *Puritanism, The Wilderness and the Frontier*, *New England Quarterly* 26, 1953; Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise. European and American Moral Imagination*, Urbana 1961; George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York 1962; Mircea Eliade, *Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology*, in: Frank E. Manuel (Hg.), *Utopia and Utopian Thought*, Boston 1966, 261ff; E. Bartlett Giamatti, *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton 1966. Neuerdings hat das Thema geistes-, religions- und wirtschaftsgeschichtlich behandelt der Portugiese Vitorino Magalhães Godinho, *Mito e mercadoria, utopia a prática de navegar, séculos XIII - XVIII*, Lisboa 1990.

²⁸ Sergio Buarque de Holanda, a. a. O. 182: Er bezieht sich auf Giovanni Pico della Mirandola, *De homine dignitate* (um 1490).

die Grenzen der Wirklichkeit stoßen ließ und - nach dem Tod Gottes im modernen Rationalismus - den Menschen wie ein autistisches Kind zurückließ, das ein schauerliches Vakuum der Beziehungslosigkeit durch eigene, göttliche Krafttaten kompensieren muß.²⁹ Die Genesiskommentare des 19. und 20. Jahrhunderts stellen in der Regel die absolute Vorrangstellung des Menschen heraus und leiten davon seine totale Verfügungsgewalt über die Natur ab. Als Beispiel sei Gerhard von Rad zitiert:

Von der Gabe selbst ist weniger die Rede als von der Aufgabe. Die ist nun klar umrissen: Herrschaft in der Welt, insbesondere über die Tierwelt. Es ist nicht so, daß diese Herrschaftsbeauftragung noch zur Definition der Gottesbildlichkeit gehöre; sie ist vielmehr die Folge, d.h. das, wozu der Mensch durch sie befähigt ist. Die enge Verbindung des Begriffs der Gottesbildlichkeit mit dem der Beauftragung zur Ausübung einer Herrschaft ergibt sich für uns ... ganz von selber: So, wie auch irdische Großkönige in Provinzen ihres Reiches, in denen sie nicht persönlich aus- und eingehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruches aufstellen, - so ist der Mensch in seiner Gottesbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist recht eigentlich der Mandatar Gottes, dazu aufgerufen, Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden zu wahren und durchzusetzen. Das Entscheidende an seiner Gottesbildlichkeit ist also seine Funktion an der außermenschlichen Welt. Die Ausdrücke für den Vollzug dieser Herrschaft sind auffallend starke ... "treten", "trampeln" (z.B. die Kelter) ... "Niedertreten". So hat also die Erschaffung des Menschen rückwirkend eine Bedeutung für die ganze außermenschliche Kreatur, indem sie ihr eine neue Gottbezogenheit gibt. Die Kreatur bekommt außer ihrem Von-Gott-her durch den Menschen ein Zu-Gott-hin; jedenfalls durch seine Herrschaft noch einmal die Würde eines besonderen göttlichen Hoheitsgebietes.³⁰

Die Vormacht des Menschen auf der Erde ist nun - unter der Wucht der technischen Entwicklung der letzten 200 Jahre - umfassend und grundsätzlich gedacht. Alle im Schöpfungstext vorkommenden Begriffe sind ins Allgemeine und Absolute hin entgrenzt. Der beschränkte Sinn der ursprünglichen Aussagen wird nicht mehr wahrgenommen. Hermann Gunkel sieht in dem Segensspruch Gen 1,28 "gewaltige Worte, das Programm einer ganzen Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts!"³¹

²⁹ Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.

³⁰ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose/Genesis*, ATD 2/4, Göttingen, 9.Aufl. 1972, 39.

³¹ Hermann Gunkel, *Genesis*, HAT I,1 (1901), Göttingen 7. Aufl. 1966, 113. Vgl. auch die Kommentare von H ... Holzinger, August Dillmann, Otto Procksch, *Die Genesis*, KAT I, Leipzig 1913, 432f: "Daß gerade die Tierwelt ihm unterworfen wird, die

3 Die Neubesinnung auf die Stellung des Menschen im Kosmos

3.1 Der katastrophale Zusammenbruch der menschlichen Herrschaft über die Natur und die damit motivierten kritischen Fragen von nachdenklichen Zeitgenossen und -genossinnen zwingen uns zu einer grundlegenden Bestandsaufnahme unseres Schöpfungsglaubens. Ist die aus bescheidenen Anfängen mit dem sich vertiefenden Machtstreben der westlichen Zivilisation entwickelte Rolle des Menschen als Krone der Schöpfung ein verhängnisvoller Irrweg gewesen? Können wir durch den Rückgriff auf die sehr begrenzten und im Zusammenhang mit anderen Strömungen anthropologischen Denkens im hebräischen Kanon relativierten Vollmachtsaussagen eine neue Grundlage für unsere eigene Glaubensposition gewinnen?

3.2 Wir stehen offensichtlich vor einem tiefen Dilemma. Menschliches Handeln ist auf allen Kulturstufen durch eine Selbstmächtigkeit und Freiheit charakterisiert, die zwangsläufig zum geplanten Gebrauch, d.h. zur Manipulation von natürlichen Ressourcen aller Art, einschließlich der Lebenswelt führt. Auf den untersten Stufen eines naturverbundenen Lebens mögen Menschen sich fast nahtlos in die Natur einfügen. Der heutige Stand der Weltbevölkerung und der erreichten wissenschaftlichen und technischen Kenntnisse läßt eine Rückkehr in die naturverbundene Lebens- und Produktionsweise nicht zu. Wir werden mit unserem Wissen und Können leben - oder wahrscheinlicher: sterben - müssen. Denn gerade die Lebensweise, die wir zur Erhaltung unserer Existenz zu brauchen meinen, führt kontraproduktiv zu einem immer schnelleren unwiederbringlichen Verbrauch von Lebensmöglichkeiten. Die in dieser Welt tonangebenden industriellen Gesellschaften, einschließlich ihrer schwachen Komponenten wie der Studierenden in der BRD oder in den Niederlanden setzen den Erwartungshorizont für menschenwürdiges Leben so hoch, daß das Weltsystem augenblicklich zusammenbrechen müßte, würden die 2/3 der Menschheit an dem so gesetzten Lebensstandard partizipieren. Die Welt überlebt im Augenblick noch, weil nur wir, die industrielle Minderheit, reichlich zu essen haben und 2 bis 3 Milliarden Menschen für uns hungern.

3.3 Weil für uns aber das Gebot der Hoffnung gilt, auch gegen jede vernünftige Prognose, plädiere ich für den Versuch einer schöpfungstheologischen Neuorientierung. Der Mensch ist nicht die "Krone" der Schöpfung, wie ihn die christliche Tradition zunehmend und selbstüberheblich herausgestellt hat. Er ist nicht der anderen Lebewelt als absoluter Herrscher oder auch nur als Verfügungsbe-

leblose Welt nicht genannt ist, deutet an, daß er nicht nur an den Besitz, sondern an das *Leben* der Tiere ein Recht hat ...".

rechtiger bei Opferschlachtfesten qualitativ gegenübergestellt. Ihn verbindet viel mehr als ihn trennt mit den Lebewesen, ja, mit der Pflanzen- und der anorganischen Welt. Nicht nur seine ganze physische Existenz teilt er mit der Schöpfung Gottes, auch und vor allem das gemeinsame, weitgehend aber von ihm vom Zaun gebrochene Schicksal (so auch schon Gen 3,17-19!). Von der alten Herrscherpose aus läßt sich keine Überlebensethik für unsere heutige Welt mehr gewinnen. Der einzige Ausweg läge in der Entwicklung einer Schöpfungsethik, welche dem Geschaffenen insgesamt Würde und Eigenheit zugesteht und dem Menschen einen gleichberechtigten Platz neben den anderen Kreaturen zuweist. Die plötzliche Einführung eines solchen wahrhaft ökologischen Modells würde freilich unser bestehendes System gründlicher zusammenbrechen lassen als die Wende in der Sowjetunion das dortige System zerrüttet hat. Also brauchte eine Umgestaltung aller Lebensverhältnisse viel Zeit - nach umfassender Bereitschaft der herrschenden Schichten, sich wirtschaftlich zurückzuentwickeln - und diese Zeit ist nach dem eingangs genannten UNEP - Bericht kaum noch vorhanden.

Homosexualität im Alten Testament, Geschichte und Bewertungen

In: Schwule, Lesben, ... – Kirche. Homosexualität und kirchliches Handeln. Texte aus Kirche und Wissenschaft. Hg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Bearb. von Klaus Bartl. Frankfurt a.M.: Spener 1996, 124-158

Erhard S. Gerstenberger

Homosexualität im Alten Testament – Geschichte und Bewertungen

1. Ausgangspunkte und Methoden

Wer über einen beliebigen Sachverhalt urteilen möchte, tut gut daran, sich seines oder ihres Standortes zu vergewissern. Urteile jeder Art schließen nämlich immer „Vor“-Urteile, die sich aus den Bedingungen und Begrenzungen des oder der Urteilenden ergeben (konventionierte Meinungen, Interessen, Wertvorstellungen usw.) mit ein. Andererseits müssen wir auch ein spezifisches Geflecht von sozial, kulturell, ethnisch, sexuell vorgegebenen Parametern für die antiken Aussagen annehmen. Sie stammen von Menschen, und Menschen denken, fühlen und reden in konkret begrenzter und vorläufiger Weise. Das bedeutet im einzelnen:

1.1 Unsere Gesellschaft befindet sich (seit der Aufklärungszeit) in einem immer schneller verlaufenden Prozeß der Umgestaltung; er ist in der europäischen Nachkriegsgeschichte besonders drastisch verlaufen und zu Bewußtsein gekommen. Bedingt durch industrielle Produktion und Lebensweise, technologischen Machtgewinn, medizinische Kunst, soziale Errungenschaften und ideologischen Autismus (H.-E. Richter) kann der Einzelmensch als der höchste Wert gehandelt werden, hinter dem zukünftige Generationen wie mitmenschliche Bindungen zurückzutreten haben. Die Autonomie des einzelnen ist mit dem Selbstwertgefühl des antiken Israeliten, der stark in seine Familie und Sippe eingebunden war, nur schwer zu vergleichen. Ebenso schwierig ist es, die biblischen Beziehungsgeflechte mit den neuzeitlichen (und sich ständig neu bildenden) sozialen Lebens- und Gemeinschaftsformen zu konfrontieren.

1.2 Die Sexualität spielt in jeder Gesellschaft von altersher eine bedeutende Rolle; sie ist gerade auch in einer sich neu formierenden Lebenswelt der Moderne von allergrößter Wichtigkeit. Neben Arbeit und Religion ist die erotische und sexuelle Liebe ein überaus starkes zwischenmenschliches Bindemittel. Der kulturgeschichtliche Vergleich zeigt, daß Sexualität wie alle anderen menschlichen Attribute ihre Geschichte hat. Trotz vergleichbarer biologischer Grundausstattung haben die Menschen in ihren unterschiedlichen Sozialgebilden dem Geschlechtstrieb wie der Liebe unterschiedlichen Stellenwert und verschiedene Funktionen zugemessen. Auch in diesem Punkt müssen wir vorsichtig sein mit Gegenüberstellungen. Klar ist jedoch, daß Sexualität nie abstrakt, sondern jeweils nur im Kontext der zugehörigen Kultur und Gesellschaft betrachtet werden darf. In ruhenden Gesellschaften wird Sexualität weniger zum Problem als in Sozietäten, die sich in rapider Umgestaltung befinden.

1.3 Wie alle ethischen Probleme ist auch die Frage nach dem Wert, der Funktion und dem rechten Gebrauch der menschlichen Sexualität eingebunden in das Gesamtleben. Psychische, soziale, religiöse Strukturen sind gleichermaßen an der Bewertung und der Praxis sexuellen Lebens beteiligt. Im Altertum fand häufig die Sexualität der Menschen ihre direkte Entsprechung in der göttlichen Sphäre. Das trifft für Israel nur zeit- und stellenweise zu (vgl. Jahwe und seine Aschera in den Inschriften von Kuntillet Adjrud: E. S. Gerstenberger, Jahwe; O. Keel, Göttinnen).

Spätestens in der exilisch-nachexilischen Zeit wurde die Sexualität aus dem Gottesbild verdrängt (doch vgl. die Metaphorik Jahwe und seine Braut/Frau Israel: Jes 62,4f; Ez 16). In der christlichen Tradition begreifen wir Sexualität (wohl unter dem Einfluß neuplatonischer und persischer Abwertung alles Materiellen) lediglich als ein menschlich-zeitliches Phänomen, das keinerlei „Ewigkeits“-Signifikanz habe.

1.4 Die Verantwortung für das sexuelle Verhalten wurde in der biblischen Zeit dem einzelnen zugeschrieben. Die Regeln für das Sexualleben aber wurden durch die göttliche Welt sanktioniert, in den Primär- und Sekundärgruppen tradiert und kontrolliert, später in den heiligen Schriften gespeichert. Sie galten als unveränderlich und auch (oder gerade?) bei schärfster Trennung der göttlichen Heiligkeit von der irdischen Unreinheit als relevant für den kultischen Umgang mit dem Göttlichen. Das gilt für viele Religionen. Der Kultus ist Ort und Zeit, in denen sich menschliches und göttliches Tun am intensivsten berühren. Fehlender Gleichklang mit dem Göttlichen auf seiten der Kultteilnehmer ist eine Kränkung der Gottheit. So kommt es zu strengen Speise-, Kleider- und Verhaltens- (oft: Enthaltensamkeits-)Regeln für den Kult. Sie stehen sämtlich unter der Prämisse, daß der Mensch für jede seiner Lebensäußerungen zu jedem Zeitpunkt voll verantwortlich sei. Von einer biologischen oder kulturellen Prägung der Person, also einem außengelentkten Verhalten, hatte man keine Kenntnis, bzw. man kannte es lediglich im Phänomen der „Besessenheit“, des Ergriffenseins von göttlicher oder dämonischer Macht.

1.5 Die Bibel ist der Niederschlag einer langen, mehr als tausendjährigen Glaubensgeschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. Jede Zeit hat und verschiedene soziale Gruppierungen haben ihre (auch widersprüchlichen) Spuren darin hinterlassen. Theologisch gesprochen: Das Wort Gottes ist uns – weil es wirklich und wahrhaftig „Fleisch“ geworden ist – nur in geschichtlich-konkreten Erscheinungsformen, als „Schatz in irdenen Gefäßen“, zugänglich. Ein „Ewiges Wort“ wäre menschlich-sprachlich gar nicht auszudrücken, weil die Sprache selbst vergänglich ist. Und jede Übertragung in eine andere Sprache wäre erst recht unmöglich. So ist alles und jedes, was die Bibel sagt, zeitgebunden und für uns in dieser Zeitgebundenheit Anstoß und Richtschnur, die uns der Stellungnahme heute, in der jetzt fälligen Verantwortung gegenüber dem Evangelium,

keineswegs enthebt. Wir können keine Aussage der Bibel, so tief und gut sie auch sei, blindlings in unsere Zeit übertragen. Vielmehr müssen wir jeden Satz unter Wahrnehmung unserer Umgebung, Auge in Auge mit den Menschen, die hier und jetzt leiden und hoffen, neu buchstabieren und oft genug ganz neu artikulieren.

1.6 Die Homosexualität ist besonders in der christlichen Tradition zum Verbrechen erklärt worden. In blindem Eifer für die „Heiligkeit Gottes“ haben selbsternannte Rechtgläubige die Minderheit der Homosexuellen verfolgt, gequält, getötet, medizinisch behandelt und psychisch wie gesellschaftlich unter Druck gesetzt. Die Leidensgeschichte der Homosexuellen ähnelt der mancher ethnischer und religiöser Minderheiten, der Qual der „Zauberer“ und „Hexen“ oder mancher politischer Gruppen in totalitären Systemen. Dies ist eine schwere Hypothek christlicher Unduldsamkeit. Trotzdem gilt es, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln der wissenschaftlichen Analyse die Funktion der Homosexuellengesetzgebung und der tatsächlich praktizierten Sitten jeweils situationsspezifisch zu erheben und mit der eigenen gegenwärtigen Situation zu vergleichen. Homosexualität ist auch in biblischen Zeiten nicht immer und überall gleich beurteilt worden. Deshalb haben wir bei der Untersuchung der alttestamentlichen Texte mit Unterschieden zu rechnen.

2. Das Gesamtzeugnis des AT im Überblick

2.1 Die alttestamentlichen Schriften erwähnen Homo- im Gegensatz zu Heterosexualität selten. Das Verhältnis von Mann und Frau zueinander ist ein konstitutives Element altisraelitischen Lebens; es scheint in allen Literaturgattungen des Alten Testaments durch (Erzählungen; säkulare wie kultische Poesie; Rechts- und Weisheitstexte; Geschichtsschreibung; Genealo-

gien usw.). Gelegentlich wird es sogar zum zentralen Thema (Hohes Lied; Gen 34; 38; Ri 13; 19; 1 Sam 1; 1 Kön 11,1-6; 21,4-16; Prov 7; 31,10-31; Esr 10; Ps 128 usw.). Männliche Homosexualität dagegen wird selten angesprochen, weibliche überhaupt nicht. Auch die freundschaftlichen Beziehungen Gleichgeschlechtlicher finden relativ wenig Beachtung: Das Buch Rut erzählt von der außergewöhnlichen Treue einer Schwiegertochter zur Schwiegermutter; der Freundschaftsbund Jonatans mit David ist ein männliches Gegenstück (1 Sam 18-20; 2 Sam 1,17-27). Direkte Hinweise auf männliche Homosexualität finden sich nur in Lev 18,22 und 20,13 (hebr.: *šakab 'ät zakar miškeb 'iššah*, wörtlich: „mit einem Mann ein Frauenbeilager halten“). Die Erzählungen vom Untergang Sodoms (Gen 19) und von der Schandtät in Gibeon (Ri 19) haben ohne Zweifel homosexuelle Konnotationen: Beide Male verlangen die frevelerischen Städter, die sich vor der Tür des Gastgebers zusammenrotten, mit gleichlautenden Worten die Auslieferung der männlichen Gäste: „Gib sie uns heraus, damit wir sie ‚erkennen‘ können“ (hebr.: *hoši'em 'elenu w'ened'ah 'otam*; Gen 19,5; Ri 19,22). Das Verb *jada'*, „erkennen“, ist bis in die deutschen Übersetzungen hinein als Umschreibung für den Geschlechtsakt bekannt. Männer begehren Männer, allerdings eindeutig in einem kriminellen Zusammenhang.

Bei allen anderen alttestamentlichen Stellen, die in der Diskussion gelegentlich eine Rolle spielen, ist es zweifelhaft, ob überhaupt homosexuelle Handlungen gemeint sind. Ham, der „Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters“. Und Noah, aus seinem Rausch erwacht, erfährt, „was sein jüngster Sohn ihm angetan hatte“ (Gen 9,22.24). Das Verhalten der beiden anderen Söhne (rückwärts mit einem Tuch auf den Vater zugehen, um „seine Scham nicht zu sehen“ [V. 23]) beweist, daß der bloße Anblick des unbedeckten Vaters schandhaft ist.

Die im Deutschen so genannten „Tempelhurer“ (neben den „Tempeldirnen“) sowie „Hurenlohn“ und „Hundegeld“ (Dtn 23,18f) mögen auf kultische Prostitution verweisen. Aber

die hebräischen (und anderen semitischen) Bezeichnungen, meistens ein Partizip vom Stamm *qđš*, „heilig sein“, „heiligen“, sagen zunächst etwas über den Status des Geweihtseins, nichts aber über damit möglicherweise verbundene sexuelle Praktiken aus. Samuel wird schließlich auch als Kind – und auf Dauer! – Jahwe übergeben (1 Sam 1,11.28); die Nasiräer weihen sich ihrem Gott auf Zeit (Num 6,5.8). Und da die angeblichen sexuellen Orgien in vorderorientalischen Heiligtümern auf wenige, höchst dubiose Nachrichten griechischer Schriftsteller (vor allem Herodot, I, 199) zurückgehen, aus Originalquellen hingegen kaum zu belegen sind, müssen wir außerordentlich vorsichtig urteilen. Vor allem sind die üppigen Projektionen sexueller Perversität auf die kanaanäische Religion kritisch zu untersuchen (vgl. H. M. Barstad, 17-33; H. Ringgren, ThWAT VI, 1200f).

Die deuteronomistische Verwendung der Ausdrücke *q^edešah*, *qades* (Dtn 23,18f; 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2 Kön 23,7) geschieht im Kontext von stereotypen Denunzierungen des Abfalls zu fremden Gottheiten, ohne Spezifizierung der gottesdienstlichen Praktiken. Es genügt den Tradenten, die Errichtung von „Höhenheiligtümern“, „Mazzeben“, „Ascherapfählen“, „grünen Bäumen“, „Altären“, „Götzenbildern“ und dergleichen zu erwähnen. Das Volk Jahwes soll damit nichts zu tun haben. Die „Geweihten“ beiderlei Geschlechts fallen den Reformmaßnahmen zum Opfer (ausführlich in 2 Kön 23,4-20), nachdem die Tora sie ausdrücklich verboten hatte (Dtn 23,18).

In Dtn 23,16-26 findet sich eine lockere Aufreihung von Verboten, die in V. 16-21 reine Prohibitivform, in V. 22-26 eine konditionale Prohibitivform zeigen. Jeder thematisch geschlossene Satz ist für sich zu lesen; V. 19 hat also ein eigenes Thema: Das Hereinbringen von „Hurengabe“ und „Hundelohn“ (gemeint ist „schmutziges Geld“) in das Haus Jahwes. Dieser Satz erhellt nicht die Qualität der „Geweihten“ in V. 18. Und von sexuellen Praktiken irgendwelcher Art ist bei den „Kedeschen“ nicht die Rede.

Auch an den Stellen, wo Israels Abfall von Jahwe in sexueller Terminologie als „weghuren“ von Jahwe oder „hinterherhuren“ hinter den fremden Gottheiten beschrieben wird, ist deutlich nicht von homosexuellen Praktiken die Rede. Hos 4,12-19 ist ein exemplarischer Text. Der „Geist der Hurerei“ treibt das Volk von Jahwe fort; die Hinwendung zu Fremdkulten wird mit der Untreue einer Frau verglichen. Israel ist in dieser Metaphorik die Braut bzw. Ehefrau Jahwes (vgl. Ez 16; Jes 62,4f), die sich anderen, männlichen Gottheiten hingibt. In der Praxis jedoch muß sich das Bild umkehren: Die Männer Israels üben den offiziellen Kult für das Volk aus. Sie wenden sich Prostituierten zu: Im Massoretischen Text von Hos 4,14 heißt es: „Ich will nicht ahnden die Hurerei eurer Töchter, den Ehebruch eurer Bräute. Aber sie gehen beiseite mit Huren und opfern zusammen mit geweihten Frauen, und das unverständige Volk wird niedergetreten.“ Ob Kultprostitution gemeint ist, erscheint zweifelhaft, da – wie auch sonst bei Hosea und Jeremia – reine Metaphorik vorliegen kann. Ist Kultprostitution im Spiel, dann auf jeden Fall nicht irgendeine homosexuelle Variante. – Die noch ausstehenden Erwähnungen von *q^edešim* o. ä. tragen zur Klärung des Begriffes nichts bei: Hi 36,14 bleibt undurchsichtig; in Gen 38 ist die *q^edešah* eine normale Prostituierte, die vielleicht euphemistisch als „Geweihete“ bezeichnet wird.

Das Gesamtergebnis ist also recht mager. Kultprostitution ist – wenn sie überhaupt in Israel oder seiner Umgebung vorkam – nicht als homosexuelle Praxis nachzuweisen. Homosexuelle Akte werden eindeutig nur in wenigen, ganz eindeutig in den Bereich der kultisch-rituellen Ordnungen gehörigen Texten abgelehnt. Darüber hinaus läßt sich in einigen Erzählungen die Ablehnung von Vergewaltigung, in anderen eine gewisse Sympathie für gleichgeschlechtliche Liebe feststellen. Von homosexuellen, auf Dauer angelegten Lebensgemeinschaften ist nirgends im Alten Testament die Rede. Von der wirklichen Lebensführung in Israel durch die Jahrhunderte

und den wahrscheinlich unterschiedlichen Tolerierungen von Homosexualität wissen wir so gut wie nichts.

2.2 Diesem Mangel müßten wir dadurch abhelfen, daß wir vor allem die sehr viel umfangreichere Literatur des Alten Vorderen Orients zu Rate zögen. Leider fehlen auch hier weithin gründliche Spezialuntersuchungen. Und manche Studien sind offenbar unter dem Einfluß christlicher Bewertungen der Homosexualität durch eine a-priori-Ablehnung bestimmt. Weiter könnten Zeugnisse aus anderen Kulturen und Religionen, vorzugsweise auch aus noch bestehenden Stammesgesellschaften, Vergleichsmaterial bieten. Wegen der zeitlichen und räumlichen Beschränkung kann ich hier nur kurze Andeutungen machen.

Aus dem Alten Vorderen Orient (Ägypten, Syrien, Arabien, Kleinasien, Mesopotamien) sind widersprüchliche Einstellungen zur Homosexualität überliefert. Kultisch-rituell sind – wie in Israel auch – alle sexuellen Praktiken gefährlich. Sie stören die Heiligkeitssphäre, es sei denn in seltenen Ausnahmefällen wie zeitweise die Heilige Hochzeit zum Neujahrsfest in Babylon (vgl. S. N. Kramer; J. Renger und J. S. Cooper in RA 4). Im Normalfall haben sich Priester der geschlechtlichen Tätigkeit zu enthalten, um einer Verunreinigung des Heiligen vorzubeugen. Hethitische Dienstanweisungen für Priester ordnen strenge generelle Sauberkeit an, die rational mit der Achtung vor den hohen Göttern begründet wird (C. Kühne in ATD Erg. 1, 201f). Homosexualität wird in rituellen Kontexten nicht erwähnt, aber das mit Todesstrafe belegte Verbot von geschlechtlichem Kontakt mit gewissen Tieren (Rind, Schaf, Schwein, Hund) in den hethitischen Gesetzen scheint auf kultische Regeln zurückzugehen. Dagegen sind Pferd und Maultier freigegeben (E. von Schuler in TUAT I, 121-123). Männerkontakte kommen nur in § 189 (a.a.O. 121f) in der verbotenen Vater-Sohn-Beziehung und zusammen mit der ebenfalls geächteten Mann-Mutter- und Vater-Tochter-Beziehung vor.

Im mittellassyrischen Korpus findet sich eine klare Verurteilung einer homosexuellen Handlung: „Wenn ein Mann seinem Genossen beiwohnt, man es ihm beweist und ihn überführt, soll man ihm beiwohnen und ihn zu einem Verschnittenen machen.“ (R. Borger, TUAT I, 83). J. Bottero/H. Petschow meinen, der verurteilte Akt sei „Vergewaltigung“, weil der passive Partner straffrei ausgeht (RA 4, 461f). In den übrigen „Gesetzes-sammlungen“ treten, soweit sie erhalten sind, keine Strafan-drohungen gegen Homosexuelle auf. Auch in diesen umfang-reichen Literarresten kultischer und rechtlicher Provenienz aus den Nachbarkulturen fehlen nicht von ungefähr Hinweise auf weibliche Homosexualität.

Andere Literaturgattungen bieten ein differenzierteres Bild. Sprichwörter, Fabeln, Erzählungen, Märchen gehen hier und da auf Homosexualität ein, gelegentlich positiv, als sei der pri-vate Verkehr unter Gleichen ganz normal. Hinzu kommen al-lerlei bildliche Darstellungen schwuler Paare (J. Bottero/H. Pet-schow, RA 4, bes. 461; Hinweis z. B. auf Ch. Ziegler, Ausgra-bungen der DFG 6, 1962, Taf. 10, Abb. 168 und S. 55). Die viel-fach belegte Existenz von professionellen „Schwulen“ im alten Babylonien rundet das Bild in etwa ab (J. Bottero/H. Petschow, a.a.O. 463-466).

Aus den altorientalischen Bezeugungen folgt: Männliche Homosexualität hat es überall gegeben, und sie ist wahrge-nommen worden. In unterschiedlichem Ausmaß wurde sie in bestimmten Zeiten, Gesellschaftsschichten und Kulturen und in bestimmten Lebensbereichen geduldet, gepflegt oder ver-dammt. – Bei einer Umschau über heutige religiöse Stellung-nahmen in Großreligionen und Stammesgesellschaften ergä-be sich ein ebenso vielschichtiges Bild (vgl. die entsprechen-nden Artikel in Mircea Eliade [Hg.], Encyclopedia of Religions).

2.3 Die sozialen Orte, an denen Äußerungen über Homose-xualität geschehen, lassen sich mit einiger Sicherheit rekon-struieren. Wir können davon ausgehen, daß Hetero- und Ho-

mosexualität auch in der Antike annähernd mit gleicher Häufigkeit auftraten wie heute auch. Die Heterosexualität war absolut vorherrschend und wird in allen Kulturen gefördert. Das Überleben der Familien, Sippen und Völker hängt von der Reproduktion ab. Die biologische Zweipoligkeit bei Mensch und Tier wird auch kulturell und religiös zur Normalität, gegenüber der homosexuelle Beziehungen einen Ausnahmezustand darstellen. Das biologisch offensichtlich Vorgegebene wird gesellschaftlich sanktioniert und erscheint als das „Natürliche“. Aber wie die Sexualität insgesamt – einschließlich Empfängnis, Zeugung, Schwangerschaft, Geburt – eine geheimnisvolle, nur der Gottheit durchsichtige, machtgeladene Erscheinung bleibt (vgl. Prov 30,18f u. ö.), die mancherlei Ängste hervorruft, so auch die Homosexualität als Minderheitenphänomen. Beide Formen der Sexualität gehören nach antikem Verständnis offensichtlich zu derselben tabuisierten Sphäre.

Im familiären Bereich befürchtete der antike Mensch beim sexuellen Kontakt unter Männern vermutlich Schädigungen des männlichen Körpers (vgl. W. Westendorf), der Manneskraft allgemein, Chimärenbildungen, Vernachlässigung der Zeugungsverpflichtung (vgl. Gen 38,9f: Onan läßt seinen Samen auf der Erde „verderben“ und wird dafür mit dem Tod bestraft). Es waren auch Geschichten in Umlauf von gewalttätigen Mördern, die Gäste durch Beischlaf entehrten, vergleichbar mit der Entblößung der Delegierten Davids am Hof des Ammoniterkönigs (2 Sam 10,4f). Im mittelassyrischen Gesetz werden – wie erwähnt – Straftäter sexuell geschändet und kastriert.

Die kultisch-rituelle Sphäre ist besonders sensibel gegenüber allen sexuellen Aktivitäten. Die Brautnacht galt als der besondere Tummelplatz von todbringenden Dämonen (vgl. Tobit, aber auch Gen 38,6-11). Nur der sexuell Enthaltssame durfte mit dem Heiligen in Berührung kommen (vgl. 1 Sam 21,5-7: Davids Männer müssen kultisch rein sein, wenn sie die Schaubrote, also die Gottesspeise, essen wollen). Diese rituelle Vor-

sicht gegenüber dem Sexuellen, speziell der Berührung der männlichen und weiblichen Machtsphären, ist weitverbreitet. Sie wird in vielen Kulturen und Religionen geübt und geht auf Reinheitsvorstellungen und Vermischungs- oder Berührungsängste zurück (M. Douglas). Wenn schon die „normale“ Sexualität für den kultischen Raum gefährlich sein kann, wieviel mehr muß die Minderheits-Sexualität mit äußerster Vorsicht umgeben werden.

Was in einigen Lebensbereichen als Gefahr erlebt wird, muß nicht generell verpönt und verboten sein. Die altorientalischen Bekenntnisse zur Lust an der Männerliebe sprechen eine deutliche Sprache. Und der öffentliche Hang zur Knabenliebe in gewissen Kreisen der altgriechischen Gesellschaft ist nur die Spitze des Eisberges, wenn man die alten Kulturen im Ostmittelmeergebiet betrachtet (K. J. Dover). Die „Liebes“-Geschichte Davids und Jonatans (1 Sam 18-20) gehört in diesen Zusammenhang, ob sie „platonisch“ gemeint ist oder nicht (gegen J. A. Thompson). Sie stellt eine intime Männerfreundschaft dar, die wahrscheinlich auch sexuelle Züge hat (vgl. 2 Sam 1,26), wie es in den Armeen aller Zeiten und aller Völker gang und gäbe war.

3. Die Verbote von homosexuellen Handlungen im Buch Leviticus

Wie oben dargestellt, muß sich die heutige Verdammung der Homosexualität in erster Linie auf die beiden direkten Verbote Lev 18,22 und 20,13 stützen, denn es gibt sonst keine klaren alttestamentlichen Äußerungen zum Thema. Auch die zwischen- und neutestamentlichen Stellungnahmen zur Sache gründen mindestens zum Teil in der Leviticus-Tradition. Folglich ist die Interpretation der Leviticus-Stellen schwerpunktmäßig wichtig (zum folgenden vgl. E. S. Gerstenberger, ATD 6, 1993).

3.1 Der Kontext

Das Buch Leviticus ist ganz in den Sinai-Aufenthalt Israels (Ex 19 bis Num 10) hineinkomponiert. Damit wird es entscheidend wichtiger Teil der Toraoffenbarung, für orthodoxe Juden das bedeutendste Buch schlechthin mit der größten Zahl von göttlichen Einzelgeboten. Aus historisch-kritischer Sicht stellt sich Leviticus als eine unschätzbar reiche, vielsträngige Sammlung älterer Überlieferungen dar, welche in der Exils- und Nachexilszeit in der frühjüdischen Gemeinde zusammengestellt und -komponiert worden ist. Es handelt sich um eine Art Gemeindekatechismus. Er diente der gemeindlichen Organisation, der Lebensregelung der einzelnen Glieder im Alltag, der gottesdienstlichen Erbauung und Festigung, dem jahreszeitlichen Festzyklus. Verschiedene Interessen sind deutlich erkennbar: Die Tradenten und Hüter der Tora sind wohl in frühen Schriftgelehrtenkreisen zu suchen. Sie stellen sich hinter das große Vorbild des Mose und vermitteln an seiner Statt Ermahnung und Zuspruch für alle Lebenslagen. Eng mit Mose verbunden aber sind Aaron und seine Söhne, die priesterliche Einstellungen verkörpern. Neben beiden Funktionsträgern steht die Gemeinde, die in Gestalt des Opferherrn (eines Laien!; vgl. Lev 1-7) auch noch kultische Rechte besitzt, weithin jedoch nur als angeredete und reglementierte Gemeinschaft auftaucht. Älteste (vgl. Lev 4,15; 9,1; 19,32), Anführer (*nasi'*, „Gemeindeführer“? Lev 4,22), Propheten, Leviten (Lev 25,32f) sind im Buch Leviticus so gut wie unbekannt; Frauen, Sklaven, Fremde haben ganz selten einen aktiven Part. An der Oberfläche handeln vor allem die Priester, aber sie werden durch Mose, den Torageber, überragt. Die Gemeinde ist allerdings mit ihren Anliegen tonangebend präsent.

Die literarische Entstehung des Buches Leviticus ist in den Einzelheiten unerklärbar. Am wahrscheinlichsten ist ein redaktionsgeschichtliches Anwachsen der Texte parallel zu ihrem gottesdienstlichen und katechetischen Gebrauch. Daß große-

re Blöcke wie die Opfer- und Reinheitsgesetze sowie das „Heiligkeitsgesetz“ (ein Widerspruch in sich?; kann Heiligkeit verordnet werden?) einmal unabhängig vom Buch Leviticus bestanden hätten und sukzessive eingefügt worden wären, ist eher unwahrscheinlich (vgl. R. Rendtorff; F. Crüsemann).

3.2 Sexuelle Tabus

Das Kapitel Lev 18 ist aus mehreren Traditionen zusammengewachsen. Ein Kernstück scheint die Liste der „verbotenen Verwandtschaftsgrade“ in V. 7-16 zu sein, die der sexuellen Promiskuität in der Großfamilie wehren sollte (K. Elliger). Den männlichen Mitgliedern der Familie werden sexuelle Kontakte zu anderen als den eigenen Frauen streng untersagt. Der verwendete Fachausdruck ist: „die Blöße aufdecken“. So etwas tut man nicht! Wer die Tabus bricht, bringt Schande über sich selbst oder den Mann, dem die „entblößte“ Frau zugeordnet ist. Von einer Beleidigung der Gottheit ist nicht die Rede. Es geht lediglich um gesellschaftlich geächtetes Verhalten. Die Aufnahme in den gegenwärtigen Textzusammenhang geschieht allerdings durch einen mit der Selbstvorstellungsformel Jahwes bekräftigten Vordersatz (V. 6).

Der an eine Erweiterung der ursprünglichen Verwandtschaftsliste (V. 17f) anschließende Block V. 19-23 hat einen ganz anderen Charakter. Er will gefährliche kultische Verunreinigungen, die überwiegend auf sexuelle Aktivitäten zurückgehen, verhindern. Beischlaf mit einer Menstruierenden (V. 19) oder mit einer verheirateten Nachbarsfrau (! V. 20), Beilager mit einem Mann (V. 22) oder mit einem Tier (V. 23: hier wird ausdrücklich auch die Frau genannt!) sind untersagt, dazu das Kindesopfer an (?) Moloch (zum Molochproblem vgl. O. Kaiser; G. C. Heider). Die Bezugsperson ist nun eindeutig die Gottheit, die derlei „himmelschreiende“ Untaten – die Ausdrücke *zimmah* (V. 17), *to`ebah* (V. 22) und *täbäl* (V. 23) sind

synonym – nicht zulassen will. Es geht also um schwere Verletzungen der göttlichen Heiligkeitssphäre, aber nicht um das Zivilrecht. Das wird am Beischlaf mit der Nachbarin deutlich: Der kriminelle Aspekt des Ehebruchs wird ignoriert. Die Tat erscheint genau wie der vorhergehende Fall des Beischlafs mit einer Menstruierenden nur unter der Rubrik der kultischen „Verunreinigung“. Auch das Kinderopfer ist hier kein justiziables Verbrechen, sondern eine Entheiligung Jahwes. Der entsprechende abmahnende Satz: „damit du nicht den Namen deines Gottes entweihst; ich bin Jahwe“ (V. 21b) ist der Dreh- und Angelpunkt des Abschnittes V. 19-23. Er nimmt die Unreinheitswarnungen von V. 19f auf und entläßt aus sich die Schändlichkeitsformeln von V. 22f, so daß der ganze Passus vielstimmig widerhallt von der dringenden Warnung, Gottes Intimsphäre durch kultisch verwerfliche Taten zu verletzen. Unter welchen Umständen, von wem und für wen ist so geredet worden? Offensichtlich sind uralte Reinheits- und Tabuvorschriften, die weit über Israel hinaus bekannt und verbreitet sind (vgl. Mircea Eliade [Hg.], *Encyclopedia of Religions*) in einer für unsere Augen willkürlichen Kombination zusammengestellt worden. Das priesterliche Interesse ist augenfällig, aber auch die Tatsache, daß die Anforderungen an Reinheit nicht für Priester und nicht für die heilige Stätte (wie z. B. in Lev 8,31-36) zugeschnitten sind. Sie sollen für die ganze Gemeinde gelten. Das entspricht der verschiedentlich im Buch Leviticus und auch in Ex und Dtn anzutreffenden Ermahnung: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev 19,2; vgl. Ex 19,5f; Lev 11,44f; 20,7f; Dtn 7,6 usw.). Während also der alte, familiäre Tabu-Katalog einfach das festhält, was unumstößliche Sitte ist, will die Aufreihung von fünf kultischen Reinheitsgeboten (das sind Verunreinigungsverbote) die damals geschützte Sphäre des Göttlichen – die aber wiederum identisch ist mit der Vorstellung von dem von Jahwe geheiligten Volk! – abschirmen. Wir müssen diese Gebote (Verbote) darum in Zusammenhang mit den übrigen kultischen Reinheitsregeln des

Buches Leviticus und des Alten Testaments sehen. Die in Lev 18,19-23 angesprochenen Sachthemen weisen ja auch von selbst in diese Zusammenhänge. Die Menstruation und körperliche Ausflüsse beim Mann machen unrein (V. 19; Lev 15). Die Berührung oder der Genuß sogenannter unreiner Tiere (von Pflanzen ist nicht die Rede) schließen von der Gemeinschaft mit Gott aus (Lev 11). Kriminelle Handlungen können unter dem Gesichtspunkt des Ausschlusses vom Kult gesehen werden (V. 20; vgl. Lev 19,11-16; Ez 18). Gewisse Hauterkrankungen (später – mit unabsehbaren Folgen für die Betroffenen! – als Lepra definiert) bedürfen sorgfältigster Überwachung und können zur Ausgrenzung und Marginalisierung führen (Lev 13f). Homosexueller Verkehr unter Männern und Tierbegattung durch Mann und Frau (V. 22f) finden noch am wenigsten einen Niederschlag in anderen Textgruppen. (Weil die Warnung vor Homosexualität aber in den beschriebenen Text eingebettet ist, darf sie nicht völlig isoliert betrachtet werden.) Nur das Moloch-Opfer, das als Höhepunkt der fünf Reinheitsregeln dient, steht in einem weiteren Wirkzusammenhang. – Der größere Rahmen von Lev 18, das sind die Verse 1-5 und 24-30, warnt die Israeliten davor, sich an der Lebensweise der Kanaanäer zu orientieren und die Schändlichkeiten zu begehen, die in den beiden eben genannten und so unterschiedlichen Vorschriftensammlungen ausgebreitet wurden. Lev 20,1-5 fügt ausdrücklich das Molochopfer als verabscheuenswerten Götzendienst hinzu. Der Gedanke, daß sexuelles Fehlverhalten typisch für die vertriebenen Ureinwohner Palästinas war, ist gegenüber den Vorschriftenblöcken neu. Er reflektiert sich höchstens in V. 21. Im Rahmen aber wird er wortreich ausgeführt. Es tritt also ein neues Motiv in den Textzusammenhang ein: die Abgrenzung von den anderen Völkern. Schon im Deuteronomium und den damit verwandten Textschichten spielt dieser Gedanke eine große Rolle. Wir sehen eine dritte Überlieferung am Werk: nach dem Familienethos und der Gemeindeheiligung jetzt die Abschottung der Gemeinde nach außen. Der Vorwurf

sexueller Perversion gegen benachbarte, aber verfeindete Gruppen ist ein in der Menschheitsgeschichte sehr beliebtes Mittel der eigenen Profilierung (vgl. C. Lévi-Strauss; G. W. Allport; E. S. Gerstenberger, Sitten). Daß die Verfasser der Rahmenstücke augenscheinlich die „Heiligkeit“ Gottes auch auf das Land Israels übertragen (V. 25.27.28), sollte als Besonderheit angemerkt werden. Die Bewohner – Israeliten oder Kanaanäer – können es verunreinigen, so daß „das Land“ die Menschen, die es ernährt, „ausspuckt“ (vgl. auch Lev 20,22). Der eigentümliche Ausdruck erscheint nur hier; er erinnert an die Kreativität der Mutter Erde in Gen 1,11f.24 und dürfte auf vorisraelitische Vorstellungen von einer Erdgöttin zurückgehen (vgl. Ps 139,15). Dann wäre ursprünglich sie die durch Verunreinigungen beleidigte Gottheit.

3.3 Die Funktion von Lev 18,22

Es ist sicherlich nicht leicht, das Verbot homosexueller Praktiken im Zusammenhang der kultisch-gemeindlichen Reinheitsvorschriften von unseren andersgearteten Voraussetzungen her zu verstehen. Nicht gemeint sind in Lev 18,22:

- moralische Verwerflichkeit der Homosexualität, denn der individuelle Entschluß zur Gleichgeschlechtlichkeit steht nicht zur Debatte. Es zählt lediglich die Tat an sich (wie bei der Menstruation in V. 19 das Faktum an sich);
- ethische Bewertung von Männerbeziehungen jeder Art, denn im ganzen Textzusammenhang spielt allein das Moment der Verunreinigung bzw. Entweihung der göttlichen Sphäre eine Rolle;
- strafrechtliche Sanktionen gegen Homosexuelle, denn die Ausdrücke der Abscheu drücken nur die Unvereinbarkeit der homosexuellen Handlung mit der göttlichen Reinheit bzw. Heiligkeit aus (ebenso ist in V. 20 keine rechtliche Verfolgung intendiert);

- Unterscheidungen von homosexueller Prägung (Orientierung) eines Mannes und bloßer Gelegenheitshandlung. Diese Differenzierung ist den Alten unbekannt, und es kommt ihnen nur auf den objektiven Vollzug eines Männerbeischlafes an;
- eine besondere Hervorhebung der Homosexualität, denn das Verbot V. 22 steht gleichgewichtig neben den anderen vier Vergehen; diese wiederum reihen sich ein in die oben genannten weiteren Reinheitskataloge.

Wie aber sollen wir aus unserer säkularisierten und rationalisierten Erfahrungswelt die Verletzung der Heiligkeitssphäre begreifen? Die in Lev 18,19-23 genannten Akte sind – ohne jeden Bezug auf ihre ethische Qualität oder praktische Nützlichkeit – per se gefährliche Herausforderungen dämonischer oder göttlicher Reaktionen. Es gibt auch in modernen Gesellschaften Handlungen äußerster Schamlosigkeit, die tabuisiert sind, horrende Kriminalfälle, die den Menschen einen Schauer über den Rücken jagen oder aber – der Vergleich erfordert einen Sprung auf eine andere Ebene – gefährliche wissenschaftliche, militärtechnische Experimente und Verfahren, die Katastrophen für viele Menschen heraufbeschwören. Nach dem damaligen altorientalischen Weltverständnis und der israelitischen Definition von „Heiligkeit“ als einer in Tempel und Gemeinde bestehenden Zone (im Rahmenstück V. 25 ist es das *Land* Israels, das ganz und gar heilig sein soll!; s. o.) göttlicher Kraft waren bestimmte sexuelle Praktiken, körperliche Befindlichkeiten, Fleischspeisen, Erkrankungen und Mißbildungen aus der Sicht der (priesterlichen) Gemeindeleitung unvereinbar mit dem Kraftfeld Gottes. Ein Fehlverhalten konnte das heilvolle, reine System zur Explosion bringen. Diese Vorstellung von der absoluten Heiligkeit eines Bereiches, einer Gemeinde ist – mit wechselnden Akzentsetzungen – häufig in der Religionsgeschichte belegt, man vergleiche die Gemeinschaft von Qumran (vgl. G. Jeremias), die ersten christlichen Gemeinden oder auch die puritanischen Siedlungen in den USA (R. Nie-

buhr). Die jeweils angewendeten Reinheitskriterien verändern sich sehr rasch unter dem Einfluß spezifischer Lebensbedingungen.

3.4 Todesdrohungen (Lev 20)

Die alttestamentliche bzw. frühjüdische Tradition ist nicht bei den verschiedenen Reinheitsvorschriften, wie sie in Lev 11-15; 17-18 festgehalten sind, stehengeblieben. Das Kapitel Lev 19 – oftmals als eine Perle ethischer Besinnung beschrieben – wiederholt die Heiligkeitsforderung (V. 2) und sammelt sehr unterschiedliche Verbote und Gebote, die von der „heiligen“ Gemeinde eingehalten werden sollen, damit jede Verletzung der göttlichen Sphäre vermieden werde. Neben Opfer-, Kult- und Ackerbauregeln stehen wichtige Sozialnormen, die nach heutigem Empfinden im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe gipfeln (V. 18.34). Die thematische Breite der Sammlung ist erstaunlich; wo Sanktionen gegen Übertreter genannt werden, fallen sie ganz verschieden aus: „scheußlich ist es, es bringt kein Wohlwollen ... derjenige wird ausgemerzt“ (V. 7f); „Schadenersatzpflicht..., die beiden sollen nicht sterben“, eine Entsühnung ist vorgeschrieben (V. 20-22); „es füllt sich das Land mit Schande“ (V. 29). Das sind schwer verständliche Differenzen bei den Reaktionen auf Verletzung der Heiligkeit; die meisten Bestimmungen reden jedoch überhaupt nicht vom Übertretungsfall. Man hat insgesamt den Eindruck, daß es trotz der eindringlichen Überschrift mehr um praktisches Alltagsleben und weniger um akute Heiligung der Gemeinde geht. Dieses Bild ändert sich wieder in Lev 20. Das Kapitel fällt in Ton und Themen zurück auf Lev 18, setzt aber eigene Schwerpunkte.

Der Gesamtrahmen geht auf Molochopter, Beschwörer und Mantiker als Formen der Abgötterei ein (V. 1-6; mit Nachtrag V. 27!), wiederholt die Heiligkeitsforderung und schärft die strikte Beachtung der „Weisungen“ ein (V. 7f) und beschreibt

parallel zu Lev 18,24-30 das Verhältnis Israels zum verheißenen Land (V. 22-24). Allerdings erfordert die Reinerhaltung des Landes eine strenge Absonderung (Stichwort: *bdl*, *hiph.*, auch in Gen 1 = P verwendet!) sowohl von den Völkern wie von den *unreinen Tieren* (V. 24f; vgl. Lev 11). Auf dieser Forderung liegt im abschließenden Rahmenstück der Hauptakzent; den letzten Satz bildet dann die erneuerte Heiligkeitsforderung (V. 26).

Der Kern von Lev 20 besteht wieder aus Normen (V. 9-21), die jedoch nicht, wie in Lev 18, im Prohibitivstil gehalten, sondern a) zweckentsprechend als Tat- und Tatfolgebeschreibungen stilisiert sind und b) in anscheinend willkürlicher Folge die Themen der beiden Prohibitivreihen von Lev 18 aufnehmen. Beide Eigenheiten sprechen dafür, daß Lev 20 eine Überarbeitung von Lev 18 darstellt. Der Grund läßt sich erraten: Den Überlieferern genügten die bloßen Verdammungsurteile („Greuel“; „Scheußlichkeit“ usw.) nicht. Sie wünschten konkrete Todesdrohungen für die angezeigten Fälle schwerer Entweihung des Heiligen. Darum setzten sie den neuformulierten Vorschriften siebenmal die Tatfolge hinzu: „Wer [das und das tut], muß sterben“ (V. 9-16).

Die sogenannten *mot jumat*-Reihen sind von Albrecht Alt entdeckt worden (vgl. A. Alt, Ursprünge). Er und fast alle seine Nachfolger hielten sie für eine Art unbedingten, harten, volksgebundenen jahwistischen Rechts. Aber diese Definition von Rechtssätzen ist nicht nur in der heutigen Rechtswissenschaft unbekannt, sondern scheint auch auf eine spezielle Diskussionslage in der Weimarer Republik zurückzugehen, als um eine Verschärfung des deutschen Strafrechts gekämpft wurde (vgl. E. S. Gerstenberger, „Apodiktisches Recht“).

Die Überlieferer von Lev 20,9-16 haben zur Verstärkung ihres Urteils noch fünfmal den Ausdruck „Blut/Blutschuld“ (hebr.: *dam/damim*) hinzugefügt (V. 9.11.12.13.16) und auch den Dreiklang *täbäl*, *to`ebah*, *zimmah*, „Scheußlichkeit“, (V. 12.13.14) nicht ganz vergessen. Aber die ganze Ausdruckswei-

se (pseudokasuistischer Stil ohne Unterfälle; emphatische Urteilsansage; fehlende Löse- oder Sühnemöglichkeit usw.) weist darauf hin, daß es sich bei derartigen Todesdrohungen *nicht* um reguläres Recht, das vor Ältestenkollegien verhandelt worden wäre, handelt, sondern eben um ein spezielles „Gottesrecht“, welches autoritär und ohne institutionelle Vollstreckung verkündet wurde. Es handelt sich um einen von Gott selbst zu vollstreckenden Spruch.

Sehr seltsam mutet an, daß der zweite Teil der Strafandrohungen (V. 17-21) zwar größtenteils auf das Material von Lev 18 zurückgreift, aber die Normsätze nicht mehr mit einem „der muß sterben“ enden läßt, sondern mit verschiedenen, offenbar immer mehr abgemilderten Sanktionen schließt. Vielleicht sind die milderen Schüler der gestrengen Todesdroher von V. 9-16 am Werk gewesen. V. 17 verbietet sexuelle Kontakte zur Halbschwester und droht mit „Ausrottung“ (vgl. Lev 18,9). Die gleiche Strafe erfahren Mann und Frau, die während der Monatsblutung den Coitus vollziehen (V. 18; vgl. Lev 18,19). Wer dagegen mit einer Tante väterlicher- oder mütterlicherseits schläft, wird lediglich mit den schlimmen Folgen seiner Tat bedroht (V. 19; der Satz hält sogar an der direkten Anrede der Vorlage fest, vgl. Lev 18,12f). In ähnlicher Weise hat derjenige „seine Schuld auf sich zu nehmen“, der mit der Frau seines Onkels schläft (V. 20: hier wird der Terminus „Onkel“ verwendet, im Paralleltext Lev 18,14 heißt es „Bruder des Vaters“). Nur fügt jemand hinzu: „Kinderlos werden sie sterben“ (V. 20b). Das klingt wie eine Konkretisierung der Strafandrohung. Der letzte Fall heißt in seiner ganzen Länge: „Jeder, der die Frau seines Bruders nimmt: Das ist eine Unreinigkeit. Er hat die Scham seines Bruders aufgedeckt; sie bleiben kinderlos.“ (V. 21; vgl. Lev 18,16).

Kinderlosigkeit ist sicher auch im Verständnis der Altvorden eine andere Strafe (vgl. 2 Sam 6,23) als die sofortige Hinrichtung eines Übeltäters. Außerdem paßt diese ermäßigte Ahndung in keiner Weise mit dem Konzept einer entweihten

Reinheitssphäre zusammen, die doch sofort wiederhergestellt werden muß. Wir können aus der unterschiedlichen Festsetzung der Strafbestimmungen in V. 9-16 und 17-21 auf verschiedene Redaktionsstufen und erheblich differierende Einstellungen zur Heiligkeitsthematik und -bestimmung schließen.

Gehen wir zu dem scharfen Sanktionskatalog V. 9-16, in dem sich auch die Verurteilung von homosexuellen Handlungen findet, zurück. Der erste Satz hat mit sexuellen „Perversionen“ nichts zu tun: „Wer Vater oder Mutter flucht, der muß sterben.“ (V. 9; vgl. Ex 21,17; Dtn 27,16). Die Drohung hat kein Pendant in Lev 18. Sie ist wohl aus der Exodus-Reihe „todeswürdiger Verbrechen“ (Ex 21,12-17) importiert. Danach erst beginnen die Sexualtabus: An erster Stelle steht das jetzt gegen Lev 18,20 als „Ehebruch“ deklarierte Abenteuer mit der Frau des Nachbarn (V. 10: *na'ap*, wie in Ex 20,14 u. ö.). Man weiß nicht recht, ob hier wirklich eine Bearbeitung von Lev 18,20 oder eine Verwendung der Ehebruchsverbote vorliegt. Dann wird der sexuelle Kontakt zur Frau des Vaters und der eigenen Schwiegertochter untersagt (V. 11f; vgl. Lev 18,8.15), also eine erste Auswahl aus der Liste der „verbotenen Verwandtschaftsgrade“ getroffen. Die weiteren Bestimmungen dieses familiären Kataloges erscheinen (auch nicht vollständig) erst im zweiten Teil des Strafkataloges mit modifizierten Drohungen (V. 17-21: in der obengenannten Reihenfolge: Lev 18,9.[19].12.13.14.16). Das bedeutet: Für die radikale Gruppe der Todessätze *mot jumat*, „er muß sterben“, suchen die Überlieferer aus den beiden Kernblöcken von Lev 18 noch folgende Verbote heraus: homosexuelle Handlungen (V. 13; vgl. Lev 18,22) – Geschlechtsverkehr mit einer Frau und deren Mutter (V. 14; vgl. Lev 18,17f) – „Tierschande“ von Mann und Frau (V. 15f; vgl. Lev 18,23). Gegenüber Lev 18 erscheint die Achterreihe der Todesdrohungen seltsam verkürzt und willkürlich. Wir müssen uns fragen, welches die Kriterien zu ihrer Aufstellung gewesen sind. Vielleicht sind nur exemplarisch die schlimm-

sten Verbrechen gegen die Heiligkeit der Gemeinde ausgewählt worden. Von den alten „verbotenen Verwandtschaftsgraden“ der Großfamilie wären dann lediglich der Beischlaf mit der Stiefmutter und der eigenen Schwiegertochter (V. 11f) in den Todeskatalog gekommen. Die übrigen Fälle stammen entweder aus ganz anderen Zusammenhängen (Elternfluch: Ex 21,17) oder aus dem Anhang zum Familienkatalog (V. 14; vgl. Lev 18,17f) oder aber – und das dürfte wichtig sein – aus der zweiten Liste der verunreinigenden sexuellen Handlungen von Lev 18,19-23.

Das trifft – wenn man den Ehebruchspassus V. 10 mit berücksichtigt – auf vier von acht „Todes“-Sätzen zu: Lev 20,10.13.15.16: Ehebruch – homosexuelle Handlungen des Mannes – Verkehr mit Tieren von Mann und Frau stehen unter dem Todesbann. Damit ist einerseits die enge Verbindung dieser Überlieferung mit der Unreinheitsabwehr von Lev 18,19-23 erwiesen, andererseits die Frage gestellt, wie die Todesliste zu verstehen sei.

Todesdrohungen werden bei besonders schweren Bedrohungen der Gemeinschaft ausgesprochen (vgl. Ex 21,12-17; Gen 2,17; Lev 24,16f; 27,29; Num 15,35; Ez 18,13), sie entsprechen in ihrer Wirkung den Flüchen über Gesetzesbrecher (vgl. Dtn 27,15-26: Der Fluchdodekalog enthält Verdammungen sozialer und kultischer Untaten, aber auch vier sexueller Delikte [V. 20-23]: Beischlaf mit der Frau des Vaters – mit Tieren [ohne ausdrückliche Spezifizierung] – mit seiner eigenen [Halb-] Schwester – mit der Schwiegermutter. Es fehlt jeder Hinweis auf homosexuelle Handlungen). Gegenbeispiel sind die anscheinend als leichter eingestuft, darum „bis zum Abend“ oder zur Entsühnung anhaltenden Verunreinigungen durch Berührung unreinen Getiers (Lev 11,24-43; vgl. 20,25). Die Verschärfung der Unreinheitsvorschriften im Todeskatalog von Lev 20,9-16 stellt also eine Auswahl von acht besonders gefährlichen, die Heiligkeit der Gemeinde zerstörenden, vorwiegend sexuellen Handlungen dar. Nach Form und Inhalt han-

delt es sich nicht um Rechtssätze aus der Torgerichtsbarkeit (dazu vgl. H. J. Boecker; H. Niehr), sondern um predigtartige Texte. Ein exilischer Gottesdienstleiter eifert gegen bedrohliches Sexualverhalten. Er überhöht die geltenden Reinheitsvorschriften durch massive Todesandrohungen, die nach Art eines Fluches selbstwirkend die Untäter vernichten sollen. Nur einmal wird durch die Überlieferer die Verbrennung der Übeltäterinnen und des Täters verordnet (V. 14; vgl. Gen 38,24), eine erhöhte Strafe, die gegenüber der sonst angezeigten Steinigung (vgl. Lev 24,16; Dtn 21,21; 22,24 u. ö.) selten verhängt wird. Der Katalog läßt auf eine besondere Sensibilität gegenüber sexuellen Vergehen schließen, ohne daß wir die genaue Veranlassung dieser Todesdrohungen abschätzen können. Es ist jedenfalls signifikant, daß der nahe verwandte Text Dtn 27,15-26 die Gefährdung überwiegend bei sozialen Vergehen erkennt und daß er im sexuellen Bereich zwar den Verkehr mit Tieren denunziert (V. 22), aber homosexuelle Handlungen außer acht läßt. Das gilt für den ganzen Bereich der dtn/dtr Gesetzgebung, des Bundesbuches (auch hier nur Verurteilung der „Tierschande“: Ex 22,18) und der ezechielischen Kultvorschriften (Ez 40-48). Selbst die stark um priesterliche Reinheit bemühten *notae justi* in Ez 18,5-9 spielen zwar auf zwei Bestimmungen aus dem Unreinheitskatalog von Lev 18,19f direkt an (V. 6), verzichten indessen auf die Aufnahme der drei folgenden Sätze. Und das große Unschuldsbekenntnis des Hiob (Hi 31) enthält unter den Beteuerungen, keiner schweren sozialen Vergehen schuldig zu sein, lediglich eine sexuelle Erklärung: keinen Ehebruch begangen zu haben (V. 9-12). Die kultische Verunreinigung kommt nicht vor. – Fazit: Das erstaunliche Fehlen des Tatbestandes „homosexuelle Handlung“ in allen Rechtsmaterialien des Alten Testaments bei gelegentlicher Nennung des eng verwandten Tatbestandes „Tierverkehr“ läßt nur den Schluß zu, daß Lev 20,9-16 einen Sonderfall im Kampf um Reinheit und Heiligkeit der Gemeinde darstellt. Die einseitig sexuell orientierten Todesdrohungen re-

flektieren eine Gemeindesituation und eine priesterlich-schriftgelehrte Mentalität, die sexuelles Fehlverhalten als die Wurzel alles Übels erkannten. Im Bereich der Rechtsüberlieferungen und der Gemeindeorganisation findet sich dieses Motiv sonst nicht. Vergleichbar, aber anders akzentuiert, sind die Erzählungen von der weiblichen Verführung zum Abfall von Jahwe (Gen 3; Dtn 13,7; 17,17; 1 Kön 11,1-6; 21,5ff; Esra 10; Neh 13,23ff).

3.5 Sozial- und Denkstrukturen

Texte und ihre theologischen Aussagen entstehen nie in einem Vakuum. Sie sind fest verankert in gesellschaftlichen, religiösen Strukturen sowie Denkmodellen, welche – wenn man den Begriff weit faßt (vgl. M. Bonino; J. L. Segundo u. a.) – ideologische Funktionen erfüllen. In der alttestamentlichen Wissenschaft herrscht Einigkeit darüber, daß die „priesterlichen“ Bearbeitungen der Reinheitsvorschriften und das tragende Modell der Heiligkeit Jahwes und seiner Gemeinde Spätprodukte der israelitischen Überlieferung sind. Man wird die redaktionellen Ausformungen von Lev 18-20 in das fünfte Jahrhundert oder frühestens an das Ende des 6. Jahrhunderts setzen dürfen (gegen wenige Forscher). Die damals in Israel bestehenden Strukturen und Modelle sind der Hintergrund der besprochenen sexuellen Tabus.

Die Gesamtsituation Israels in jener Zeit ist ebenfalls deutlich (vgl. H. Donner; P. Ackroyd): Mit dem Fall Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. waren davidische Monarchie und Eigenstaatlichkeit dahin. Israel existierte hinfort als das Volk Jahwes mit verstreuten Wohnsitzen in Juda (Samaria), Babylonien und Ägypten. Der Tempel wurde nach 525 v. Chr. mit persischer Hilfe wieder aufgebaut, es entstand ein z. T. tempel- und jerusalem-orientiertes Gemeinschaftsbewußtsein, das jedoch viele nicht zentralistisch angelegte Momente enthielt: Tora, Feste,

Sabbat, Beschneidung, wahrscheinlich auch sehr bald lokale Gottesdienste (vgl. M. Haran).

Für das tägliche Leben der Juden war darum die Priesterschaft in Jerusalem mit ihrer Autorität vermutlich weniger wichtig als die ortsgemeindliche Infrastruktur. Mit einer priesterlichen Theokratie, welche Glauben und Leben ganz bestimmt hätten, sollte man nicht rechnen (vgl. O. Plöger; gegen M. Clevenot). Die Leviticus-Texte sind trotz ihrer z. T. stark kultischen Interessen keine priesterliche Berufsliteratur. Zu stark sind Gemeindeinteressen vertreten, wenn auch bei Gehaltsfragen anscheinend priesterliche Forderungen erstaunlich weitgehend erfüllt werden (Lev 6,9-11.19-23; 7,8-10.32-34 u. ö.).

Sehr aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die besonderen Priestervorschriften von Lev 21f. Sie zeigen, daß die Heiligkeit der Priesterschaft von der Heiligkeit der Gemeinde hergeleitet wurde (vgl. E. S. Gerstenberger, „Er soll dir heilig sein“). Was die Reinheitsvorkehrungen speziell für den Priesterberuf angeht, so sind erwartungsgemäß die Anforderungen hoch. Der Priester kommt schließlich am Altar direkt mit der göttlichen Sphäre in Berührung, vgl. auch die Kleiderordnung für Priester (Ex 28; 39; Lev 8,6-9). Doch gehen die Anforderungen – gestaffelt für den einfachen Priester und den Hohepriester – nur bei der Totenverunreinigung, den Eheauflagen und bei körperlichen Mißbildungen geringfügig über die allgemeinen Bestimmungen hinaus (Lev 21,1-8.10-15.17-21). Bedeutsam für unser Thema ist dabei die Tatsache, daß unter der Heiligkeitsforderung (Lev 21,8) die Heiligkeits- und Reinheitsansprüche für Priester noch einmal, und wohl im Blick auf die diesbezüglichen Abschnitte in Lev 11- 20, aufgezählt werden. Körperliche Fehler führen zum Berufsverbot (Lev 21,18-20), hindern aber nicht den Verzehr heiliger Speise – denn von ihrem Anteil an den Opfern mußte die ganze Priesterfamilie einschließlich der etwa mißgebildeten Kinder leben (Lev 21,22). Bei zeitweiser Unreinheit ist allerdings bis zur Wiedererlangung des reinen Zustandes auch die Berührung mit heili-

ger Speise untersagt (Lev 22,3-6). Wichtig ist, daß unter den „erworbenen“ Unreinheiten nur Hautkrankheit (vgl. Lev 13f), Ausflüsse (Lev 15), Berührung eines Toten (Lev 21,1-4; Num 19,11.16), Samenerguß (Lev 15,16-18), Berührung von Kleintier oder sonstigem Unreinen (Lev 11,41-44), also die kurzfristige Unreinheit auslösenden Vorkommnisse erwähnt sind. Die schweren sexuellen Vergehen von Lev 18 und 20 finden in den Priesterregelungen keine Beachtung.

So sehen wir in Leviticus eine wahrscheinlich in Ortsgemeinden organisierte Religionsgruppe vor uns, die sich eng an ihre Glaubenstradition bindet, und unter der Leitung von Schriftverständigen (Prototyp: Esra!) und im Schatten des großen Gesetzgebers Mose ein System von kultischen, ethischen und rechtlichen Normen entwickelt. Die Vorstellungen von der Heiligkeit Jahwes, seines Volkes, seines Tempelbezirks und der Gegenstände und Opfer in ihm, seines Landes kommen ursprünglich aus priesterlichen und archaischen Tabu-Traditionen, wie sie überall im Alten Orient gepflegt wurden. Sie haben nichts spezifisch Jahwistisches an sich, wie das ganze Kultwesen bis auf die Bildlosigkeit der Jahweverehrung durch und durch vorderorientalische Züge hat (R. de Vaux u. a.). Diese Heiligkeitstraditionen werden im nachexilischen Israel anscheinend von Priestern, Leviten und anderen Gemeindeführern einschließlich der Tora-Lehrer verwaltet (vgl. die Weiterbildung der Reinheitsregeln in der Tempelrolle von Qumran [J. Maier] und in der Mischna) und auch auf das Alltagsleben außerhalb von heiligen Orten und heiligen Zeiten angewendet (vgl. die Speise-, Hautkrankheits- und Ausflußbestimmungen in Lev 11-15).

Daß die leitenden Männer in den frühjüdischen Gemeinschaften gerade mit den so tief in das Alltagsleben eingreifenden Reinheitsbestimmungen eine erhebliche Macht über die Gemeinde bekamen, liegt auf der Hand. Die „Priester“ werden ja auch Schiedsinstanz in strittigen Fragen, so z. B. bei der Beurteilung von Hautkrankheiten und dem Schimmelbefall an

Gebäuden und Textilien (Lev 13f). Sie definieren ohne Berufungsmöglichkeit, ob gefährliche oder harmlose Erscheinungen vorliegen, sie verfügen damit über den Ausschluß Erkrankter (vgl. Lev 13,45f) oder den Abriß eines Wohnhauses (Lev 14,45). Reinheitsvorschriften und daraus entstehende Todesdrohungen und Fluchworte sind also erhebliche Machtmittel in der Hand der tonangebenden frühjüdischen Elite. Es ist allerdings nur menschlich, wenn auch in dieser Führungsschicht Spannungen, Gruppenbildungen und Flügelkämpfe aufbrechen. Der Gesetzesvermittler Mose steht über dem Uripriester Aaron und der von ihm begründeten erblichen Priesterschaft (vgl. Lev 8,31-36 u. ö.), aber auch in einem gewissen Konflikt zu ihm und ihr: Er hat ihn und sie gelegentlich zu rügen (Lev 9,16-20). Im Priesterstand regen sich Oppositionsgruppen, aufstrebende Levitenfamilien fordern neue Rechte (vgl. Lev 10,1-7; Num 16). Das Monopol „zu unterscheiden, was heilig und was profan, was unrein und was rein ist, und Israel alle Vorschriften zu lehren, die Jahwe durch Mose gegeben hat“ (Lev 10,10f) ist mithin ein begehrtes und umstrittenes Privileg, bei dem die Gemeinde selbst durch ihre nichterblichen Leiter und Schriftsachverständigen, aber wohl auch immer wieder durch Gemeindeglieder, auch Frauen (vgl. Num 12), Einfluß genommen hat. – Das Sexualethos eignet sich als Zuchtmittel in der Hand leitender Personen. Keine Gesellschaft ist ohne eine herkömmliche Reglementierung der sexuellen Praxis. Darum können Gruppenchefs und andere Autoritäten die traditionellen Regeln aufgreifen, weiterbilden und zur Disziplinierung ihrer Klientel benutzen. Im Fall der Leviticus-Bestimmungen scheint genau das eingetreten zu sein. Die ältesten Familientabus, welche unerlaubte Kontakte in der Großfamilie benennen und verunmöglichen sollen, sind bei der Komposition von Lev 18 in ein System von Reinheitsvorschriften integriert worden und in Lev 20 selektiv zu einer Liste von Todesdrohungen zusammengestellt. Die Verwandlung der Gattungen und der Fortgang der Textkomposition lassen einen

bewußten Prozeß der Machtanreicherung vermuten. Die Androhung von Todesstrafen (bzw. Ausrottung; Kinderlosigkeit) geschieht zwar im Namen des Gottes, der Heiligkeit von seinen Anhängern erwartet, sie wird aber durch menschliche Mittler (die definitiv keine *rechtlichen* Funktionen wahrnehmen) mitsamt der göttlichen Sphäre vollkommener Reinheit verwaltet. Die Frage, wem Drohungen und Forderungen auf der menschlichen Ebene nützen, muß daher gestellt werden. Im Falle der Leviticus-Reinheitsbestimmungen sind die Leiter der frühjüdischen Gemeinde zu nennen. Obwohl im Buch Leviticus ständig die Priester agieren, dürfen sie nicht allein als die Machtträger identifiziert werden.

4. Zusammenschau (unter Einschluß von Marginaltexten)

Welcher Befund ergibt sich aus den alttestamentlichen Texten hinsichtlich der Wertung homosexueller Akte im alten Israel?

4.1 Die Homosexualität ist in jeder Hinsicht ein Randthema der alttestamentlichen Gesamtüberlieferung. Sie taucht in Rechts- und Weisheitstexten, der kultischen und sonstigen festlichen (Hoheslied!) Poesie überhaupt nicht auf und wird an den wenigen Stellen des Leviticus-Buches neben anderen sexuellen Reinheitsvorschriften genannt, aber nicht eigenständig thematisiert oder reflektiert. Heterosexualität gilt überall als das Normale, offensichtlich weil die Prokreation für die Familien und Sippen lebenswichtig war, man vergleiche die Bedeutung der Sohnesverheißung in den Erzelterngeschichten der Genesis. Aber die wenigen Hinweise auf homosexuelle Praktiken beweisen doch, daß das Phänomen bekannt war. Männliche Homosexualität wurde sicher durch reine Männergemeinschaften gefördert, wie sie vor allem die kämpfende Truppe darstellte (vgl. 1 Sam 22,2; 2 Sam 11,8-11; 23,8-39 u. ö.). Männerfreundschaft

ten im weiten Sinn und Wohngemeinschaften waren aber auch im Zivilleben möglich, vgl. David und Jonatan (1 Sam 18-20; 2 Sam 1,19-27) oder die Prophetengemeinschaften in 2 Kön 4,38; 6,1f; 1 Sam 10,5.10, vielleicht auch die Weisen, die sich in Akademierunden trafen (vgl. Ps 49: P. Casetti; Hi 3-37).

4.2 Von der Tatsache dieser mehr oder weniger festgefügtten Männergesellschaften und der inneren Evidenz der Schöpfungsberichte her ist die oft vertretene Behauptung auszuschließen, das Alte Testament gestatte ausschließlich heterosexuelle, familiäre Organisationsformen (natürlich in Gestalt der Großfamilie und unter Zulassung der Mehrehe für den Mann) und verbiete implizit jede andere Form von Lebensgemeinschaft. Eine derartig dogmatisierte Schöpfungsordnung ist das Produkt von Theologen. Sowohl Gen 1,26-28 wie Gen 2,18-25 reden von der vorwiegend geübten Geschlechtergemeinschaft, die zur Bildung einer Familie und zur Fortpflanzung notwendig ist. Andere mögliche enge, zeitlich begrenzte oder dauerhafte Lebensgemeinschaften kommen nicht in den Blick. Der Frauenhaushalt im Buch Rut und die alleinerziehenden Witwen in 1 Kön 17,7-16; 2 Kön 8,1-6 finden jedenfalls neben den Krieger- und Prophetengruppen ungeteilte Zustimmung bei Erzählern und Hörschaft.

4.3 Einige, wenige Erzählungen im Alten Testament (Gen 19 und Ri 19) lassen erkennen, daß zumindest zeitweise und in gewissen Regionen und Kreisen eine starke Aversion gegen gewaltsame homosexuelle Aktivitäten herrschte. Die Entehrung der Gäste wird auf die Spitze getrieben durch ihre sexuelle Schändung durch Männer. Wir mögen darin ein Indiz sehen, daß homosexuelle Minoritäten in den betreffenden Überlieferungen mit Mißtrauen und Angst betrachtet wurden. Aber das ist schon eine gewagte Interpretation. Die mittelassyrischen Rechtstafeln sehen sexuelle Mißhandlung eines Straftäters zur Verstärkung seiner Strafe vor, ohne daß anscheinend

den Vollstreckern des Urteils ein Makel angelastet wird. Vor allem aber dürfen wir die Sodom- und Gibeon-Verbrechen nicht als grundsätzliches Votum gegen homosexuelle Handlungen vereinnahmen, so wenig wie andere Vergewaltigungsgeschichten (vgl. 2 Sam 13) heterosexuelle Beziehungen verunmöglichen wollen. Angst und Abscheu gegenüber homosexueller Gewalt dagegen läßt sich zweifelsfrei in Gen 19 und Ri 19 konstatieren, und es bleibt darüber zu spekulieren, wie weit in den verschiedenen Zeiten, Kulturen und Gesellschaftsschichten Menschen mit homosexuellen Neigungen ausgegrenzt, geduldet oder integriert worden sind.

4.4 Bei der äußersten Kargheit des Quellenmaterials ist es schier unmöglich, gezielte Fragen über die Bewertung der Homosexualität durch die vielhundertjährige Geschichte Israels hindurch an die Bibel zu stellen. Außerdem hat sich der Ort unseres Fragens im Fortgang der Menschheitsgeschichte verändert. Wir sehen nicht nur auf eine mehr als zweitausendjährige Leidensgeschichte homosexueller Menschen zurück (vgl. J. Boswell), sondern sind durch Beobachtungen und Selbstzeugnisse mit einem detaillierten Wissen über sexuelle, dauerhafte Orientierung und zeitweise Neigungen bei einer Minderheit von 4 bis 6% der Bevölkerung ausgestattet. Ferner wissen wir von Tausenden von Menschen, daß sie dauerhafte homosexuelle Lebensgemeinschaften, denen niemand das Attribut der hingebungsvollen, am anderen ausgerichteten Liebesbeziehung absprechen kann, suchen und aufrechterhalten. Kein einziger biblischer Text betrachtet Homosexualität unter diesem Gesichtspunkt, weil die homophile Prägung damals nicht erkannt war. Andere Minderheiten aber – Arme, Waisen, Witwen, Fremde, Tagelöhner – werden im Alten Testament sehr wohl als Randgruppen erkannt und mit Solidarität bedacht. Also werden wir in Analogie zu ihnen auch die Frage der homosexuellen Minderheit an das Alte Testament herantragen können.

4.5 Die harte Verwerfung homosexueller Handlungen in Lev 18 und 20 ist – so sahen wir bereits – eine zeit- und strukturbedingte Maßnahme, die gleichzeitig eine Reihe von anderen sexuellen Verhaltensweisen betrifft. Der Gedanke der Verunreinigung der göttlichen Heiligkeitssphäre, die in Israel dinghaft anwesend ist, steht im Hintergrund. In predigtartiger Ermahnung an die Gemeinde wird die Angst vor Beschmutzung und Entwürdigung der Heilszone mit der Todesdrohung überhöht.

Die Welt war nach Vorstellung der damaligen Überlieferer geteilt in einen Bereich substantieller Reinheit und die Zonen der Unreinheit. Berührung mit dem Unreinen brachte Unheil und Tod. Sexualität war in sich und von alters her ein Bereich unheimlicher Kräfte. Das Blut der Menstruierenden war gefährlich. Diese Distanz und Scheu vor der weiblichen Sexualität entstand bei Männern. Aber sie hatten in der nachexilischen Gemeinde alle Kult- und Glaubensfragen in der Hand (vgl. E. S. Gerstenberger, Jahwe).

Die Vorsichtsmaßnahmen gegen sexuelles Fehlverhalten sind darum als reine Männertheologie verständlich. Das gilt auch für die Beurteilung der männlichen Homosexualität, die weibliche ist den verantwortlichen Tradenten der Leviticus-Texte entweder nicht bekannt oder für sie uninteressant. Wenn aber die heterosexuelle Liebe schon katastrophale Folgen haben, d. h. „verunreinigen“ kann, dann sind männliche homophile Handlungen noch unheilsträchtiger.

Sie – so mögen wir rationalisieren – bringen den männlichen Samen an einen falschen Ort; sie sind mit einer Schändung des „Opfers“ verbunden; sie tragen nicht zum Erhalt der Genealogie bei; sie fordern den Zorn Gottes heraus; sie zerstören am Ende die Gemeinde: dies und viel mehr mag in der Vorstellung von der Verletzung und Verunreinigung göttlicher Heiligkeit mitschwingen. Mit Sicherheit ist der Angriff auf das Heilige das zentrale Motiv der besagten beiden Verdammungen.

5. Auf der Suche nach Kriterien

Ein verantwortliches Hören auf die Botschaft der Bibel setzt voraus, daß die alten Texte in ihrem ursprünglichen Kontext verstanden, ihr damaliges Anliegen mit vergleichbaren Bestrebungen heute in Beziehung gebracht und die für unsere Zeit gottgewollten Entscheidungen getroffen werden. Welches können Leitlinien für dieses verantwortliche Gespräch mit den Schriften in Sachen Homosexualität sein?

5.1 Wir müssen die Frage nach der Scheidung der Sphären klären, die für die alten Überlieferer grundlegend war und in den Leviticus-Texten zur Ausgrenzung von Homosexuellen führt. Wie ist die Teilung der Welt in „rein“ und „unrein“ überhaupt mit dem (priesterlichen!) Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen? Müssen wir nicht gerade an der Einheit der Schöpfung vom Menschen bis zum Gewürm festhalten?

5.2 Wie ist grundsätzlich die menschliche Sexualität zu bewerten? Ist sie eine dämonische Kraft, dem göttlichen Bereich entgegengesetzt, oder eine gute Gabe Gottes, die in allen menschlichen Beziehungen, welche auf gegenseitiger Achtung und Liebe beruhen, nur positiv gewertet werden darf?

5.3 Woher drohen heute Gefährdungen für die eine Welt, in der Mensch und andere Kreatur nur gemeinsam überleben oder untergehen können? Sind unsere tödlichen „Verunreinigungen“ der Heiligkeit Gottes nicht eher chemischer als sexueller Natur?

5.4 Müssen wir nicht im Sinne des biblischen Gesamtzeugnisses darauf bestehen, daß mitmenschlichen Beziehungen nicht a priori ein Stempel des Widergöttlichen aufgeprägt wird? Welchen Stellenwert haben in der Debatte um die Homosexualität geschichtliche Erfahrungen, neuzeitliche Erkenntnisse und das Zeugnis der Schwulen und Lesben selbst?

5.5 Die Gesellschaftsstrukturen verändern sich heute, niemand weiß, wohin sie sich entwickeln. Neue Formen des Zusammenlebens werden – auch unter dem Druck der industriellen und postmodernen Lebensweisen – erprobt. Die Autonomie des Menschen macht seine Würde aus. Sexualität gehört zur eigensten Persönlichkeitsstruktur. Der Fortpflanzungszwang der Antike besteht nicht mehr. Sollten friedliche und der Liebe Raum gebende Formen der Sexualität nicht ausschließlich in den Bereich der persönlichen und zwischenmenschlichen Verantwortung gehören?

Literaturverzeichnis

- Ackroyd, Peter R.*, Exile and Restoration, London 1968.
- Allport, Gordon W.*, The Nature of Prejudice (1954); deutsch: Die Natur des Vorurteils, Köln 1971.
- Alt, Albrecht*, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: Kleine Schriften zur Geschichte Israels Bd. I, München 1953, 278-332.
- Bailey, Derrick Sh.*, Homosexuality and the Western Tradition, London 1975.
- Barstad, Hans M.*, The Religious Polemics of Amos, VT.S 34, Leiden 1984.
- Beyerlin, Walter (Hg.)*, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, ATD Erg. 1, Göttingen 1975.
- Böcher, Otto*, Blut II, TRE Bd. VI, Berlin 1980, 729-736.
- Boecker, Hans Jochen*, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn² 1984.
- Bonino, Miguez*, Theologie im Kontext der Befreiung, Göttingen 1971.
- Borger, Rykle*, Die mittelassyrischen Gesetze, TUAT I, Gütersloh 1982ff, 80-92.
- Boswell, John*, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago 1980.
- Bottero, J., Petschow, H.*, Homosexualität, RA Bd. IV, Berlin/New York 1972ff, 459-468.
- Cahill, Lisa S.*, Between the Sexes, Philadelphia 1985.
- Casetti, Pierre*, Gibt es ein Leben vor dem Tod? OBO 44, Fribourg/Göttingen 1982.
- Clevenot, Michel*, So kennen wir die Bibel nicht, München 1978.
- Cooper, J. S.*, Heilige Hochzeit B. Archäologisch, RA Bd. IV, Berlin/New York 1972ff, 259-269.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora, München 1992.
- Curran, Charles E.*, Sexual Ethics, Notre Dame/London 1978.
- Döllner, Johannes*, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, München 1917.
- Donner, Herbert*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 2 Bde., Göttingen 1984 und 1986.

- Douglas, Mary*, Purity and Danger (1968), deutsch: Reinheit und Gefährdung, Berlin 1985.
- Dover, K. J.*, Greek Homosexuality, Cambridge 1978.
- Eliade, Mircea* (Hg.), The Encyclopedia of Religion (EncRel), New York/London 1987 (darin die Beiträge von M. Eliade; B. A. Levine; W. G. Oxtoby; J.-P. Roux; s. u.).
- Eliade, Mircea*, Sexuality, EncRel Bd. XIII, 183-186.
- Elliger, Karl*, Das Gesetz Leviticus 18, ZAW 67, 1955, 1-25 (abgedr. in: ders., Kleine Schriften, ThB 32, München 1966, 232-259).
- Elliger, Karl*, Leviticus, HAT I,4, Tübingen 1966.
- Fisher, E. J.*, Cultic Prostitution in the Ancient Near East?, BTB 6, Frankfurt 1976.
- Gerlitz, Peter*, Keuschheit I, TRE Bd. XVIII, Berlin/New York 1989, 113-134.
- Gerstenberger, Erhard S.*, Andere Sitten – andere Götter, in: Ingo Kottsieper u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“, Göttingen 1994, 127-141.
- Gerstenberger, Erhard S.*, „Apodiktisches“ Recht, „Todes“recht?, in: P. Mommer u. a. (Hg.), Gottes Recht als Lebensraum, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Gerstenberger, Erhard S.*, Das dritte Buch Mose, Leviticus, ATD 6, Göttingen 1993.
- Gerstenberger, Erhard S.*, „Er soll dir heilig sein“, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Was ist der Mensch? München 1992, 194-210.
- Gerstenberger, Erhard S.*, Jähwe – ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988.
- Gerstenberger, Erhard S.*, Wesen und Herkunft des „apodiktischen“ Rechts, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Hanigan, James P.*, Homosexuality, New York/Mahwah 1988.
- Haran, Menahem*, Temple and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978.
- Heider, George C.*, The Cult of Molek, JSOT.S 43, Sheffield 1985.
- Hoffner, H. A. Jr.*, Incest, Sodomy, and Bestiality in the Ancient Near East, AOAT 22, 1973, 81-90.
- Jeremias, Gert*, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen 1963.
- Kaiser, Otto*, „Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben“ (1976), in: V. Fritz (Hg.), Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Göttingen 1984, 142-166.
- Keel, Othmar, Uehlinger, Christoph*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Freiburg 1993.
- Kornfeld, Walter, Ringgren, Helmer, qdš* etc., ThWAT Bd. VI, Stuttgart 1989, 1179-1204.
- Kramer, Samuel N.*, The Sacred Marriage Rite, Bloomington 1969.
- Kühne, Cord*, Hethitische Dienstanweisungen, in: W. Beyerlin, ATD Erg 1, Göttingen 1975, 200-204.
- Levine, Baruch A.*, Jewish Priesthood, EncRel Bd. XI, New York/London 1987, 534-536.
- Lévi-Strauss, Claude*, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (1949), Frankfurt 1981.
- Maier, Johann*, Die Tempelrolle vom Toten Meer, München/Basel 1978.
- Müller, Wunibald*, Homosexualität, eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge, Mainz 1986.
- Neusner, Jacob*, The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden 1973.
- Niebuhr, Richard R.*, The Kingdom of God in America, New York 1937.
- Niehr, Hermann*, Rechtsprechung in Israel, SBS 130, Stuttgart 1987.

- Oxtoby, Willard G.*, Priesthood, EncRel Bd. XI, New York/London 1987, 528-534.
- Plöger, Otto*, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen 1959.
- Rendtorff, Rolf*, Leviticus, BK 3, Neukirchen-Vluyn 1985ff.
- Renger, J.*, Heilige Hochzeit A. Philologisch, RA Bd. IV, Berlin/New York 1972ff, 251-259.
- Richter, Horst Eberhard*, Der Gotteskomplex, Hamburg 1979.
- Roux, Jean-Paul*, Blood, EncRel Bd. II, New York/London 1987, 254-256.
- Schuler, Einar von*, Die hethitischen Gesetze, TUAT Bd. I, Gütersloh 1982ff, 96-123.
- Segundo, Juan Luis*, The Liberation of Theology, Maryknoll 1976.
- Thompson, J. A.*, The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives of 1 Sam, VT 24, 1974, 334-338.
- Vaux, Roland de*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bde., Freiburg 1960 und 1962.
- Westendorf, Wolfhart*, Homosexualität, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. II, Wiesbaden 1977, 1272-1274.
- Wissmann, Hans*, Blut I, TRE Bd. VI, Berlin/New York 1980, 727-729.

Forschungsgeschichtliches und Autobiographisches

Einleitung in Meilensteine der Bibelforschung – 50 Porträts

In: Wer knackt den Code? Meilensteine der
Bibelforschung. Hg. von Thomas Staubli. Düsseldorf:
Patmos 2009, 11-40

Einleitung

Kritische Erforschung der Bibel ist – so der allgemeine Konsens – erst in der Neuzeit und in der »abendländischen« Kultur möglich. Denn zu stark waren bis ins 18. Jahrhundert hinein die vorgegebenen Denkmuster: Gott hat sich den Menschen nur in der Bibel offenbart, sie ist das einzige, echte Zeugnis von der Existenz des einen, wahren Gottes und von seinen Willensäußerungen. Jede Aussage der Heiligen Schriften war darum wahr und nichts als wahr, einschließlich jedes erzählten Wunders, aller mitgeteilten Geschichtseignisse und Naturerkenntnisse. Seit der Aufklärungszeit löste man sich aus der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Immanuel Kant), der kirchlichen Bevormundung. Naturwissenschaftliche Erkenntnis musste den antiken biblischen Erklärungsmustern widersprechen (Kopernikus, Galilei, Darwin). Gelehrte und Bürger begannen, auch die Bibel zu hinterfragen.

Setzen wir grob das Jahr 1800 als Beginn des allgemeinen kritischen Wissensdurstes. Natürlich hat es schon vorher Frager und Analytiker, klassische Gelehrte und interessierte Laien gegeben, z. B. Johann Salomo Semler (1725–1791), den hallensischen Neutestamentler, oder Richard Simon in Paris, der schon 1678 das Alte Testament einer harschen historischen Kritik unterzog. Anfänge kritischen und neugierigen Fragens nach dem Verhältnis von Bibelaussagen und Vernunftkenntnis kann man auch in früheren Jahrhunderten finden. Aber von etwa 1800 an setzte sich die kritische Erforschung der Bibel, mindestens in »gebildeten« Schichten immer mehr durch, gegen den erbitterten Widerstand vieler traditionell Denkender.

Worum geht es in der kritischen Bibelforschung? Die grundlegende Einsicht ist: Menschliche Geschichte unterliegt Veränderungen, nicht nur im wissenschaftlich-technologischen Bereich, sondern auch im Glaubensleben, in den Vorstellungen von Gott, Mensch und vom Sinn des Weltgeschehens. Die Aufklärer hatten dabei den steten Fortschritt des Menschengeschlechts vor Augen. Aus »primitiven« Anfängen sollte sich die Menschheit zu immer größeren, Gott »gleicheren« wissenschaftlichen und sittlichen Höhen erheben. Die Vernunft als Einsicht in die Wirklichkeitszusammenhänge und als Werkzeug der Weltvollen-

dung war das göttliche Prinzip, das die endgültige Emanzipation und die Vollendung der Schöpfung durch den Menschen möglich machte. Im Laufe des 20. Jahrhunderts brach der ungehemmte Fortschritts-glaube zusammen. Es blieb das tiefe Bedürfnis zurück, auch den in der Bibel sichtbar werdenden antiken Verstehensmustern auf den Grund zu gehen und sie mit der heutigen Weltsicht zu vergleichen. Das Bewusstsein des geschichtlichen Abstandes zur Antike und der damit gegebenen Veränderungen in Lebens- und Denkweise lässt sich nicht rückgängig machen. Und wenn auf dem Weg ins 21. Jahrhundert die verbindliche Weltsicht verloren zu gehen scheint, sich immer mehr auseinander strebende Lebens-, Sprach-, Kultur-, Struktur-, System-philosophien bilden, dann wird verständlich, warum auch Bibelwissenschaft und Theologie auf unruhiger See schlingern müssen.

Warum aber das ständige Fragen nach dem Wert und der Richtung der Bibelforschung? Ist es nur eitle Selbstbespiegelung? Wer auf dem Weg zur Zukunft ist, muss sich vergewissern, wohin die Reise geht, welche Station erreicht ist oder voraus liegt. Das Neue misst sich am Alten und rechtfertigt sich gegenüber dem Alten. Schon in der Antike und in der Bibel selbst war das der Fall. → James Barr hat der Frage einmal eine Studie gewidmet, speziell im Blick auf das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament: »Alt und Neu in der biblischen Überlieferung« (1966/1967). Und das Neue muss mit dem Metermaß gemessen werden, wenn man die Meilenlänge bestimmen will, die hervorragende Leistungen auszeichnet. Jede Bestimmung von Art und Größe der wissenschaftlichen Entwicklung geschieht selbstverständlich aus dem besonderen Blickwinkel des jeweiligen Betrachters oder der Betrachterin.

Wie viele Forscher und Forscherinnen mögen in 200 Jahren an der Gestaltung der Bibelwissenschaft beteiligt gewesen sein? Wer von ihnen hat Meilensteine gesetzt? Exakte Angaben sind unmöglich, aber eine Überschlagsrechnung sei erlaubt. Wenn wir nur in der westlichen Hemisphäre (Europa, Amerika) mit kritischer Wissenschaft (es gab sie aber auch hier und da in Afrika, Asien und Australien) und durchschnittlich 300 theologischen Ausbildungsstätten rechnen, an denen alle 20 Jahre zwei Alttestamentler/innen innovativ forschend tätig waren, ergibt sich schon eine Anzahl von rund 6000 Personen, unter denen man nach Meilenläufern suchen darf. Rechnet man neutestament-

lich Forschende hinzu, verdoppelt sich die Zahl. Aktuell gibt es sicher mehr als 500 westliche christliche Forschungsstätten, die Summe der bibelwissenschaftlichen Dissertationen an 50–60 evangelischen und katholischen Fachbereichen und Hochschulen beläuft sich allein in Deutschland nach 1945 auf mindestens 2000 Exemplare. Man muss diese Schätzung verdoppeln, wenn die Schweiz und Österreich einbezogen werden. (Die Jenaer Universitätsbibliothek besaß schon 1827 mehr als 10 000 theologische Doktorschriften), das Neu-Angebot theologischer Bücher auf jeder Buchmesse geht mindestens in die Hunderte. Niemand kann noch die weltweite Produktion von neuen Gedanken in seinem Fachgebiet überschauen. Da wollen wir, bitte schön, die 50 wegweisenden Köpfe heraussuchen! Ein mutiger Entschluss, der nur subjektiv, orts-, personen-, zeitbedingt verwirklicht werden und nie vollständig sein kann. Um einen Gesamtüberblick zu bekommen, betrachten wir großflächig einzelne Arbeitsfelder in der Bibelforschung und ihre spezielle Fortschrittsgeschichte. Der Akzent liegt auf der alttestamentlichen Wissenschaft.

Sprache, Text- und Literarkritik

Die Erforschung antiker Literaturen beginnt mit der Entzifferung der Schriftzeichen, dem Verständnis der Wörter, ihrer Grammatik, der stilistischen, rhetorischen, metaphorischen Strukturen und Gehalte. Im deutschen Sprachraum begann das Bemühen um die hebräische Sprache – wenn man nicht auf die mittelalterlichen jüdischen Gelehrten in Andalusien zurückgehen will – mit Johannes Reuchlin (1455–1522), Zeitgenosse und Lehrer Martin Luthers. Das 19. Jahrhundert wird beherrscht durch den imposanten Wilhelm Gesenius (1786–1842), dessen Wörterbuch seit 1810 und in verschiedenen Revisionen bis heute (18. Auflage ab 1987) weithin (auch in englischer Übersetzung) gebraucht wird. Gesenius brach endgültig mit der traditionellen Auffassung, nach der das Hebräische eine »heilige« Sprache, womöglich das Idiom Gottes selbst, war. Er unterzog sie der wissenschaftlichen Analyse wie jede andere Sprache auch. Keiner der 50 »Meilenläufer« dieses Bandes ist ohne die Vorarbeit von Wilhelm Gesenius denkbar.

Dennoch scheint es ein wenig unheimlich, wenn der Herausgeber der 18. Auflage des »Gesenius«, der bedeutende Historiker Herbert Donner, in seinem Vorwort bekennt, weiterhin den sprachwissenschaftlichen Theorien des alten Übervaters zu folgen. Hat es keine Veränderungen in der neueren Linguistik gegeben? Wörterbuch-Initiativen wie die in Sheffield (→ David J. A. Clines u. a., *Dictionary of Classical Hebrew*) oder in Spanien (Luis Alonso Schökel u. a., *Diccionario Bíblico hebreo Español*) stehen für das Gegenteil. Wilhelm Gesenius bleibt der Ruhm, wie kaum ein anderer Sprachforscher als ideeller Methusalem weiter unter uns wirksam zu sein. Auch seine Grammatik, ebenfalls bis weit ins 20. Jahrhundert überarbeitet, wird noch vielfach zitiert, wenngleich Gesenius' linguistische Grundanschauungen besonders durch die aufblühende vergleichende Sprachforschung überholt sind.

Insbesondere hat die erst nach 1928 bekannt gewordene ugaritische Literatur – mit wichtigen Studien über andere semitische Sprachen ließen sich viele Seiten füllen – der alttestamentlichen Sprachforschung einen starken Impuls gegeben. Bei französischen Grabungen an der syrischen Küste war ein dem hebräischen nahe verwandtes Idiom aufgetaucht. Es spiegelte die hoch stehende Kultur und Religion des Stadtstaates, der als Handelsmetropole zwischen 1400 und 1200 v. Chr. seine Blütezeit hatte, also dem Volk Juda/Israel um ein paar Jahrhunderte vorausging. Der Faszination der keilschriftlich hinterlassenen und wieder gefundenen Mythen und anderer Texte konnten sich viele Forscher nicht entziehen. → Oswald Loretz ist einer der besten Kenner der Materie, er weiß über Sprachvergleiche hinaus die ugaritischen Motive auch religionsgeschichtlich mit den alttestamentlichen zu verbinden. Viele andere Experten sind ihm an die Seite zu stellen wie z. B. Charles Virolleaud, Cyrus H. Gordon, Marvin Pope, Gregorio del Olmo Lete, Paolo Xella und nicht zuletzt sein Schüler Josef Tropper, dem wir die umfassendste Grammatik des Ugaritischen verdanken. Mitchell Dahood, Professor am Pontifical Biblical Institute in Rom, ging in seiner Begeisterung für das Ugaritische so weit, dass er diese Sprache ständig als das Schnittmuster für das Hebräische benutzte. Allein in seinem dreibändigen Psalmenkommentar findet er zahllose unerklärte hebräische Wörter, die in seiner »ugaritischen Beleuchtung« einen ganz neuen

Sinn bekommen. Seine Sicht der Sprachen hat sich aufs Ganze nicht durchgesetzt, er kann als Beispiel für einen Gelehrten stehen, der im Zehn-Meilen-Schritt voran wollte und dabei ein wenig die Richtung verlor.

Studierende der Bibel lernen an vielen Universitäten zuerst das Hebräische und Griechische, damit sie die wichtige antike Übersetzung des Alten Testaments und das Neue Testament verstehen können. Dann belegen sie ein »Proseminar«, in dem die gängigen Interpretationsmethoden erarbeitet werden. Der kritischen Wissenschaft kann die Kenntnis und Lektüre der alten Texte eben nicht genügen. Ein weites Feld spezieller Fragestellungen und Anmarschwege tut sich auf. Entstehung und Überlieferung der antiken Texte müssen anhand wiedergefundener Handschriften untersucht werden. Die »Textkritik« lebt von der minutiösen Analyse der bröckelnden Rollen- oder Buchfragmente. Das Urbild eines Textkritikers ist für mich Paul Kahle (1875–1964), dem man noch in hohem Alter ansah, dass er sein ganzes Leben den winzigsten Schreibresten auf uraltem Pergament nachgespürt hatte. Er war unter anderem auch Pfarrer der deutschen Gemeinde in Kairo, wo man in einem zugemauerten Nebenraum einer Synagoge Reste von Tora-Rollen aus dem 6.–8. Jahrhundert n. Chr. entdeckt hatte. Kahles Untersuchungen zu den Masoreten (jüdische Toraschreiber) des Ostens und des Westens, die unterschiedliche hebräische Vokalisationssysteme ausarbeiteten, waren bahnbrechend. Die Stuttgarter Biblia Hebraica, Jahrzehnte lang an deutschsprachigen Hochschulen der hebräische Standardtext, hat Paul Kahle unendlich viel zu verdanken. Es war Ernst Würthwein, der durch sein Lehrbuch »Der Text des Alten Testaments« den Proseminaristen die Kenntnisse von Handschriften, Schreibtechniken, Überlieferungsschulen nahe brachte, bis dann 1989 die große neue Einleitung in die Textkunde von Emmanuel Tov erschien. Sie ist das Lebenswerk eines eminenten jüdischen Textkritikers (geb. 1941 in Amsterdam; seit 1986 an der Hebrew University, Jerusalem), dessen Arbeit »das Verständnis vom Werden des Alten Testaments revolutioniert«, wie es in der Ankündigung der Verleihung des Ehrendoktors der Universität Wien im Oktober 2008 heißt. Tov ist wohl der bedeutendste noch lebende Fachmann für die Textüberlieferung des Alten Testaments in hebräischer, griechischer und ara-

mäischer (syrischer) Sprache. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt den Schriften aus Qumran, über die noch zu sprechen sein wird. Ihm gleich steht der Dominikanerpater → Dominique Barthélemy (1921–2002). James A. Sanders, ein bedeutender amerikanischer Experte für die Qumranfunde, beschreibt Barthélemy in seinem Nachruf als den Kopf des von christlichen Bibelgesellschaften begründeten »AT-Text-Projekts« (»Hebrew Old Testament Text Project«). Es hat in intensiver Zusammenarbeit (»We ate together, we prayed together, and we played together«, J. A. Sanders) Tausende von Textproblemen behandelt und entscheidend zur Ausbildung neuer Theorien über die Textgeschichte, aber auch zur geistlichen und theologischen Ausrichtung der Überlieferer beigetragen. Barthélemy war der eigentliche Verfasser der Berichtsbände (»Critique textuelle de l'Ancient Testament«). Nur schade, dass die Christen unter sich blieben und der reiche jüdische Schatz an textkritischen Einsichten nicht direkt mit einfließen konnte. So etwas kann man »gebremsten Fortschritt« nennen. Umgekehrt sind auch die vielen jüdischen Torawissenschaftler mit wenigen Ausnahmen und aus verständlichen Gründen lieber unter sich geblieben. Erst in den letzten Jahrzehnten kamen weiter gehende wissenschaftliche Kontakte zustande, z. B. in der amerikanischen Society of Biblical Literature, durch feministische Theologinnen (→ Athalya Brenner, → Adele Reinhartz, Susanne Heschel, Tamara C. Eshkenazi, Esther Fuchs, → Bernadette Brooten) und wegen der Wertschätzung, die jüdische Exegeten zunehmend in der christlichen wissenschaftlichen Diskussion finden, trotz oder gerade wegen ihrer ganz anderen Perspektive und Methodik. Besonders die »kanonische« Auslegung der Bibel (→ Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff, → Erich Zenger) hört gerne auf rabbinische Stimmen wie die von → Martin Buber, Franz Rosenzweig, Abraham Heschel, Benno Jakob.

Das Beispiel der hebräischen Textstudien zeigt, wie wenig man sich in der Wissenschaft auf die alte »heilige« Sprache beschränken darf. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, Septuaginta genannt, entstand schon ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. in den damals griechisch sprechenden jüdischen Gemeinden, besonders im ägyptischen, von den Ptolemäern beherrschten Alexandrien, einem kulturellen Weltzentrum. Aus kleinen Anfängen hat sich eine immer selbst-

ständiger agierende Septuagintaforschung entwickelt. Eine grundlegende Einsicht hat sich dabei durchgesetzt: Glaubensgemeinschaften schaffen den Schriftenkanon, mit dem sie sich identifizieren. In der hellenistischen Periode war das besonders augenfällig. Griechisch sprechende Juden konnten sich nicht mehr mit dem hebräischen Kanon identifizieren. Hebräisch war schon lange zuvor nicht mehr die Umgangssprache der außerhalb Palästinas lebenden Juden. Also brauchte man dringend eine verständliche Heilige Schrift. Und weil die Septuaginta eine eigene Sprachschöpfung mit spezifischen spirituellen und theologischen Gehalten darstellt, müssen wir sie auch als kontextuell eigenständigen Kanon wahrnehmen. Die Septuaginta ist nicht nur eine wichtige Textquelle, die auf unterschiedliche hebräische Vorlagen zurückschließen lässt, die teilweise älter sind als jene, die im masoretischen Text überliefert sind, sie verdient eine separate Würdigung, d. h. auch: eine gründliche Neuedition des griechischen Textes und eine deutsche Übersetzung. Die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen startete 1908 das Unternehmen. Es sollten alle verfügbaren Manuskripte erfasst und auf einen möglichst ursprünglichen Text hin verarbeitet werden. In den 100 Jahren seither sind 23 Textbände erschienen. Seit 1999 gibt es darüber hinaus das Projekt »Septuaginta Deutsch«, hg. von Martin Karrer und Wolfgang Kraus. Sie ist 2009 erschienen. Ein ökumenisches Übersetzerteam, in dem auch zwei Verbindungsleute zur orthodoxen Christenheit mitwirken, wird dieses Projekt durchführen. Der Dominikaner →Adrian Schenker, Schüler von →Barthélemy, hat sich besonders um die Septuagintafassungen des Psalters und der Königsbücher verdient gemacht. Er gehört nicht zu den oben genannten Septuagintaprojekten, reiht sich aber an vorderster Stelle ein in die neueren Bemühungen um das eigenständige Zeugnis der alten griechischen Übersetzung der Hebräischen Schriften.

Die reine Textkritik beschäftigt sich zunächst nur mit dem materiellen Gerippe des Textes, seiner Tinte, Wortgestalt, Schreibunterlage. Text bedeutet aber viel mehr. Er ist ein Zusammenhang von Wörtern, deren grammatisches, ästhetisches, theologisches Gewebe man untersuchen muss. Eine Fülle von speziellen Fragestellungen und Unterdisziplinen auch im Kontakt mit der und in Analogie zur allgemeinen Literaturwissenschaft tut sich auf. Es geht um Semantik, Rhythmik,

Struktur, Semiotik, Poetologie, Narratologie, Metaphorik der alt- und neutestamentlichen Literatur. Ganze Bibliotheken lassen sich mit Fachanalysen bestücken. Ich greife nur einige wenige Beispiele für unterschiedliche Analysen der Sprachgestalt heraus, die meiner Meinung nach Weichen gestellt haben: Robert Lowth, Johann Gottfried Herder, Eduard Sievers, Robert Alter.

Umfassendere literarische Studien nahmen den ersten Rang ein. Am Anfang der kritischen Bibelwissenschaft stand, zumindest auf der protestantischen Seite, das überragende Interesse der Forscher an den Heroengestalten der biblischen Zeugen. Wer waren die männlichen (!) Verfasser der Heiligen Schriften? Frauen waren nach dem Gutdünken der maskulinen Elite für die biblische Tradition bedeutungslos, so noch der große → Gerhard von Rad in seinem Genesiskommentar. Literarische Hinterlassenschaften zählten nur, wenn ein ordentlicher Autor fassbar war. → Wilhelm Martin Leberecht De Wette oder → Julius Wellhausen sind mit vielen anderen im Stil ihrer Zeit autoren-gläubig gewesen. Anonymität in der Verfasserschaft schmerzte die Gelehrten des 18. bis ins 20. Jahrhundert; sie erinnerte offenbar an mögliches eigenes Schattendasein und selbst erfahrene Nichtachtung. Darum gaben sie vermeintlichen Autoren biblischer Texte Kunstnamen: Jahwist, Elohist, Zweiter Jesaja. Das »Fünfer-Buch« des Mose (Pentateuch) sollte aus »Erzählfäden« oder »-fragmenten« zusammengewoben sein, wie etwa schon Jean Astruc (1684–1766) meinte. Julius Wellhausen brachte die Debatte zum Abschluss. John van Seters, Christoph Levin u. a. sehen den ältesten »Erzähler«, den Jahwisten, erst in der Spätzeit wirken. → Bernhard Duhm (1847–1928) vollzog in gewisser Weise die Krönung dieses Personen- bzw. Heroenkultes: Er erklärte die Propheten zu den ganz großen Vorbildern der Menschheit und schied rücksichtslos Texte, die er für literarisch minderwertig hielt, aus seiner Betrachtung aus. Nur hochwertige, individualistisch geprägte Sprache war es wert, zum Medium zwischen Gott und Menschen zu werden. → Hermann Gunkel (1862–1932) beendete die Fixierung auf biographisch fassbare Figuren. Er wollte zwar auch eine Literaturgeschichte des Alten Testaments schreiben, lieferte sogar eine kurze Skizze dazu, in der nun wieder die Propheten als die ersten wirklichen Schriftsteller auftreten, aber einen großen Teil des Alten Testaments klassifizierte er – just

wegen der Anonymität – als Sammlung volkstümlicher Sprüche, Erzählungen, Legenden. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als diese Texte von einer anderen Seite her anzugehen. Sprache, Form, und mutmaßlicher »Sitz im Leben« ließen eine gattungsgemäße Einordnung und diese wiederum eine wirklichkeitsnahe Interpretation zu. Es ist spannend weiterzuverfolgen, wie nach → Gunkel Literarkritiker mit der Autorenfrage umgingen. Mit einem scheuen Blick auf den Begründer der Formkritik und ein paar Zugeständnissen an seine Gattungsinterpretation fuhren die meisten fort, von den »Verfassern« der biblischen Texte zu reden, mit mehr oder weniger starkem Akzent auf biographischen Eigenheiten. So haben Otto Eißfeldt, → Martin Noth, → Hans Walter Wolff und viele andere unbefangen weiter vom Jahwisten, Elohisten und den authentischen Verfassern der Prophetenbücher geredet. Das ging dann noch einmal gut, bis → Erhard Blum in seinen Studien zum Pentateuch auf anonyme Überlieferer von Erzählkränzen zurückgriff und andere Forscher größeren Wert auf anonyme Literaturentstehung und -verwendung legten. Doch ist die Autorenfrage im Blick auf biblische Texte beileibe nicht ausgestanden. Wer literarische Texte erwartet, will oft noch immer leibhaftige Verfasser, ganz im Sinne des modernen Presserechts, benennen. Eine kollektiv für die gemeinsamen Bedürfnisse kultischer, ritueller Handlungen erzeugte Literatur scheint den meisten Alttestamentlern als ein innerer Widerspruch, obwohl es Ansätze zu »Reader-Response-Prozessen« gibt (→ David Clines). Danach entsteht jedes Literaturwerk »im realen oder gedachten Gespräch« mit Hörerinnen und Hörern, Leserinnen und Lesern, Spielerinnen und Spielern. Dieser Dialog von Autor und Gegenüber ist besonders intensiv in Zeiten mündlicher Überlieferung, geschieht aber auch heute noch, und nicht nur bei Dichterlesungen. Denn auch jeder Hör- und Lesevorgang selbst ist ein Eingriff des Publikums in den Textgebrauch und damit auch die Textgestaltung (vgl. Wolfgang Iser, *Der implizite Leser*, 1972).

Der Text ist vor allem sprachliches Kunstwerk. Wie andere Literaturwissenschaftler auch sind Bibelwissenschaftler bemüht, die Sprachgestalt überlieferter Corpora nach vielen Richtungen hin zu verstehen. Wenige Beispiele müssen genügen: Früher hat man nach idealistischem Muster bevorzugt in Begriffen gedacht, welche angeblich zentrale Bot-

schaften in sich ballten (z. B. »Bund«, »Erlösung«, »Gnade«). Alttestamentler betrieben gerne semantische Wortstudien, die die Einzigartigkeit der hebräischen Sprache und ihrer theologischen Konzepte beweisen sollten. Diese Einstellung änderte sich vor allem unter der vernichtenden Kritik des schottischen Gelehrten → James Barr (1924–2006) an den veralteten Sprachtheorien der Exegeten (im Visier Thorleif Boman, *Das hebräische Denken*, 3. Aufl. 1959; Gerhard Kittel [Hg.], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 11 Bände mit 9816 Seiten, 1933–1990). – Die gebundene Sprache hat neben dem angeblich »losen« Alltagsjargon immer besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Im Gefolge moderner literarischer Theorien ist darum auch biblische Prosa und Poesie vielfach und nach allen Regeln der Kunst analysiert worden. Volkssänger wie die Barden der Balkanländer oder Märchenerzähler der Anden gaben das Muster ab für biblische Kompositionstechniken. Die höherrangige »gelehrte« Dichtkunst wurde in unzähligen Untersuchungen durchforstet. Ausgangspunkte für derartige literarwissenschaftliche und ästhetische Würdigungen waren ganz wesentlich die Arbeiten von → Hermann Gunkel und seines Schülers → Sigmund Mowinckel. Beim letzteren spielte die kultische Verwurzelung der Poesie Israels eine große Rolle. Von den Nachfolgern der beiden Pioniere seien nur beispielhaft erwähnt: James W. Watts und Luis Alonso Schökel (1920–1998). Der erste bringt seine angelsächsische Nüchternheit in das empathische Verständnis der alten Poesie ein, der zweite seinen spanischen Charme. Wieder ganz anders der Sprachphilosoph → Martin Buber (1878–1965): Er schafft (mit Franz Rosenzweig) in seiner genialen Übersetzung der Schriften eine neue, deutsch-hebräische Sprache, die nicht nur dem Kenner sehr viel originale Kraft und Konzeption vermittelt (M. Buber und F. Rosenzweig, *Die Schrift*, 1934).

Archäologie, Landeskunde, Geschichte

Die äußeren Umstände, unter denen Texte zustande kamen, gebraucht und überliefert wurden, bilden den notwendigen Rahmen, ohne den sie sich kaum sachgemäß verstehen lassen. Wir wissen heute, dass auch »heilige Schriften« nie »vom Himmel« fallen, sondern immer auch

menschliche Produkte sind. Als solche haben sie Erdnähe, sind sie geschichtlich, kulturell, sozial bedingt. Die äußeren Gegebenheiten bilden Teil ihrer inneren Konsistenz. Darum ist es für alle Bibelleser/innen unerlässlich, solche Rahmenbedingungen zu studieren. Nur ein Beispiel: → Max Küchler hat einen eindrucksvollen Band über das heutige Jerusalem aus archäologischer Sicht vorgelegt.

Die Archäologie hat ihre eigene Geschichte. Alles, was in Vorderasien und Ägypten ausgegraben wird, hat potentiell auch mit der biblischen Geschichte zu tun, denn Israel war schon in der Antike ganz eng mit seiner Umwelt verflochten. Anfangs hielt man die archäologischen Entdeckungen für reine Bestätigungen der biblischen Berichte. In den amerikanischen Forschungszentren wie Philadelphia oder Chicago hielt diese Einstellung unter dem Einfluss von → William F. Albright (1891–1971) und seiner Schule lange an. Er selbst, sowie John Bright, G. Ernest Wright, Frank M. Cross, David N. Freedman, trauten den biblischen Texten zu, treu die geschichtliche Wahrheit festgehalten zu haben. Die riesigen Mauertrümmer von Jericho mussten auf Josuas Eroberung der Stadt zurückzuführen sein. In dieser Hinsicht hingen traditionelle Archäologen mittelalterlichen Vorstellungen von der buchstäblichen Verlässlichkeit des Wortes Gottes in allen Lebensbereichen an. Auf der anderen Seite gebührt auch den Vertretern der Albright-Schule das hohe Verdienst, archäologische Techniken und die Bestimmung der antiken Geschichtsperioden anhand etwa von Keramikabfolgen wesentlich entwickelt zu haben. So sind Fortschritt und Beharren auf traditionellen Denkmustern in denselben Personen vereinigt.

In den letzten Jahrzehnten hat sich indessen eine Verselbstständigung der Archäologie bemerkbar gemacht, die sicherlich zukunftsweisend ist. Die Bibel wird mehr und mehr als primäres Glaubenszeugnis erkannt, deren geschichtliche Aussagen, wenn sie überhaupt nach unserem beschränkten Verständnis von Historie faktisch zutreffen, eben vom religiösen Interesse geprägt sind. Den Verlauf der Landnahme oder die Geschichte der Königreiche Juda und Israel kann man nicht einfach aus den biblischen Schriften rekonstruieren. Das Handikap der Archäologie ist natürlich, dass sie für das antike Israel nur sehr wenig schriftliche Quellen gefunden hat. Aber die Bautätigkeit Salomos z. B., die in den Königsbüchern stark hervorgehoben ist, kann aufgrund der ausgegra-

benen Königsstädte sehr wohl beurteilt werden. Manche Archäologen (Israel Finkelstein, William G. Dever) kommen zu dem Schluss, dass es mit dem biblischen Großreich unter der Führung von David und Salomo nicht so weit her gewesen ist. Es gibt Stimmen, die dazu auffordern, eine eigenständige Geschichte Israels nach Maßgabe der archäologischen Entdeckungen und der altorientalischen Historiographie zu konstruieren (Thomas L. Thompson, Nils P. Lemche). Andere (Lester L. Grabbe, Amnon Ben-Tor, → Othmar Keel) bleiben gegenüber solcher Kritik vorsichtig, erstens weil die biblischen Schriften wertvolle historische Dokumente bleiben, auch wenn ihr oftmals ideologischer Standpunkt erkannt ist, zweitens, weil es in anderen Bereichen der Geschichtswissenschaft der Antike solch übertriebene Skepsis nicht gibt (zum Beispiel gegenüber Homer!), und drittens, weil das Bewusstsein dafür wächst, dass archäologische Daten auch bei wachsender Fülle höchst selektiv und damit zufällig bleiben. Dies gilt sogar im Falle Ägyptens, wo nach neuesten Erhebungen per Satellit maximal 1 Prozent der antiken Hinterlassenschaften archäologisch erschlossen ist.

Nun ist aber Archäologie nicht nur mit den geschichtlichen Sachverhalten beschäftigt. Wichtiger ist die Veranschaulichung kultureller und religiöser Institutionen und Denkweisen. Die Berichte über Grabungserfolge internationaler und seit 1949 insbesondere israelischer Teams in Palästina (Übersichten bei Michael Avi-Yonah; Helga Weippert) geben einen umfassenden Eindruck von der Menge an relevanten Daten. Wohngebäude, Tempel- und Palastanlagen, freie Kultstätten, Abfallgruben mit ihrem Inventar lassen die Lebenswirklichkeit der frühen Israeliten und ihrer Nachbarn erkennen, ihre Essgewohnheiten, häusliche und dörfliche Kultsitten, Arbeitsmethoden, Verteidigungsstrategien oder Verwaltungsstrukturen. Grabanlagen und Bestattungsweisen sind äußerst aufschlussreich für das vormalige Leben der Verstorbenen und die Anschauungen der Hinterbliebenen über das bevorstehende Jenseits. In den vergangenen Jahrzehnten sind Tausende von palästinisch-syrischen Siegeln aus der Bronze- und Eisenzeit mit ihrem Symbolreichtum ausgewertet worden, ein enormer Schub in der Darstellung der antiken Ikonographie, der großenteils → Othmar Keel und seinem Institut zu danken ist – sein Band »Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament«, 1972, war bahnbrechend. Ein-

zelne Ausgrabungsstätten wie Jericho, Megiddo, Bet Shean und trotz aller Behinderungen auch Jerusalem haben wertvolle lokale Erkenntnisse gebracht. Kurz, die Masse an Daten, die heute zur Verfügung stehen, machte es fast unausweichlich, dass die biblische Archäologie uns ein grundlegend neues Bild von den antiken Lebensverhältnissen liefern kann.

Neben der Archäologie hat die Landeskunde eine vergleichbare Funktion: Sie beruht auf der einfachen Erkenntnis, dass heutige Lebensverhältnisse in Syrien-Palästina oft genug noch antike Muster durchscheinen lassen. Die industrielle und demokratische Revolution ist längst noch nicht in allen Ecken des Landes angekommen. Das war noch weniger der Fall, als → Gustaf Dalman (1855–1941), der eigentliche Vater der palästinischen Landeskunde, mit Bauern und Beduinen sprach, mit ihnen zusammenlebte und alle Beobachtungen sorgfältig aufzeichnete. Sein Hauptwerk heißt »Arbeit und Sitte in Palästina«. Es bietet eine unermessliche Fülle von Schilderungen, die uns direkt an biblische Geschichten heranführen, seien es Erntearbeiten, Hochzeitsbräuche, Strafvollzüge oder kultische Handlungen. Auch die hinter den beobachtbaren Ereignissen stehenden Einstellungen und Bewertungen, z. B. über Ehre, politische Autorität, Menschlichkeit, Gnade, Zeit und Geschichte berühren sich oft frappierend mit den aus der Antike bekannten Vorbildern. So kann also die Erkenntnis der modernen Lebenswirklichkeit das Verständnis der alten Texte fördern. Neben Dalman wären viele andere Forscher zu nennen. → Roland de Vaux hat neben vielen anderen wegweisenden Studien vor allem über die Qumran-Schriften die sozialen und religiösen Institutionen im Alten Israel maßgeblich zusammenfassend dargestellt.

Zu den nicht direkt textbezogenen Fachdisziplinen, welche biblische Geschichte und Lebenswirklichkeit beleuchten können, gehören im weiteren Sinne die großen, auch einer einzigen Fachperson nicht mehr überschaubaren Wissenschaften von den vorderorientalischen und ägyptischen Kulturen. Was sich da an Wissen angehäuft hat, ist ungeheuer, füllt Bibliotheken und Museen auf mehreren Kontinenten. Vieles davon ist bibelrelevant. Manche Expertinnen und Experten sind sich dieser Bedeutung bewusst (gewesen), und eine Reihe von ihnen hat sich auch auf Teilgebieten wie Arabistik, Altorientalistik oder

Ägyptologie als ausgewiesene Kenner profiliert (ich nenne exemplarisch aus dem deutschsprachigen Raum: → Julius Wellhausen, Friedrich Delitzsch, → Martin Noth, Klaus Koch, Manfred Görg, → Oswald Loretz, → Othmar Keel, Christoph Uehlinger, Bernd Schipper). Umgekehrt hatten bedeutende Ägyptologen wie Helmut Brunner und Jan Assmann, Sumerologen wie Samuel N. Kramer, Assyriologen wie Henry Frankfort oder Altertumswissenschaftler wie Walter Burkert keine Berührungängste bezüglich der Bibel. Wo eine fächerübergreifende Diskussion zustande kommt wie an manchen Universitäten, ist sie sehr fruchtbar. Die weithin ungelöste Frage steht im Raum: Wie weit sind die Lebenswirklichkeiten einschließlich der altorientalischen religiösen Einstellungen wirklich für den Glauben Israels bedeutsam? Tief im Unterbewusstsein regt sich besonders bei evangelischen Studierenden mit ihrer Skepsis gegenüber einer »natürlichen Theologie« die Gegenwehr: Israels Glaube ist trotz aller Berührungspunkte mit und Übernahmen von Vorstellungen und Praktiken aus der Umwelt eine Größe *sui generis*, unvergleichbar mit denen aus allen anderen Religionen – so vehement → Karl Barth und die von der dialektischen Theologie beeinflussten Alttestamentler → Gerhard von Rad, → Martin Noth, → Hans Walter Wolff und Walther Zimmerli. Ich selbst bin mit dieser schroffen, »antireligiösen« Haltung aufgewachsen. Die zahlreichen Werke über die »Geschichte Altisraels«, die oft nur bis zum babylonischen Exil reichen, liegen darum konzeptionell häufig weit auseinander, man braucht nur die Entwürfe von John Bright, → Yehezkel Kaufmann, → Martin Noth, Georg Fohrer und Herbert Donner miteinander zu vergleichen.

Die Frage sei also zugespitzt so gestellt: Was tun wir, wenn die kritische Bibelwissenschaft selbst und nahe gelegene Disziplinen, die sich mit alt- und neutestamentlichen Sachverhalten beschäftigen, zu Erkenntnissen kommen, welche von biblischen Einsichten abweichen? Wo ist dann die Dynamik des Fortschritts, wo lauert die Restauration? Es geht dabei nicht um Randfragen, sondern um zentrale Glaubensaussagen, etwa von der Art: Wie steht es um die behauptete »Einzigartigkeit« Israels, wenn israelitisches Recht eben nicht »apodiktisch«, »volksgebunden israelitisch« und »gottgebunden jahwistisch« (so → Albrecht Alt), israelitische Prophetie in ihrer ethischen Höhenlage

nicht das ausschließliche Sondergut des Alten Testaments (so → Bernhard Duhm, → Hermann Gunkel), israelitischer Monotheismus erst eine späte, situationsgebundene Entwicklung in der exilisch-nachexilischen Zeit darstellt und zudem mögliche Vorläufer im Alten Orient, in Ägypten und im altpersischen Zarathustraglauben hat? Von den 50 Aufrechten in diesem Band sind nach vorsichtiger Schätzung wenige geneigt, einen gewissen Absolutheitsanspruch des Christentums völlig aufzugeben – am ehesten vielleicht die feministisch argumentierenden Kolleginnen, weil sie eine kritischere Distanz zum (männlichen) Absolutheitsanspruch haben und einen lobenswerten Grundsatz der exegetischen Arbeit beherzigen, den des »hermeneutischen Verdachts« (→ Elisabeth Schüssler Fiorenza). Er sollte auf jedes Ausschließlichkeitsdenken hin verallgemeinert werden. Mittlerweile hat sich diese Erkenntnis auch unter Systematikern und Systematikerinnen herumgesprochen (vgl. Paul Knitter; Reinhold Bernhardt, Sally McFague). Vielleicht aber wird es noch Generationen dauern, bis dieser grundlegende und dringend nötige »Fortschritt« in der Bibelwissenschaft und Theologie getan werden kann. Aber warum sollte eine Auslegungstradition unter anderen, die aus einer bestimmten Notlage einer Glaubensgemeinschaft mit Verdammungen aller Andersgläubigen argumentiert, die dominante und bis heute allein gültige sein? Das wäre völlig ungeschichtlich und unkritisch gedacht und ließe zudem die gegenwärtige Willenskundgebung Gottes aus dem Spiel. All das schließt die Konstatierung von Besonderheiten des biblischen Glaubens nicht aus, sondern ein. Nur die »wissenschaftliche« Behauptung, Israel sei »einzigartiger« als andere Völker gewesen (→ Martin Noth in seiner »Geschichte Israels«), erweist sich als unhaltbar.

Sozialstrukturen, Ethos, Politik

Das immer wieder verbesserte Verstehen der biblischen Texte ist kein Selbstzweck. Es ist auch kein museales Engagement, welches die Erkenntnis einer vergangenen Epoche fördern soll. Vielmehr steckt hinter jeder Bibelinterpretation der Wunsch, antiken Gottesglauben als dynamische Kraft für das heutige Glaubensleben zu entdecken. Die

Bibel ist nun einmal das geistliche Fundament der sogenannten westlichen Welt. Und weil die Kräfte des Ursprungs in der jüdisch-christlichen Tradition bis heute weiter wirken und auch unbewusst unsere Kultur geformt haben und formen, ist eine ständige Auseinandersetzung mit und aktive Aneignung von jenen formativen Dynamiken notwendig. So verstanden dient die ständige Erneuerung der biblischen Auslegungen der kreativen Umsetzung überkommener Vorstellungen und Konzepte in unser heutiges Denk- und Glaubenssystem. Wir können auch sagen: Die biblische Überlieferung ist kein steriles Erbgut, sondern lebendiges Ferment der eigenen Kultur.

Daraus ergibt sich: Der altisraelitische Gottesglaube hat sich in seiner Ursprungszeit im Kontext und in Auseinandersetzung mit den damaligen Lebensbedingungen entfaltet. Die alt- und neutestamentlichen Zeugnisse lassen sehr klar erkennen, wie sich wandelnde Organisationsformen das Verständnis von Gott, Mensch und Umwelt geprägt haben. Schon immer ist aufgefallen, dass die hebräischen Schriften z. B. Sippen-, Stammes-, Stadt-, Nationalgesellschaften unterscheiden und manchmal erhebliche Konflikte und Brüche zwischen den einzelnen Strukturen konstatieren. Im neutestamentlichen Umfeld sind deutlich die kleinen christlichen Hausgemeinschaften von größeren sozialen oder gemeindeähnlichen Konglomeraten abgrenzbar, die schon so etwas wie ein »Konzil« zur Klärung von Streitfragen einberufen müssen. Und der Übergang der verfolgten christlichen Kirche zur Staatsorganisation lange nach den neutestamentlichen Anfängen wird allgemein als ein tief reichender Riss in Tradition und Glaubensleben angesehen. Immer wieder hat sich der Gedanke aufgedrängt, dass auch das Gottesverständnis von der sozialen Organisation einer Glaubensgemeinschaft geprägt ist. Beduinen verehren bewegliche Gottheiten, die auf Wanderungen »mitgehen«, möglicherweise in Gestalt einer Wolken- und Feuersäule (Victor Maag). Der »Gott der Väter« ist eine Sippengottheit, dessen Konturen im JHWH-Glauben weiterleben (→ Albrecht Alt). Stammesorganisationen sind ohne herrschendes Oberhaupt, segmentär, d. h. im Grunde gruppendemokratisch und jedem politischen Zentralismus abgeneigt (→ Frank Crüsemann, Norman K. Gottwald). Altorientalische Familien verehrten im eigenen Haus je eigene Schutzgottheiten, die für die Wohlfahrt der

Gruppe verantwortlich waren und möglicherweise mit weltweit bekannten Ahnenkulten zusammengehören (Rainer Albertz, Karel van der Toorn). Andererseits entstanden die meisten biblischen Schriften vermutlich im Umfeld des Jerusalemer Tempels und damit im Herzen einer Jahrtausende alten Stadtkultur mit bemerkenswerter Integrationsleistung (→ Othmar Keel). Entscheidend wichtig für die Entstehung der altisraelitischen Religion ist sicher die exilisch-nachexilische Phase, in der sich eine spezifische jüdische Glaubensgemeinschaft herausbildete, die hin- und hergerissen war zwischen introvertierter Absonderung und einer weltoffenen kulturellen Anpassung, zwischen Leben im »Heiligen Land« und in der Diaspora. Ihre soziale Struktur ist noch wenig erforscht, und doch hat gerade diese »Gemeinde« alle wichtigen Symbole hervorgebracht: Hebräische Schriften, Kultsystem, Bekenntnisinhalte, Ämterhierarchie. Die Sozialstrukturen Altisraels und des entstehenden Judentums in ihrer Wirkung auf die biblischen theologischen Konzeptionen sind also auf lange Sicht noch viel versprechende Arbeitsfelder für künftige Meilenstiefler/innen im Bereich der Bibelwissenschaft.

Eine besondere Sozialkonstruktion der Antike führte zur schweren Benachteiligung von Frauen: die patriarchale Lineage. Sie ergab sich aus der Binnen-Außen-Arbeitsteilung und wurde aufgrund von auch religiös untermauerten Gendervorurteilen bis zur Entmündigung der Frau gesteigert. In ungestörten Agrarfamilien war die Balance der Geschlechter noch relativ ausgeglichen (Carol Meyers). Das Alte Testament weist schon Spuren gefährlicher Diskriminierung von Frauen auf, die sich in der Folgezeit verstärken (→ Helen Schüngel-Straumann). Die Vermännlichung der Gottesvorstellungen ist eine Konsequenz dieser machistischen Entwicklung (→ Luise Schottroff, → Elisabeth Schüssler Fiorenza), die grundlegend korrigiert werden muss. Seit dem Aufkommen der feministischen »Hermeneutik des Verdachts« versuchen zahlreiche Forscherinnen, auch den ignorierten Anteil von Frauen an der biblischen Glaubensgeschichte neu zu erheben. Die in diesem Band vorgestellten Wissenschaftlerinnen (außer den bereits genannten: → Athalya Brenner; → Bernadette Brooten; → Marie-Theres Wacker; → Adele Reinhartz; → Renita J. Weems, immerhin acht aus 50, wenn man → Hedwig Jahnow einschließt, neun) wollen darüber hinaus konsequent die Bibel aus der Frauenperspektive interpretieren.

Biblische Wahrheit ist nämlich nicht neutral und absolut, sondern durch den Standort der Ausleger/innen mit bestimmt. Die feministische Perspektive hat besonders der alttestamentlichen Wissenschaft denn auch starke neue Impulse gegeben, man vergleiche nur das »Kompendium feministische Bibelauslegung«, hg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (1998) und das »Wörterbuch der feministischen Theologie« (1991), in dessen Herausgabeteam außer → Luise Schottroff noch Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius und → Helen Schüngel-Straumann mitgearbeitet haben. Eine große Schar von feministisch denkenden Bibelexpertinnen hat an den beiden Standardwerken Hand und Verstand angelegt. Neben der befreienden Lektüre der Bibel, auf die gleich einzugehen sein wird, ist die feministische Interpretation das Haupttriebwerk des Fortschrittes in unserer Wissenschaft (vgl. Silvia Schroer, Irmtraud Fischer, Christl Maier). In den USA haben Professorinnen wie Letty M. Russell (1929–2007), Phyllis Trible, Katharine Doob Sakenfeld, Phyllis Bird, Carolyn Osiek, Rosemary Radford-Ruether, Toni Craven, Adele Berlin starken Einfluss auf die Bibelwissenschaft genommen und viele Forscherinnen ausgebildet.

Bibelinterpretinnen haben eine grundlegende Erkenntnis gewonnen: Die angeblich absolut geltende, normativ sein wollende Auslegung der Heiligen Schrift war in Wirklichkeit partikular männlich bestimmt. Jede bewusst weibliche Sicht der Dinge musste diese genderbestimmte Beschränkung aufdecken, wie im täglichen Leben überall da, wo Frauen und Männer sich mit irgendwelchen Themen beschäftigen, und seien sie noch so banal. Es gab eine Phase in der feministischen Bibellektüre, da wollten Frauen die ungeheure patriarchale Fehlinterpretation einfach umkehren, das Matriarchat zur allein legitimen Organisationsform machen und damit den Weltfrieden sichern (vgl. im Gefolge von Mary Daly [»Solange Gott ein Mann ist, ist das Männliche Gott.«]: Elga Sorge, Gerda Weiler, Heide Göttner-Abendroth). Nach 2000 Jahren biblisch begründeter Männer-Vorherrschaft ist der Wunsch dieser Frauen verständlich, und eine mindestens hundertjährige Probezeit für das schrankenlose Matriarchat wäre sicher gerechtfertigt. In den letzten Jahrzehnten ist der Ruf nach Umstülpung der Gender-Verhältnisse jedoch verstummt, nicht zuletzt durch beson-

nene Reflexion über Göttinnenkult und Absolutheitsstreben (→ Marie-Theres Wacker). Es gilt vielmehr, die Gleichwertigkeit der Geschlechter und der Minderheiten, Rassen, Konfessionen, Religionen usw. in allen Bereichen des Lebens herbeizuführen und im Übrigen von der Relativität der jeweils gruppenbezogenen Vorstellungen von Gott und Welt auszugehen. Sogar innerhalb der feministischen Bibelinterpretation und Theologie gibt es mittlerweile kontextbedingte Verschiedenheiten wie Womanist-Theology in den USA (→ Renita Weems, Delores Williams), Postcolonial Feminism in Afrika und Asien und andere Variationen. Die Wortmeldungen von unterdrückten und oft genug unter Männergewalt leidenden Frauen werden in verschiedenen Kirchen und Gesellschaften laut und weisen auf weiteren Neuerungsbedarf in der Wissenschaft, vor allem aber in der davon bestimmten Praxis hin.

Das Ethos der christlichen Gemeinden war von Anfang an stark vom Alten Testament bestimmt, auch da, wo die Predigt Jesu, der Apostel und des Paulus zum Leitfaden richtigen Verhaltens gemacht wurden. In der Alten Kirche, durch das Mittelalter hindurch und in die Neuzeit hinein spielt z. B. der biblische Dekalog eine ganz entscheidende Rolle – wie etwa im Katechismus Luthers und der Reformierten Kirchen. Alttestamentliche Wissenschaft seit 1800 hat sich in verstärkter Weise für die genaue Erkenntnis der gottgewollten Verhaltensnormen in der Gegenwart eingesetzt. Die geschichtliche Unterscheidung zwischen dem Ethos der biblischen Antike – auch sie aufgefächert nach Zeiten und Gruppierungen – und der Moderne, die veränderten Lebensverhältnissen Rechnung tragen muss, ist dabei unerlässlich. Denn eine wortwörtliche Umsetzung angeblich ewiger Vorschriften schafft ein menschenverachtendes Chaos. Man denke nur daran, dass das Talionsgebot »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, die Blutrache oder die Sippenhaftung (»Kinder- und Kindeskind bis ins dritte und vierte Glied«) als Strafrechtsprinzipien zwar in irgendeiner Situation ihre Berechtigung hatten, aber längst schon in der biblischen Tradition hinterfragt und verändert worden sind. Zu welchen unmenschlichen Exzessen die ursprünglich rein kultische Verurteilung von Homosexualität, die Verdächtigung von Frauen als Zauberinnen das Ausrottungsgebot für die Ureinwohner Kanaans geführt hat, ist erst in unserer Zeit umfassend klar geworden. Diese Beispiele sind Warnzeichen,

die Frage nach dem alttestamentlichen Ethos, das für uns Anregung sein soll, zu leicht zu nehmen. Viele Bibelwissenschaftler haben sich um die verantwortliche Transponierung alter ethischer Orientierungen in unsere Zeit bemüht, unter ihnen → Gerhard von Rad, → Herbert Haag, → Hans Heinrich Schmid, → Eugen Drewermann, → Erich Zenger, → Gerd Theissen. Regelrecht thematisiert haben das »Ethos des Alten Testaments« z. B. Johannes Hempel (1926, unter dem Titel: »Gott und Mensch im AT«), → Frank Crüsemann (1992: »Die Tora«), Werner H. Schmidt (1993), Eckart Otto (1994), Waldemar Janzen (1994), John Barton (1998), Franz Segbers (2000: »Die Hausordnung der Tora«), Sven van Meegen (2005). Eine rasante Zunahme von derartigen Studien ist festzustellen. Diese Tatsache beweist: Wir sind in den unglaublich komplizierten Entscheidungen, die ständig in allen Lebensbereichen für Leben, Gerechtigkeit und Menschlichkeit getroffen werden müssen, ganz stark auf die Vorfahren in der eigenen Glaubenstradition angewiesen, sicher aber auch von den Überlieferungen anderer Religionen abhängig. Ohne die gründliche Kenntnis der alten ethischen Fixierungen dessen, was gut und richtig und vor Gott verantwortbar war, sind die heutigen bedrängenden Probleme nicht zu lösen. Aber wir können die tief greifenden, oft genug ausweglos erscheinenden Konflikte auch nicht durch den einfachen Rückgriff auf alte Sozial- und Wirtschaftssysteme oder Ideologien in den Griff bekommen. Vielmehr bedarf es intensiver Erforschung auch der heutigen Gegebenheiten und Anforderungen, damit in einem lebendigen Dialog mit den Erfahrungen der geistlichen und kulturellen Vorfahren menschliche und gottgefällige Lösungen gefunden und im andauernden Gespräch mit allen Beteiligten umgesetzt werden können. Was sich an der biblischen Überlieferung eventuell als unzeitgemäßer und unmenschlicher Ballast – die heutigen Menschenrechte sind auch ein verbindlicher Maßstab! – herausstellt, darf zurückgelassen und die vielen unerfüllten Impulse der Hebräischen Schriften dürfen neu entdeckt und mutig angewendet werden. Was bedeutet etwa das Gebot der »Fremdenliebe« Lev 19,34 in einem Kriegsgefangenenlager?

Bei der Diskussion um biblische Ethik kommen immer schon die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen in den Blick. Damals wie heute müssen sich Orientierungen für die richtige persön-

liche und gemeinschaftliche ethische Entscheidung an den bestehenden Ordnungssystemen messen lassen, sie aber in der Regel auch in Frage stellen. Die biblischen Traditionen sind wie kaum eine andere religiöse Überlieferung den von Menschen geschaffenen sekundären Strukturen gegenüber kritisch eingestellt. Strukturen, wie sie Primärgruppierungen (Familie, Sippe) zeigen, gelten dagegen eher als gottgegeben und unveränderlich, was wir heute energisch hinterfragen müssen. Staat und Wirtschaft unterliegen prophetischer, weisheitlicher und auch pentateuchischer Kritik. Allerdings finden sich auch genügend Texte in der Bibel, welche die herrschende Monarchie, die fast in eine Vergötterung des Königs mündet, oder imperiale Wirtschaftsmonopole stützen. Darum ist die Bibelwissenschaft zu klaren politischen und wirtschaftlichen Aussagen gezwungen: Welchen Trends ist der Vorzug zu geben? Was gilt in unserer Zeit unter den Gegebenheiten heutiger Globalisierung und Separierung von militanten Splittergruppen? Walter Dietrich betitelt anspruchsvoll eine Aufsatzsammlung mit »Theopolitik«. Zahllose Gelehrte, die sich der Kirche, der Christenheit und der Gesellschaft verantwortlich fühlen, gehen den Zusammenhängen von Gewalt, Recht und Gerechtigkeit, Menschenwürde, Bewahrung des Friedens und der Schöpfung nach. Die Studien und guten Ratschläge aus dem Bereich der Bibelwissenschaften sind Legion. Durchgehend lässt sich feststellen: Die Neuansätze der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in den dominanten Industrieländern verraten bei aller Besorgnis um den Erhalt des Planeten und der Menschheit darauf in einem hohen Maße auch die partikularen Eigeninteressen. Als meine Familie und ich 1981 nach längerem Aufenthalt aus Brasilien zurückkamen, schlug die Anti-Kriegsbewegung im Protest gegen die Stationierung von Atom-Raketen hohe Wellen. Millionen forderten die Sicherung des gefährdeten Friedens. Nie haben Hungertod von und Massaker an Hunderttausenden in Afrika oder Asien derartige Menschenmassen auf die Straße gebracht. Die Friedensbewegungen nutzten zu Recht auch biblische Friedensvorstellungen (»Schwerter zu Pflugscharen«!). Sie schoben, ebenfalls zu Recht, biblische Hass- und Gewaltpredigten (»Pflugscharen zu Schwertern!« »Säuglinge am Felsen zerschmettern!«) energisch zur Seite. Aber ihr Vorstellungshorizont war stark von der eigenen Sehnsucht nach Ge-

borgenheit eingengt. Die Ausbeutung der »Dritten« und »Vierten Welt« spielte nur eine Nebenrolle. Das war und ist anders in den Befreiungstheologien der südlichen Hemisphäre. Auch sie haben ohne Zweifel ihre Begrenzungen und Defekte. Und doch nähern sie sich auf eine andere Weise und in stärkerem Maße dem Ziel, weltumfassend Theologie zu treiben und die Bibel auszulegen. Befreiungstheologie in Brasilien z. B. habe ich als Herz erfrischend frei im Umgang mit Tradition, Dogma, eingeschliffenen Strukturen und unglaublich kreativ im Blick auf die katastrophale Notsituation der verelendeten Massen kennengelernt. Die furchtbare Leidenswirklichkeit des sterbenden Drittels der Menschheit – mindestens 2 Milliarden! – die immer schneller immer weiter auseinanderklaffende Schere von Armut und Reichtum, das ausweglose Schicksal der Kinder, die in den Kreislauf von Misere, fehlender Ausbildung, Arbeitslosigkeit etc. hineingeboren werden, all das wird zum wichtigsten *theologischen* Problem. → Carlos Mesters, der holländische Karmeliter, seit 1949 in Brasilien tätig, ist einer der herausragenden Bibelleser, die ihr Leben mit den Armen teilen und ihre Inspiration vom leidenden Volk empfangen (vgl. nur: »Sechs Tage in den Kellern der Menschheit« [1982] und »Die Botschaft des leidenden Volkes« [1982]). Aus der Perspektive derer, die »unten« sind, von einer Gesellschaft ausgestoßen, welche ständig die Wohlhabenden bevorzugt (»wer da nicht hat, dem wird genommen«) sehen die sogenannten »Ordnungen« und Systeme erheblich anders aus als in der Sicht von Mittelklasse oder Oberschicht. Christliche Bibellektüre und Lehre kann an diesen Verhältnissen nicht vorbeigehen. Nach dem Grundsatz der Befreiungsethik »Sehen – Urteilen – Handeln« drängt die Bibelinterpretation zur sozialen und politischen Tat. Denn die Bibel ist ihrerseits aus vergleichbaren Unterdrückungssituationen entstanden – Fremdherrschaften über Israel, verfolgte Urchristen –, darum in sich mit der Befreiungssehnsucht »infiziert«, ja, sie öffnet die Augen für die unmenschlich-widergöttliche Herrschaft einer Minderheit über die Massen der Ausgebeuteten. Das schließt untere Mittelschichten mit ein.

Seit den 60er-Jahren hat die Befreiungstheologie in Lateinamerika – obwohl nie mehrheitlich in den Kirchen vertreten – große Auswirkungen in alle Richtungen gehabt. Viele Namen von Bibelinterpreten wären zu nennen, ich beschränke mich auf Leonardo Boff, Milton

Schwantes, Elsa Tamez, George Pixley, Pablo Richard, Jon Sobrino, Severino Croatto. Seit dem Zusammenbruch des Sowjetsozialismus und dem Ende der Militärdiktaturen im südlichen Amerika suchen die Befreiungstheologinnen und -theologen nach einem neuen theologischen Diskurs, der die (marxistische) Konfrontationsrhetorik und das revolutionäre Modell hinter sich lässt. In der Sache aber wird weiter engagiert theologisch an der Armutproblematik gearbeitet. Pablo Richard, Jung Mo Sung, Hugo Assmann, Leonardo Boff und viele andere beschreiben eindringlich, wie tief die »Krankheit zum Tode« in den Marktstrukturen der gegenwärtigen Wirtschaftsmächte angelegt ist. Die offene Frage ist nur, wie man in einer demokratischen Gesellschaft die »Befreiung aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit« ins Werk setzen kann. Diese Grundfrage spielt auch in anderen als den lateinamerikanischen Befreiungstheologien z. B. in Südafrika, Korea, sogar in Europa die grundlegende Rolle, vgl. z. B. Gerald West, Sang-Woo Ro.

Vorläufer der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgebrochenen Befreiungstheologien waren im 19. Jahrhundert die christlichen sozialen Reformbewegungen, wenngleich sie oft die scharfe Selbstkritik der heutigen Gesinnungsgenossen nicht erreichten. → Leonhard Ragaz (1868–1945), Pfarrer, Professor, Genossenschaftler, gilt als der Schweizer Pionier, der das Gewissen der Kirche für die »soziale Frage« wachrütteln wollte. In Deutschland war es Johann Hinrich Wichern (1808–1881), der schon 1848 in einer bewegenden Rede vor dem Evangelischen Kirchentag die Delegierten auf die Dringlichkeit der sozialen Lage hinwies und die Gründung des »Centralausschusses der Inneren Mission der Evangelischen Kirchen«, später »Diakonisches Werk« genannt, vorantrieb. In den USA brachte die rasch fortschreitende Industrialisierung mit den bekannten Folgeerscheinungen der Verarmung weiter Arbeiterkreise und der Slum-Bildung auch eine christliche Gegenbewegung hervor, das »Social-Gospel«-Movement. Walter Rauschenbusch (1861–1889), sein hervorragender Vertreter, ein Baptistenpfarrer, gehörte zu denen, welchen die Unmenschlichkeit und die Ungerechtigkeiten gegenüber den Mittellosen in einer großenteils christlich verwalteten Welt unerträglich wurden. Die Botschaft der Bibel, sowohl der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung, der Prophetenbücher, als auch besonders die soziale Predigt Jesu, war eine treibende Kraft hinter allen

christlichen Reformern. Und umgekehrt sind neue Weisen, die Bibel zu verstehen, eben durch soziale Bewegungen angestoßen worden.

Kult, Ritual, Religion

Bibelforschung zielt auf die Weiterwirkung der antiken Glaubensbotschaft. Eine »natürliche« Nachwirkung alter Verkündigung ergibt sich schon dadurch, dass biblische Texte kontinuierlich in den jüdisch-christlichen-muslimischen Gemeinden gelesen und gepredigt werden. Das »Neue« muss sich dann allerdings an den herrschenden, ungerechten, verkehrten, katastrophalen, lügnerischen Zuständen abarbeiten und bewähren. Gelingt es, sie zu verbessern? Können Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung, kann die Wissenschaft, die diesen Zielen dienen will, Boden gut machen? Im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg gab es im Zuge von Orientierungsprojekten für Anfänger auch Seminare zur Nachwirkung des Alten Testaments in der heutigen Kulturlandschaft. Die Erstsemester hatten ein weites Forschungsgebiet, das praktisch alle Lebensbereiche umfasst, und sie hatten verblüffenden Erfolg! Die Novizen erkannten, wie sehr Kunst, Literatur, Rechtswesen, Politik, auch Film (→ Adele Reinhartz), Theater, Werbeindustrie und neue Medien von uralten biblischen Konzepten beeinflusst, aber oft in reaktionärer Weise befangen sind und auch kreativ an der Auslegung mitwirken (vgl. die glücklicherweise überwundene Apartheidpolitik in Südafrika oder die andauernde Debatte um Homosexualität in vielen christlichen Kirchen). Befreiend wirken, wie gesagt, die Theologien aus südlichen Hemisphären, die sich auf starke Impulse zur Veränderung ungerechter Strukturen in denselben biblischen Schriften stützen und in der Regel die feministischen Interpretationen.

Im innersten Kreis geht es um die Nachwirkung der biblischen Texte auf das spirituelle Leben der Gläubigen, individuell und in Gemeinschaft. Kann man hier auf Neuerungen zählen, die das Leben heute bereichern, sinnvoller machen? Generell scheinen alt- und neutestamentliche Kult- und Ritualformen eher die Zementierung einer archaischen Denk- und Glaubensweise zu fördern. Trotz aller Beteuerungen der

Christen, denen in »Christus das Alte vergangen und Alles neu geworden ist« (2 Kor 2,17), sind doch erstaunlich viele Kultgebräuche und Kultformen aus dem Alten Testament quasi durch die Hintertür wieder hereingekommen, vom Priesterverständnis (Kleidung, Funktionen) über Sabbat, Sonntag, Festzyklus und Sakralarchitektur bis hin zu Reinigungsriten, Wallfahrten, Gebeten, Liedern usw. Die Kultrufe »Amen« und »Halleluja« sind nur das I-Tüpfelchen auf einem weithin alttestamentlich geprägten Kultwesen (Antonius H. J. Gunneweg). → Ulrich Luz, in diesem Band ein prominenter Wirkungsgeschichtler, hat für das Neue Testament, speziell das Matthäusevangelium, den Grund für die Erkenntnis der geistlichen Ausstrahlung gelegt. Viele andere Expertinnen und Experten sind gerade in der Erfassung und Gestaltung der Nachwirkungen der Schriften engagiert, sei es durch Neuinterpretation der Texte, sei es durch systematische oder praktisch-theologische Applikationen der Textbotschaften (→ Adele Reinhartz, → Renita J. Weeems, → Rudolf Bultmann, → Karl Barth, → Gerhard von Rad, → Hans Walter Wolff, → Herbert Haag, → Brevard S. Childs, → Carlos Mesters, → Fernando Belo, → David J. A. Clines; → Frank Crüsemann; → Erich Zenger; → Eugen Drewermann). Außerhalb des vorliegenden Bandes lassen sich Hunderte mehr nennen, die Wesentliches zur Erforschung der Übergänge von biblischem Kult und biblischer Spiritualität in die christlichen Gemeinden beigetragen haben.

Eigenartig, wie die Zweipoligkeit altisraelitischen Wort- und Sakramentsgottesdienstes in den verschiedensten Schattierungen im Christentum weiterlebt. Tora und sich entwickelnde Homilie einerseits, Opfer und Heiliges Mahl andererseits geben den Grundstock der Gottesdienstpraxis ab. Eingebettet sind die wöchentlichen Gottesdienste in ein saisonales Gerüst von Festveranstaltungen mit Vorläufern in der altmesopotamischen Kultur (vgl. Walther Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, 1993). Wo aber sind in einem derart statischen Kultsystem Ansätze zur Erneuerung? Zum einen hat man seit der europäischen Renaissance die Belebung von erstarrten Systemen auch immer im Rückgriff auf die klassischen Zeiten der ersten Anfänge versucht, als ob dort Sinn und Ziel einer Entwicklung reiner zu erfassen wären und die »Nachwirkungen« automatisch Verhärtung und Verfall guter Konzepte zu bedeuten hätten. Zum andern ist in bestimmten

Situationen die Dynamik antiker Bildkraft so unmittelbar einleuchtend, dass keinerlei Übersetzung nötig ist. Zum Beispiel wurde das Spottlied Jes 14 auf den Fall der babylonischen Macht in der Nazizeit direkt als Angriff auf den »Führer« gewertet. Schließlich ließ man sich im Dialog mit den alten Gottesdienstformen und in Erkenntnis veränderter Lebensbedingungen auch auf moderate Erneuerungen ein. Das Vordringen der Laienbeteiligung und das Angebot feministischer Formen, die Nutzung von modernen Medien, die Einbeziehung spielerischer Elemente wie Bibliodrama sind Anzeichen für Verschiebungen in der zählbeig traditionellen Gottesverehrung.

Weil die kritische Wissenschaft die kulturelle Bedingtheit aller kulturellen Systeme erkennt – Israel hat in Kanaan ganz konsequent die Praktiken der Umwelt aufgenommen –, bleiben die Vergleiche zwischen biblischen und zeitgenössischen außerbiblischen Kulturen natürlich nicht aus. Im 19. und 20. Jahrhundert hat es weitläufige kultvergleichende Studien gegeben, welche die biblische Praxis in neuem Licht erscheinen ließen. Als Beispiele seien nur der Pan-Babylonismus (Hugo Winckler, 1863–1913; Alfred Jeremias, 1864–1935) und die skandinavisch-britische Myth-and-Ritual-School (James G. Frazer, Samuel H. Hooke, Ivan Engnell) genannt. Bisweilen steigern sich Mitglieder dieser Schule ideologisch in ihre Thesenkonstrukte hinein. Ein großer norwegischer Gelehrter jedoch, → Sigmund Mowinckel (1884–1965), verstand es, nüchterner mit seinem großen Wissensschatz umzugehen. Seine Theorie vom zentralen »Thronbesteigungsfest Jahwes«, das nach Analogie des babylonischen Neujahrsfestes gefeiert wurde, ist jedoch auch nur befristet und begrenzt akzeptiert worden. Die Öffnung zu anderen Religionen und ihren Kulturen hin hat aber ihre Bedeutung behalten (vgl. Geo Widengren, Klaus Koch).

Die Erforschung von im weiteren Sinne rituellem Verhalten (vgl. Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, 1997) hat globale Dimension angenommen und mittlerweile auch die alttestamentliche Wissenschaft erreicht. Sozialanthropologen untersuchen seit den 1920er Jahren bei pazifischen, afrikanischen, amerikanischen Stammesvölkern, welche elementare Bedeutung religiöses und »säkulares« Ritualverhalten hat (Richard Fort, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn, Victor Turner). Einige Anthropologen (z. B. Evans-Pritchard, Mary Douglas)

stellten von sich aus Bezüge zu analogen alttestamentlichen Befunden her. Manche Bibelwissenschaftler nahmen ihrerseits die Anregungen auf (Bernhard Lang, Rainer Albertz, Erhard Gerstenberger, Bernd Schipper) und untersuchten altisraelitisches Ritualverhalten.

All diese Öffnungen über die biblische Überlieferung hinaus verändern Inhalt und Struktur des biblischen Gottesglaubens, soweit er eben das Ergebnis menschlichen Denkens ist. Denn jeder Glaube ist kontextuell bedingt, und das ist gut so und ein echtes Merkmal notwendigen *aggiornamentos* in unserer Zeit (vgl. z. B. die Reihen »Exegese in unserer Zeit«, »Bibel und Moderne«; die Zeitschriften »Bibel und Kirche«, »Welt und Umwelt der Bibel«). Die Bibel wird auch in sich ein bedeutendes Zeugnis für die Veränderungen im Glaubens- und Gottesverständnis. Darüber hinaus stellt jede Gegenwart, in der Bibel gelesen und interpretiert wird, ihre unausweichlichen Anforderungen, z. B. in der Moderne: naturwissenschaftliche Weltsicht (Evolution) und Menschenverständnis; Demokratie und individuelle Freiheiten einschließlich der Gleichwertigkeit der Geschlechter; Globalität. Kein Wunder, dass noch in unserer Zeit die Theologien des Alten Testaments eine Entwicklung durchmachten. Um nur auf die Nachkriegsperiode einzugehen und wenige Beispiele zu nennen: Walther Eichrodt (1890–1978), Professor in Basel, richtete seine zuerst 1933–1939 erschienene »Theologie des Alten Testaments« ganz am Bundesbegriff aus – eine typisch europäische, durch idealistische Philosophien verbreitete Weise, alles Sein und Denken rein geistig-konzeptionell erfassen zu wollen. Als → Gerhard von Rad 1958 und 1960 sein zweibändiges Werk zum Thema herausbrachte, begann eine neue Ära. Für ihn waren Gottes Heilstaten für Israel im Laufe der antiken Geschichte die Grunddaten des biblischen Glaubens. Die Theologie war dank der kontinuierlichen göttlichen Aktivität ständig im Fluss. Sie war Reaktion auf die immer neuen, unvorhersehbaren göttlichen Eingriffe. Von Rads theologische Vision beherrschte die 60er und 70er Jahre weit über den deutschen Sprachbereich hinaus. Dann begannen zögerlich Versuche, die einseitige Bindung der Theologie an eine tief innerlich noch idealistisch gestimmte Geschichtsphilosophie zu überwinden und postmoderne Entwürfe, aber auch Psychologie (→ Eugen Drewermann, nach früheren Ansätzen von Gustav Hölscher, Johannes Pedersen u. a.), Anthro-

pologie (Claus Westermann, Rainer Albertz) und andere Sozialwissenschaften zu Rate zu ziehen – eine »Neuerung«, die von der großen Mehrheit der Fachleute bis jetzt abgelehnt wird. Walter Brüggemanns Konzept einer hermeneutischen und dialogischen Theologie innerhalb des Alten Testaments verdient weiteres Nachdenken. Wichtig sind auch Versuche, gesamtbiblische theologische Entwürfe zu entwickeln, welche das Alte Testament nicht christologisch vereinnahmen und verformen dürfen. Ob das immer gelingt (→ Brevard S. Childs, Manfred Oeming → Erich Zenger, Norbert Lohfink)?

Die Zukunft der Bibelforschung

Die biblischen Wissenschaften haben es, oberflächlich gesehen, nicht mit musealem Wissen zu tun. Darum sind sie zweipolig: Sie kümmern sich um die antiken Zustände, Lebenswelten und Glaubensformen und arbeiten wie jede andere Antikenwissenschaft auf eine größtmögliche Annäherung an die »wirklichen« kulturellen, sozialen, religiösen Verhältnisse der antiken Glaubensgemeinschaften hin. Mit dem immer nur vorläufig Erreichbaren oder Erkannten wollen sie aber die heutigen Zustände beeinflussen, und bei Licht betrachtet wird das sogar auch Ziel jeder Museumswissenschaft sein. Folglich verhalten sich wohl alle Wissenschaften gegenüber ihrem Gegenstand möglichst kritisch-distanziert, weil damit die Erkenntnis der Wahrheit gefördert wird, und danach möglichst engagiert-praktisch, weil nur so der Wahrheit in der Gegenwart eine Gasse geschlagen werden kann. Wir werden darum an beiden Brennpunkten der Bibelinterpretation nach bestem Wissen und Gewissen der Wahrheit nachspüren. Und der Fortschritt einer Wissenschaft misst sich daran, wie weit es an beiden Polen gelingt, überholte Erkenntnisstände, denen Menschen unreflektiert anhängen, durch neuere, der alten Geschichte wie den neuen Anforderungen unserer Zeit besser entsprechenden Modelle zu ersetzen.

Im 21. Jahrhundert sind wir von den positivistischen Denkvoraussetzungen des 19. Jahrhunderts, nach denen nur das (natur)wissenschaftlich beweisbare »Ereignis« oder »Faktum« einen Wahrheitsgehalt habe, teilweise abgekommen. Doch findet sich der historische »Tatsa-

chenglaube« verstärkt in fundamentalistischen Kreisen. Bibelwissenschaft hat seit langem (→ Rudolf Bultmann, → Gerhard von Rad, → Krister Stendahl, → Erich Zenger, → Martti Nissinen usw.) die kreative Traditionsbildung in den Glaubensgemeinschaften als eigentlichen Bildner des Überlieferungsgutes festgestellt. In dieser Funktion haben die Interpretinnen und Interpreten der alten Texte auch großen Anteil an der Rekonstruktion der antiken Wirklichkeiten und Wertmaßstäbe. Paul Ricœur beschrieb diesen Vorgang so: Der Interpret trägt auch immer seinen Sinn in die Texte ein. → Rudolf Bultmann sprach von dem Vorverständnis, das der Leser mitbringt und das sich dem Text aussetzen muss. → Carlos Mesters weiß von der je eigenen Brille, die wir beim Interpretieren und auch sonst tragen. → Elisabeth Schüssler Fiorenza und andere Feministinnen setzen voraus, dass Frauen eine nicht-androzentrische Sicht der Dinge einbringen können, die andere Leserresultate ergibt. → David Flusser trug sehr befreiend sein jüdisches Verständnis an die Jesusüberlieferung heran. J. Severino Croatto, der große argentinische Hermeneutiker, nutzte die Theorie Ricœurs für seine eigene alttestamentliche Erkenntnislehre. Kurz, das Wissen um den konstruktiven Eigenanteil an allen Interpretationen sollte weiter geweckt werden und zu einer Öffnung des Gesprächs für alle ernsthaften Wahrheitssucher/innen führen.

Die andere Seite der Medaille gehört dann unbedingt zur Bibelwissenschaft hinzu. Wegen des dialogischen Prozesses zwischen antikem Text und heutigen Leser/innen, der das Wesen aller Auslegung ausmacht, muss es auch Verfahren geben, die legitimen Ansprüche der Jetztzeit in der Bibellektüre zur Geltung kommen zu lassen. Befreiungstheologen wie Hugo Assmann haben angemahnt, die für die christliche Theologie »relevanten« Fakten zu eruieren. → Carlos Mesters will die aktuelle Wirklichkeit, das Leben von heute – und das ist vor allem das unmenschliche Leiden eines großen Teils der Menschheit –, in die Bibelauslegung einbeziehen. Feministinnen können zu Recht nicht an der Ausgrenzung von Frauen (und Minderheiten) und damit an den heute gültigen Menschenrechten vorbeigehen. Was denn alles relevant ist für die Bibelwissenschaft, darüber muss man reden und sich streiten. Aber die soziale und geistliche Verarmung vieler – eines Drittels der Menschheit! – unter globalen Wirtschaftsbedingungen ist sicher ein Haupt-

faktor, der berücksichtigt werden muss. Das war auch in der Zeit der Propheten und Jesu der Fall, wenngleich sich die Dimensionen der Verelendung möglicherweise stark erweitert haben. In der näheren Vergangenheit waren es oft ähnliche Anstöße, gesellschaftliche Umbrüche, soziale Bewegungen, Veränderungen von Denkweisen, welche die Bibelwissenschaft vorangetrieben haben. So kann die »andere Gerechtigkeit« Gottes zu einem plausiblen Maßstab für wissenschaftlichen Fortschritt werden.

Die Menschheitsgeschichte einschließlich aller religiösen Erkenntnisse ist ständig im Fluss. Nichts entgeht der Veränderung. Wer meint, sich starr am Alten festhalten zu können, bleibt nicht der/die Alte. Nur der Wandel garantiert Kontinuität. So ist auch die Bibelwissenschaft manchen Wandlungen ausgesetzt. Die wesentlichsten Ergebnisse der Forschung sind solche, die Veränderungen im Geist der antiken Botschaften und in voller Verantwortung gegenüber den heutigen Menschen vorantreiben. Sie wirken befreiend auf Gerechtigkeit und Frieden hin, ohne die der Menschheit das vorzeitige Aus droht. Letzten Endes haben die für diesen Band ausgewählten Forscherinnen und Forscher an den biblischen Traditionen und Tausende andere jeder und jede ein Stück zur Befreiung und Befriedung beigetragen.

Erhard S. Gerstenberger

Vom Sitz im Leben zur Sozialgeschichte der Bibel: Hermann Gunkel, ein zeitgebundener Visionär. Was macht seine Exegese heute noch aktuell?

In: Kontexte. Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft . Festschrift für Hans Jochen Boecker zum 80. Geburtstag. Hg. von Thomas Wagner u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, 157-170

Vom Sitz im Leben zur Sozialgeschichte der Bibel.
Hermann Gunkel, ein zeitgebundener Visionär.
Was macht seine Exegese heute noch aktuell?¹

von Erhard S. Gerstenberger

Hermann Gunkel war Literaturwissenschaftler, Theologe, Religionsgeschichtler. Er war Hannoveraner und Preuße, konservativ und aufmüßig, patriarchaler Lehrer und Förderer von Wissenschaftlerinnen, nationalbewusst und Demokrat, Gießener Bürger aus der Roon- und Moltkestraße und weltläufiger Akademiker, Familienvater und Studentenbetreuer. Meine virtuellen, persönlichen Kontakte zu ihm beschränken sich auf die Tatsache, dass er im Jahr meiner Geburt verstarb (in Halle), genau 101 Tage bevor ich das Licht der Welt erblickte (in Rheinhausen, Ruhrgebiet), und dass ich im Jahre 1962 auf der Jahrestagung der International Organisation for the Study of the Old Testament in Bonn den denkwürdigen Vortrag seines Schülers Walter Baumgartner anlässlich des 100. Geburtstages Gunkels hörte.² Im Übrigen aber habe ich seit Studentenzeiten versucht, von Hermann Gunkel zu lernen. – Wir wollen versuchen, der Gunkel'schen Bibelinterpretation und ihrer andauernden Faszination, aber auch ihrer Ambivalenz, ein wenig auf die Spur zu kommen.

I. Weltbild

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Hermann Gunkel – wie wir es alle und immer sind – Kind seiner Zeit war. Das heißt für Theologen und Kirchenmänner des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: Sein Denkhorizont, sein Vorrat an Konzepten waren bestimmt durch die protestantische Theologie und die Philosophie der platonisch-idealistischen, kosmischen Zweiteilung in irdisch-materielles und übersinnlich-geistiges Sein. Diese Spaltung wird oft als *Immanenz* und

¹ Leicht überarbeiteter Vortrag vom Symposium (*Die Bibel im Horizont der Kulturwissenschaften*; organisiert von Frau Prof. Dr. Ute Eisen; 06.07.2007) zur Erinnerung an Hermann Gunkels Berufung nach Gießen (1907) und im Rahmen des 400-jährigen Universitätsjubiläums. Mein Beitrag soll Hans Jochen Boecker an die gemeinsame Zeit in Wuppertal (1956–1959) und unser (unter der Stabführung von Hans-Walter Wolff) intensives Bemühen um die form- und gattungsgeschichtliche Auslegung erinnern; so möchte ich den Jubilar herzlich und dankbar grüßen. Der Vortragsstil ist beibehalten.

² *Baumgartner*, Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel, 1*–18*.

Transzendenz etikettiert. Die beiden Sphären berühren und durchdringen sich sporadisch, dank der Interventionen Gottes aus seiner Welt, während dem aufstrebenden Menschenwillen natürlich aus eigener Kraft keine Möglichkeit der Selbsterlösung gegeben ist. Doch Gott ist gnädig, er kommt den Menschen entgegen. Ziel aller Theologie ist es, die Erkenntnis des wahren, geistig-sittlichen Lebens zu ergreifen/ und so auf die höhere Stufe des Seins vorzudringen bzw. hinaufgeholt zu werden.³ Das Entscheidende ist: Die Offenbarung der göttlichen Wahrheit geschieht durch menschliches, sich kulturell fortentwickelndes Bewusstsein, vermittelt durch lebendige (Gottes)Erfahrung – hier besteht bei Hermann Gunkel über seinen Göttinger Lehrer Albrecht Ritschl eine Verbindung zu dem das 19. Jahrhundert bestimmenden protestantischen Theologen Friedrich D.E. Schleiermacher (1768–1834), dem Zeitgenossen Hegels. Die Welt Gunkels ist also zweistöckig angelegt. Das Materielle, Menschlich-Vergängliche ist *niedrig*, ein zu Überwindendes. In erhabener Höhe wohnt Gott, sein Geist *zieht uns hinan*, die eigentümlich menschliche Bestimmung ist es, diesen Aufstieg zu erstreben. Der Schlusssatz der Göttinger Dissertation Gunkels aus dem Jahre 1888 über die *Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* macht die Geist-Materie Aufspaltung zur Grundlage aller Theologie: „Freilich, wie nur der die πνεῦμα-Lehre des Paulus versteht, der in die Weltanschauung des Supernaturalismus sich hineindenken kann und will, so kann auch nur der über den Geist in vollem Sinne N.T.lich, d.h. hier paulinisch, lehren, der diese Weltanschauung billigt.“⁴ Wenn Gunkel auch in seinen späteren Schriften kaum noch seinen *Supernaturalismus* philosophisch thematisiert, bleibt die idealistische Einstellung ganz offensichtlich Grundlage seines Denkens.

II. Umbruch

Im Glauben an die Zweiteilung des Seins war Hermann Gunkel Kind seiner Zeit, genauer: Kind der konservativ lutherischen Religiosität, in die hinein er sozialisiert worden war. Was machte ihn zum revolutionären Bibelexegeten, von vielen Fachgenossen belächelt und angefeindet? Die religionsgeschichtliche Perspektive bewirkte den Rollenwechsel. Im Gegensatz zu vielen, statisch-dogmatisch denkenden Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die an unveränderbaren, geoffenbarten christlichen Wahrheiten festhielten und nach alter Sitte die biblische Botschaft immer noch an den Beginn der Menschheitsgeschichte ver-

³ Die Vorstellung einer räumlichen Zweiteilung in menschlich-göttliche Sphären ist uralte; im Vorderen Orient war sie eher dynamistisch gefüllt (unterschiedliche Energie-Konzentrationen), in der griechischen Tradition mehr substantiell (entgegengesetzte Seinsweisen).

⁴ Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*.

setzten, hatten die in Göttingen sich um Albert Eichhorn sammelnden *Religionsgeschichtler* die Zeichen der Zeit verstanden: Die geschichtliche (selbst naturgeschichtliche!)⁵ Entwicklung war längst zum leitenden Konzept aller Wissenschaft geworden. Auch die Religion, meist im Singular gebraucht und so die universalen Ansprüche der Denker verratend, musste eine Entfaltungsgeschichte haben. Archäologische Entdeckungen besonders im Zweistromland und die Entzifferung der akkadischen, später der sumerischen Keilschrift⁶ bewiesen, dass israelitische Kultur und alttestamentliche Religion Spätkömmlinge in einem schon Jahrtausende früher nachweisbaren Kulturraum waren. In ihm ließen sich bei unbefangener Betrachtung auch zahlreiche Vorläufer alttestamentlicher Ideen, Sitten, Glaubensvorstellungen auffinden. Als 1902 der Assyriologe Friedrich Delitzsch in Berlin den Anstoß zum *Babel-Bibel-Streit* gab, konnte Hermann Gunkel dem kirchlicherseits schnell Verfeimten in der Sache nur zustimmen, wengleich er die diskriminierende Abwertung alles Alttestamentlich-Jüdischen durch Delitzsch verurteilte.⁷ Gunkel selbst hatte schon lange vorher z.B. die Wurzeln der biblischen Schöpfungsgeschichte in der Mythologie des alten Zweistromlandes festgemacht.⁸ Für ihn stand die Einbettung der israelitischen Geschichte und des alttestamentlichen Glaubens in die antiken Kulturen des Vorderen Orients seit seinem Göttinger Studium fest. Milde fragt er seine Leserinnen und Leser: „Fällt nicht der Glaube an Gottes Offenbarung dahin, wenn wir Babylonisches in dieser [d.h. der äthi-] Religion finden?“⁹ Und er antwortet sogleich: „Glauben wir wirklich an Gott, der sich in der Geschichte offenbart, so haben wir nicht dem Höchsten vorzuschreiben, wie die Ereignisse sein sollen, in denen wir ihn finden, sondern wir haben nur demütig die Spuren seiner Füße zu küssen und sein Walten in der Geschichte zu verehren.“¹⁰

III. Fortschritt

Der mit den zeitgenössisch-evolutionären Vorstellungen noch eng verbundene allgemeine Fortschrittsglaube hilft Gunkel, an der qualitativen Überlegenheit des wahren Glaubens – und das kann nur der protestantisch-christliche sein – festzuhalten und so das in den Grundzügen *supranaturale* Modell der zwei Seinsweisen zu retten. Wenn immer er

⁵ *Darwin*, Über die Entstehung der Arten, war 1859 in der englischen Originalfassung und bereits 1860 deutsch erschienen, ohne Zweifel das wichtigste Zeugnis der neuen, entwicklungsgeschichtlichen Denkweise in den Naturwissenschaften der Zeit.

⁶ Vgl. *Gerstenberger*, 1802, ... der Perser keilförmige Wörter', 191–197.

⁷ Vgl. *Gunkel*, Israel und Babylonien.

⁸ *Gunkel*, Schöpfung und Chaos; *Ders.*, Genesis.

⁹ *Gunkel*, Israel und Babylonien, 15.

¹⁰ Ebd.

auf die antiken und modernen Glaubensäußerungen in ihrem Zusammenhang zu sprechen kommt, bedient sich Gunkel einer verklärten, in Komparativen und Superlativen schwelgenden Sprache. Israel steht durch seine „innerste Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit [...] turmhoch über alle[n] übrigen Religionen des alten Orients [...]“¹¹ Und erst der Protestantismus! „Was ist uns Christen der Sabbath? Die hohe und reine Religion des Christentums, wie sie in der Reformation Luthers wieder erneuert ist, kennt keine heiligen Tage!“¹² Die Höherentwicklung der Religion ist nun für Gunkel mit dem Fortschritt der Individualisierung, dem Anstieg der Bildung, der Erkenntnis rein geistiger und sittlicher Sachverhalte gegeben. Im Altertum herrschten zunächst *primitivere* und kollektivere Denk- und Verhaltensweisen, aus denen sich nur sporadisch besonders Begnadete zu höherer Erkenntnis durchrangen. Die alttestamentlichen Zeugen erreichen, besonders in den prophetischen Gestalten, schon eine ungeahnte und in der Völkerwelt um Israel selten verwirklichte Perfektion. Die Christen erklimmen weitere Höhen von Geistigkeit und Sittlichkeit (Nächstenliebe; Überwindung von nationalen, ethnischen Grenzen; Vergeistigung des ganzen Lebens). Dennoch – so Gunkel – bleiben bedauerlicherweise Unkenntnis und Aberglauben in den Massen erhalten. Die echte Geschichtsschreibung ist für ihn z.B. eine gelehrte Gattung. „Der Geschichtsschreiber will [...] zu den Tatsachen der Vergangenheit hindurchdringen.“¹³ Solche selbstlose Objektivität erwächst erst „auf einer bestimmten Höhe der allgemeinen geistigen Entwicklung [...]. Die Mehrzahl der Menschen bleibt auf niedriger Stufe zurück“¹⁴. Das alles bedeutet: Nur in den Spitzen menschlicher Gotteserfahrung ist das andere Sein erfassbar. Oder andersherum: Gottes Wirklichkeit beginnt die menschliche Realität durch die Veredelung der Einzelpersonen zu durchdringen. Der unkritische, historische *Tatsachen*-glaube, ein Markenzeichen der damaligen Geschichts- wie Naturforschung¹⁵ korrespondiert mit der Sehnsucht nach dem Ideal.

¹¹ Gunkel, Israel und Babylonien, 33.

¹² Gunkel, Israel und Babylonien, 27.

¹³ Gunkel, Märchen, 1. Klagend fügt er hinzu: „[...] wie viel mehr Romane und Novellen werden auch unter unseren Gebildeten gelesen als streng geschichtliche Darstellungen.“ (a.a.O. 2).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Maßstäbe setzte vor allem Leopold von Ranke (1795–1886) mit seinem Werk und seiner Lehre: Forscher sollen ergründen, *wie es eigentlich gewesen ist*. Die *Tatsachengläubigkeit* kann die Kehrseite der Annahme einer unveränderlichen, metaphysischen Verankerung der Wirklichkeit sein.

IV. Methodik

Wir wissen aus dem Jahrhundertabstand besser als Hermann Gunkel, wie sehr die Welt seit seiner Berufung nach Giessen im Jahre 1907 in Bewegung geraten ist und welche Brüche und Neuformationen sich ereignet haben. Wie ist es dann möglich, dass zumindest in der akademischen Theologie Gunkels Exegese noch erstaunlich aktuell ist, dass viele seiner Schriften tatsächlich noch gebraucht werden? Der Hauptgrund für dieses rare Phänomen sind Gunkels Methodenlehre und seine exegetische Praxis, wie sie besonders in den beiden großen Kommentaren zum Buch Genesis und zum Psalter zuhanden sind. Er hat klar erkannt, dass die biblische Literatur trotz mancher fiktiver Zuweisung an historische Persönlichkeiten anders funktioniert als unsere moderne autorenzentrierte Buchproduktion. Altorientalische Texte insgesamt verraten höchst selten ihre Erfinder und geistigen Urheber.¹⁶ Also muss man diese – oft lange Zeit mündlich weitergesagten – Kompositionen auch in Übereinstimmung mit ihrer Entstehung, ihrem Charakter, analysieren und erklären. Gunkel entwickelte genial und auf der Grundlage seiner geschichtlichen Perspektive, eine bis dato auch in den Philologien und vergleichenden Literaturwissenschaften kaum geübte form- und gattungsgeschichtliche Betrachtungsweise,¹⁷ die noch heute in theologischen Basismodulen gelehrt wird. Für ihn waren die Hauptaugenmerke: der *Sitz im Leben* einer Gattung,¹⁸ d.h. ihr gesellschaftliches Entstehungszentrum; die Sprachformen oder Strukturelemente einer gegebenen Gattung und ihr *Schatz von Stimmungen und Motiven*. Nach der Phase volkstümlicher, von der Gemeinschaft getragener Literaturschöpfung beginnt nach seiner Meinung um 750 v.Chr. die Epoche der *großen Schriftstellerpersönlichkeiten*.¹⁹ Vor allem die israelitischen Propheten stehen einzigartig da in der Religionsgeschichte des Alten Orients. Sie schauen, verkündigen (und halten seit Ezechiel auch selbst schriftlich fest) ihre unerreichten Begegnungen mit der rein geistig-

¹⁶ Selbst die Erwähnung der Tochter Sargons von Akkad, Enheduana, in einigen sumerischen Hymnen wird in ihrer Historizität angezweifelt, vgl. *Black*, Reading Sumerian Poetry, 43–45.

¹⁷ *Buss*, Biblical Form-Criticism, 209–262, nennt Vorläufer Gunkels, besonders in der angelsächsischen Literaturwissenschaft; es ist jedoch fraglich, ob Gunkel sie gekannt hat.

¹⁸ „Wer also eine antike Gattung verstehen will, hat zunächst zu fragen, wo sie ihren Sitz im Volksleben habe“, *Gunkel*, Literatur. Vgl. *Begriff*, Vorwort, 10 „Die literarischen Erzeugnisse urwüchsiger Zeiten und Kreise unterscheiden sich von denen entwickelterer Völker dadurch, dass sie nicht wie diese fast allein auf dem Papier denkbar sind, sondern dem wirklichen Leben der Menschen entstammen und in ihm ihren Sitz haben [...]. Man sieht an solchen Beispielen, [...] dass die Gattungen eines urtümlichen Schrifttums nach den verschiedenen Gelegenheiten des Lebens unterschieden werden müssen, aus denen sie hervorgegangen sind [...]“.

¹⁹ Vgl. *Gunkel*, Literatur, 26–43.

sittlichen Wirklichkeit. Auch die Psalmdichter haben sich aus den Niederungen eines magischen, diffusen Weltverständnisses erhoben. In den Klage Liedern des Einzelnen „spricht eine Frömmigkeit des Herzens, die aus der Religion des Geistes und der Wahrheit stammt: die Seele steht, befreit von den Kultusformen, vor ihrem Gott“²⁰. Die israelitische Weisheitsliteratur schwingt sich, vor allem in den „gewaltig-pathetischen Reden“²¹ Hiobs, um der absoluten Wahrheitsliebe willen dazu auf, eine dogmatisch vertretene sittliche Weltordnung zu hinterfragen, Gott selbst in die Schranken zu fordern. Die Literaturgeschichte läuft also insgesamt auf die Erhebung der geistigen, dauerhaften Weltsubstanz zu, entsprechend dem idealistischen Grundverständnis des Autors. Im dritten Teil seiner literaturgeschichtlichen Skizze stellt Gunkel dann kurz die „Zeit der Erschöpfung“²² dar, welche „nach der leidenschaftlichen Erregung der letzten Jahrhunderte“²³ mit dem Exil einsetzt und in dieser nun jüdischen Periode des Alten Testaments die Torah, eine verwässerte Geschichtsschreibung, die nachklassische Prophetie und die geistliche und profane Dichtung hervorbringt. – Noch einmal: Kann aus einer derartig vergangenen Idealen verpflichteten Weltsicht noch irgendetwas Gutes für unsere heutige Lektüre und Interpretation von Texten und Zusammenhängen kommen?

V. Flexibilität

Wissenschaftliche Methoden müssen dem Forschungsgegenstand angemessen sein, daran besteht kein Zweifel. Die Art und Weise, wie Menschen an Probleme herangehen, ist aber immer bis zu einem gewissen Grad flexibel, sich wandelnden Materialien gegenüber adaptionsfähig. Im technischen Bereich werden sich gängige Arbeitsmethoden ständig an neue Konstellationen anpassen müssen. So auch in den Geisteswissenschaften. Im Falle der gattungsgeschichtlichen Bibelinterpretation hat die Weiterentwicklung der Methode schon unter den Augen Gunkels in Gießen angefangen. Der in der alttestamentlichen Wissenschaft international zu Ehren Gekommene stand in regem Austausch mit seinen Schülern und Kollegen, die z.T. weder seine *Weltanschauung* voll teilten,²⁴ noch gewillt waren Gunkels methodischen Vorgaben sklavisch zu folgen. Das gilt in hohem Maße von dem Norweger Sigmund Mowinckel (1884–1965), der bei Gunkel in Gießen studierte

²⁰ Gunkel, Literatur, 38.

²¹ Gunkel, Literatur, 42.

²² A.a.O. 43. Die Verfallserscheinungen verdienen noch sechs Seiten Beachtung (43–48).

²³ Ebd.

²⁴ Wie z.B. Hugo Gressmann (1877–1927) oder Willy Staerk (1866–1946), über deren Einstellungen Gunkel in seiner Korrespondenz gelegentlich kritisch urteilte.

(1912/13) und später als ordentlicher Professor in Oslo zum überragenden Alttestamentler Skandinaviens wurde (1933–1954; und als sehr aktiver Emeritus bis zu seinem Tod 1965).²⁵ Der 28-jährige, noch nicht promovierte Student Mowinckel schreibt 1912 seinem 50-jährigen, *verehrten Herrn Professor* einen köstlich eigenständigen Brief. Gunkel hatte eine Studie Mowinckels über den Propheten Ezechiel mit kritischen Anmerkungen an den Autor zurückgeschickt. Entgegen Gunkels Hochschätzung des großen, geistbegabten, prophetischen Schriftstellers bemerkt Mowinckel sehr locker: „Bis auf weiteres beobachte ich wenigstens den Ez[echiel] als einen Verdächtigen. Ich habe so viele *religiösi*, Laienprediger, Zungenredner, Geistesträger und Nebiim gesehen; in den Meisten von ihnen steckt ein gutes Stückchen von einem Schlingel mit sehr weltlichen, aber unausgesprochenen, Nebenrücksichten und Lüsten. Warum nicht ein Paar solcher auch in der Bibel?“²⁶ In seiner nordischen Nüchternheit hat Mowinckel gerne das form- und gattungskritische Handwerkszeug Gunkels übernommen, es für seinen völkerkundlichen, religionsgeschichtlichen, kult- und ritualbezogenen Horizont zurechtgemacht. Mowinckel hatte ein anderes Verhältnis zur Wirklichkeit. Vor allem fiel es ihm im Traum nicht ein, die gesteigerte Wertschätzung der individuellen Seele als Schnittstelle der Offenbarung Gottes mit der Menschheitsgeschichte zu kopieren. Das ist auch entscheidend wichtig beim Vergleich der Psalmenexegese dieser beiden global führenden Interpreten des 20. Jahrhunderts. S. Mowinckel hat in seinen Schriften zu den alttestamentlichen Psalmen²⁷ die Verbindung der überlieferten Texte mit lebendigen Kultveranstaltungen standhaft gegen Gunkel verteidigt. Das alles spricht für eine grundlegend andere Welt- und Geschichts-Konstruktion Mowinckels, die jedoch die Wertschätzung fundamentaler methodischer Einsichten des Lehrers nicht behindert. *Methoden sind flexibler als Weltanschauungen.*

VI. Eindimensionalität

Wir haben mindestens zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Pflicht und Schuldigkeit, Gunkels geistiges Erbe neu zu überdenken und seine bewährten Arbeitsmethoden in der Bibelwissenschaft weiter auf den er-

²⁵ Vgl. *Hjelde*, Sigmund Mowinckel.

²⁶ Brief S. Mowinckels vom 19.09.1912 aus Aalesund; Nr. Yi 33 I M 80 der Universitäts- und Landesbibliothek Halle.

²⁷ Herausragend und bis heute wichtig sind seine *Psalmenstudien I–VI*, Oslo 1921–1924 (Nachdruck Amsterdam 1961), und *The Psalms in Israel's Worship*, (übersetzt vom norwegischen *Offersang og Sangoffer*). Gunkels lakonische Meinung: „Auf dem Boden dieser Forschungen [i.e. Gattungsforschung] steht schließlich auch S. Mowinckel [...], der sie aber in großer Selbständigkeit fortzusetzen sucht.“ (*Gunkel*, Einleitung, 22). Vgl. a.a.O. 100–111, Gunkels Ablehnung und nur teilweise Anerkennung von Mowinckels *Thronbesteigungsfest*, 167, gegen das ‚*Großich*‘ der *Gesellschaft* bei Mowinckel.

forderlichen Stand zu bringen. Gehen wir noch einmal von den jetzigen Weltansichten aus, die sich in großer Zahl auf dem wissenschaftlichen Markt befinden. In einem kurzen Forscherleben kann es nur noch darum gehen, vorherrschende Grundmuster heute angewandter Anschauungen, Welterklärungen, Theologien zu erkennen und zu benennen. So wie vor hundert Jahren in den protestantischen Kirchen ein ungebrochener, meist unkritischer Idealismus, Historizismus und Fortschrittsglaube herrschte und zu einem dualen, von der Seite des absoluten Geistes her konzipierten Weltentwurf verführte, so wird man den christlichen Kirchen rund um den Globus heute wachsende Naivität in Weltanschauungsfragen und steigende Fundamentalisierung von Glaubenshaltungen nachsagen können. Diese Fragerichtung nach der *christlichen Weltanschauung* befriedigt also nicht. Auch Gunkel war beunruhigt, wenn er sich die *geistige Rückständigkeit* vieler Christen vor Augen führte. Er wollte die Ergebnisse der Wissenschaften mit in seine Bibelinterpretation und Theologie einbeziehen. Das gelang ihm z.T. hinsichtlich der zeitgenössischen Geschichts-, Literatur-, Religionswissenschaft, der Altorientalistik und Psychologie.²⁸ Andere Wissenschaften wie die aufkommende Sozialanthropologie ignorierte er weitgehend, wie auch anti-idealistische Philosophien (z.B. F. Nietzsche; K. Marx; L. Feuerbach).

Mir scheinen die Geisteswissenschaften heute im Unterschied zu den vorherrschenden Denkmustern vor dem ersten Weltkrieg und früher von einer völlig immanenten, eindimensionalen Wirklichkeit auszugehen. Die idealistische Konstruktion der Wirklichkeit vom transzendentalen, absoluten Geist, also von der *anderen Seite* her hat sich vor allem durch die Lebenspraxis der westlich orientierten Zivilisationen (sie entfaltet im globalen Miteinander eine unheimliche Wirkung auch auf andere Kultur- und Religionsräume) selbst *ad absurdum* geführt. Man entfaltet unilateral sein Leben auf höchste Glücksanteile hin. Die früher in christlichen Traditionen üblichen Bezüge auf das Ewige, seine Einbeziehung als Grundstein von Lebensentwürfen und Sozialmodellen, ist *de facto* auch aus der wissenschaftlichen Theologie verschwunden. Und das ist gut so. Theologie und Exegese haben *innerhalb* der gerade geltenden Weltanschauungen stattzufinden. Gerade in der wissenschaftlichen Theologie, die einen Platz im Rahmen der Universität beansprucht und auch verdient, kann es schon mit Adolf von Harnack²⁹ keine als absolut reklamierten theologischen Erkenntnisquellen geben. Wilhelm Bousset (1865–1920), den Gunkel 1916 nach Gießen holte, obwohl

²⁸ Vgl. etwa die Literaturangaben in *Gunkel*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, 6f; 21f; 120; 135; 153f; 160f; 188 (Fußnoten).

²⁹ Gunkel war auch mit Adolf von Harnack (1851–1930) schon seit seiner Studenzeit verbunden, er war schließlich 1882/83 sein Schüler in Gießen gewesen.

dem Idealismus als Philosophie verpflichtet, war ein ähnlich souveräner, religionsgeschichtlich versierter Denker, der sich nicht von traditionellen Dogmen einengen ließ.³⁰ Weitsichtige Theologinnen und Theologen versuchen darum, von Gott „nicht-religiös“³¹ oder „immanent“³² zu sprechen, nicht mehr die „Absolutheit des Christentums“³³ hervorzukehren, sondern die Relativität und Zeitgebundenheit jedes Glaubens zuzulassen, damit den interreligiösen Dialog gleichberechtigt anzulegen³⁴ und so den Versuchungen der Fundamentalismen zu entgehen.

Wenn schon in der heutigen Theologie das Bewusstsein gewachsen ist, dass rein metaphysische Diskurse an den Denkgewohnheiten heutiger aufgeklärter, reflektierter Menschen vorbeigehen, dann ist es kein Wunder, dass Geisteswissenschaftler anderer Fachrichtungen längst auf dieses säkulare Bewusstsein eingegangen sind. Bibelwissenschaftler haben aber die Aufgabe, ihre Auslegung den real existierenden Menschen in ihrer Lebens- und Geisteswelt nahe zubringen. Rudolf Bultmann hat aus dieser Erkenntnis sein Entmythologisierungskonzept entwickelt. Befreiungstheologen Lateinamerikas gehen auf die veränderte geistige und weltpolitische Lage nach dem Zusammenbruch des Sozialismus und dem (Pyrrhus?)Sieg der Marktwirtschaft ein.³⁵ Dieses *Eingehen auf* bedeutet aber nicht die Kapitulation vor dem Geist der Zeit, sondern eindeutig und klar die scharfe Kritik an der herrschenden, unmenschlichen Marktideologie. Aber sie geschieht nicht mehr in den z.T. klassenkämpferischen Kategorien des Widerstandes unter den Militärdiktaturen. Vielmehr bedient sich die Theologie der jetzt allein verständlichen Denkkategorien der einen, globalisierten Welt, in der Gott anwesend ist und Gerechtigkeit schaffen will. Die Sprache der Menschen sprechen, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden, das ist in der Folge Hermann Gunkels die Aufgabe der heutigen Bibelauslegung. Die Philosophen, Sozial- und Kulturwissenschaftler unserer Zeit pflegen nicht mehr die idealistischen Weltentwürfe der Vergangenheit. Eine Internetrecherche zum Stichwort *Metaphysik* in der Tübinger Universitätsbibliothek ergibt bei einer Trefferquote von 1350 Titeln, dass eine große Zahl historische Untersuchungen sind. Von den für 2006 und 2007 genannten 24 Untersuchungen analysieren z.B.

³⁰ Beide, von Harnack und Bousset, gerieten ins Visier Karl Barth's, der ihren *Liberalismus* heftig angriff.

³¹ So noch *Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentums; er lebte von 1865 bis 1923 und gehörte mit zur *Religionsgeschichtlichen Schule*.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. *Bernhardt*, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut, Stuttgart 1994; *Ders.* (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität; *Knitter*, Introducing Theologies of Religion; *Ders.*, The Myth of Religious Superiority. Dazu aus biblischer Sicht: *Gerstenberger*, Theologien im Alten Testament; *Ders.*, Pluralität und Eindeutigkeit, 443–460.

³⁵ Vgl. *Assmann/Mo Sung*, Competência e sensibilidade solidária.

14 metaphysische Entwürfe der Vergangenheit, 5 setzen sich kritisch mit dem philosophischen Konzept auseinander,³⁶ zwei Arbeiten sind dezidiert naturwissenschaftlich ausgerichtet: Sie fragen nach den möglichen Grenzüberschreitungen der Physik.³⁷ Andere drei wollen dem metaphysischen Weltentwurf Bedeutung für unsere Zeit abgewinnen. Sie scheinen jedoch beim Transfer der platonisch-mittelalterlichen Ideen erhebliche Zugeständnisse und Anpassungen an das heutige Zeitalter zu machen. Dass man unbefangen ein philosophisches Werk als *Metaphysik* vorstellen konnte, ist nach dem 1. Weltkrieg kaum noch möglich. – Wenn man die heutige geisteswissenschaftliche wie auch die naturwissenschaftliche Szene an ihren Buchveröffentlichungen zu überschauen versucht, dann erweisen sich die Werke als absolut dominant, die eine einheitliche Welt ohne eigenständigen, metaphysischen Überbau voraussetzen. Vom Astrophysiker Stephen Hawking, über Biogenetiker wie Richard Dawkins, Soziologen aller Schattierungen, Anthropologen unterschiedlicher Schulen, Psychotherapeuten, etwa Horst-Eberhard Richter,³⁸ zu den Berufsphilosophen wie Hans Blumenberg, Jürgen Habermas (und der Frankfurter Schule), Niklas Luhmann (und den Bielefeldern)³⁹ und den Pädagogen unserer Zeit. Sie alle, ganz zu schweigen von marxistisch geprägten Denkern, reden von der einen Welt, der keine lenkende oder spiegelbildliche Überwelt mehr gegenübersteht. Hinzu kommen die Heerscharen der Schriftsteller, Filmemacher, Poeten, bildende Künstler: Sie sind zwar zunehmend eher geneigt, das Außergewöhnliche zu beschwören, Übersinnliches hereinzubitten, aber doch mehr im Sinne von Überraschungseffekt und Ornament, nicht als ernst zu nehmende mythische oder metaphysische Wirklichkeit. Alles in allem lässt sich sagen: Anders als Gunkel und seine Zeit hat unsere Welt im Bewusstsein der Menschen die transzendentalen Bezüge verloren. Man lebt innerweltlich, wahrscheinlich sogar in jenen Gruppierungen, die eine starke Hoffnung auf Auferstehung, Jenseitigkeit, Wiederkunft Christi z.T. fiebrig nähren. Meinungsumfragen etwa unter dem Slogan: *Was glauben die Deutschen?*, und die Seelsorgepraxis der Kirchen wie auch aller sonstigen Lebensberatungsstellen können diesen Sachverhalt beweisen, wenn auch in einigen europäischen Ländern, in Lateinamerika und Afrika, und einigen asiatischen Regionen andere Weltbilder überwiegen. Fazit: In unseren Breiten gibt es *de facto* die

³⁶ Darunter z.B. *Knapp*, Verantwortetes Christsein heute; *Tugendhat*, Anthropologie statt Metaphysik; *Johannesson*, God pro nobis.

³⁷ *Hedrich*, Von der Physik zur Metaphysik; *Maudlin*, The Metaphysics within Physics.

³⁸ Er hat, als ein Beispiel sei es angeführt, die Reduktion des Weltbildes auf das Immanente und dessen Konsequenzen eindrucksvoll dargestellt: *Richter*, Der Gotteskomplex.

³⁹ Ich nenne nur wenige deutsche Vertreter, weil man hierzulande notorisch Idealist war; in der französischen, angelsächsischen, russischen etc. Philosophie sind die Eine-Welt-Diskurse noch viel verbreiteter.

zweigeteilte, idealistische Welt nicht mehr. Vielleicht ist sie allein an der Überdehnung des von uns heute konstruierten Universums mit seinen Schwindel erregenden Räumen und Zeitdimensionen zugrunde gegangen.

VII. Sozialgeschichte

In diesem neuen Weltzusammenhang ist nun eine zur sozialgeschichtlichen Auslegung weiter entwickelte, form- und gattungsgeschichtliche Methode von höchstem Wert. Wir können ausgehen von der Gunkelschen Erkenntnis, dass antike Literatur mehr als die heutige in tatsächlichen, wiederkehrenden Lebenssituationen entstanden ist und ursprünglich gemeinschaftliche Gebrauchs-, nicht private Lesetexte, produziert hat. Wenn H. Gunkel die prophetischen Schriften etwa ab 750 v.Chr. auf eine andere Ebene stellen und in ihnen die persönliche Autorschaft begnadeter Gotteserkenner feststellen wollte, so muss aus heutiger Sicht gesagt werden: Auch die *Prophetenbücher* sind weithin *Gemeindebildungen*, wenngleich hier und da ganz persönliche Sprüche (aber immer im Überlieferungsgewand der Redaktoren) durchscheinen mögen.⁴⁰ Ähnliches gilt von den Psalmdichtern. Obwohl auch hier manche Texte durch einen erlesenen Sprachstil auffallen, der eine individuelle Geistigkeit bezeugen mag, gehören die Lieder und Gebete des Psalter auf die eine oder andere Weise in die vielfältigen kultischen Begehungen, welche in der jetzigen Gestalt überwiegend der nachexilischen Gemeinde zuzuordnen sind.⁴¹ Wir sollten uns an S. Mowinckel erinnern,⁴² der die kultisch-rituellen Begehungen einer Glaubensgemeinschaft für viele alttestamentliche Kompositionen verantwortlich machte. Und darüber hinaus kann dies bedeutsam sein: Nach heutiger Erkenntnis sind alle menschlichen Versuche, die Welt zu verstehen, je zeit- und ortsgebundene Planspiele, die nie in der Lage waren, das Absolute sprachlich oder sachlich zu konservieren. Die reine, unveränderliche Gotteslehre gibt es nicht. Das beständige Menschenbild oder die ewigen Verhaltensnormen ebenso wenig. Wir leben in Übergangssituationen, im fort

⁴⁰ Die Prophetenforschung erkennt mehr und mehr die Traditionsprozesse, die von einer angeblich *klassischen* Zeit der Schriftprophetie im 8. Jh. v.Chr. bis zu den Endredaktionen im 5. bis 3. Jh. geführt haben, wobei die Textmasse im Schneeballsystem anwuchs, vgl. nur *Blenkinsopp*, *Geschichte der Prophetie in Israel*; *Jeremias*, Jörg Jeremias, 262; *Gerstenberger*, 44–58.

⁴¹ Vgl. *Gerstenberger*, *Psalms I*; *Ders.*, *Psalms II*; *Ders.*, *Psalmen und Ritualpraxis*, 73–90.

⁴² Besonders an seine oben A26 genannten Hauptwerke zur Psalmenexegese. Natürlich war auch S. Mowinckel Kind seiner Zeit und Umgebung, wie sollte das anders sein. Seine einseitige Rekonstruktion eines *Thronbesteigungsfestes* und die Lokalisierung vieler Psalmen in diesem angenommenen Festgeschehen ist zu Recht bis heute auf starke Skepsis gestoßen.

gehenden Transit und in der Fragmentiertheit alles Seins,⁴³ und ahnen, dass es Anderes, Ganzes, Unvergängliches geben muss. Dieses Andere ist aber unserer direkten Erfahrung entzogen. *Finitum non capax infiniti*. Wir haben nicht die Spur einer Chance, Theologie von der Seite Gottes oder der Ewigkeit her zu betreiben. Wenn wir die Diesseitigkeit, Vorläufigkeit und Bedingtheit unserer theologischen Erkenntnis ernst nehmen, werden wir darin möglicherweise Spuren des Unbedingten und Allumfassenden, vielleicht sogar Transzendentalen erkennen. Jede Wissenschaft wird das auf ihre Weise tun und dabei auf dem Boden des Erfahrbaren bleiben. H. Gunkels form- und gattungsgeschichtliche, auf den Sitz im Leben der alten und neuen Literaturen achtende Auslegungsmethode ist bis heute ein wichtiger Anstoß, von der Fixierung auf unerreichbare Wunschkonzepte loszukommen. Die prägenden Kräfte gehen dabei nicht (nur) vom Individuum, sondern weitgehend von den menschlichen Gemeinschaften aus. Sozialgeschichtliche Interpretation heißt, die Priorität des kollektiven Diskurses zu erkennen, dem sich Einzelpersonen einfügen, auch wenn sie dagegen rebellieren. Die elektrisierende und synthetisierende Kraft von Individuen im Lebensprozess soll dabei nicht abgewertet werden.⁴⁴

Die aus der Form- und Gattungsgeschichte Gunkels zu entwickelnde sozialgeschichtliche Methode, die in der alttestamentlichen Wissenschaft bis heute oft im Munde geführt aber selten konsequent angewendet wird, müsste Ernst machen mit der Gunkelschen Einsicht: Antike Texte sind ohne Ausnahme vom Gemeinschaftsleben und dem geltenden Diskurs der sie erzeugenden Gemeinschaft geprägt, durchaus so, wie Michel Foucault⁴⁵ es dargestellt hat. Es geht dabei nicht um eine mechanische Determination. Man kann aus den Sozialstrukturen der Urbergesellschaften nicht direkt und einlinig die Sprach- und Vorstellungswelt, die Literaturformen und Zeremonialstrukturen ableiten. Menschliches Bewusstsein ist nicht absolut von den Lebensformen bestimmt. Aber es entwickelt sich in jedem Fall in enger Korrespondenz zu den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen. Kulturanthropologische Vergleiche von Riten und Texten aus vergleichbaren Gesellschaftsformationen (z. B. Stammesgesellschaften) weisen ein erstaunliches Maß von Übereinstimmungen auf. Manche Analogien lassen sich sogar über geschichtliche Epochen und kulturelle Gräben hinweg fest-

⁴³ Henning Luther, der früh verstorbene Marburger Kollege, hat immer wieder auf die Bruchstückhaftigkeit des Lebens hingewiesen, vgl. *Ders.*, Religion und Alltag.

⁴⁴ Vgl. *Gerstenberger*, Theologien, ein Versuch, in Weiterführung der Gunkel'schen Sitz-im-Leben Hypothese die unterschiedlichen, sozial- und kulturgeschichtlich bedingten Gottesvorstellungen im Alten Testament zu skizzieren.

⁴⁵ Vgl. *Foucault*, Archäologie des Wissens; *Ders.*, Ordnung des Diskurses; *Dreyfus/Rabinow*, Michel Foucault: jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Als Beispiel für eine Anwendung der Foucault'schen Diskurstheorie in der Geschichtsforschung vgl. *Gerstenberger*, Iberien im Spiegel.

stellen.⁴⁶ – Die entscheidende Frage für Bibelwissenschaftler aber ist, ob auch die Kernaussagen der Bibel über Gott und Mensch der kulturellen und sozialen *Anbindung, Bedingtheit* oder *Relativität* unterliegen. Die meisten Theologinnen und Theologen werden sich noch einem solchen Ansinnen widersetzen. Wie können Gott, Christus und der Heilige Geist von wechselnden Denkkategorien, modischen Vorstellungswelten abhängig sein? – so die kurzschlüssige Reaktion. Aber die Weltlage heute zwingt uns zu der vollen Anerkennung der eigenen Begrenztheit. Nicht Gott wird relativiert, aber die jeweiligen sprachlichen und geistigen Konzepte sind zeit- und kulturbedingt. Und zwar bis in ihren Kern. Das ist die eigentlich brisante Erkenntnis, die zu sozialgeschichtlicher Interpretation drängt und die gerne vermieden wird. Gunkel hatte mit dieser Einsicht für die Anfangsphasen der israelitischen (Volks)-Literatur Ernst gemacht. Aber er glaubte an die geistige und sittliche Höherentwicklung des Menschengeschlechtes, in deren Zug die Genies der Religionsgeschichte sich zur endgültigen Erkenntnis Gottes durchringen, die nicht mehr überboten werden kann. Das ideale Sein nimmt in diesen Heroenfiguren des Geistes Gestalt an. Sobald dieser Gedanke der Höchstentwicklung aufgegeben ist, gilt für alle theologische Erkenntnis dasselbe Urteil: Sie ist und bleibt vorläufig, relativ, *Stückwerk* – wie schon Paulus sagt (1Kor 13,9), bis *das Vollkommene* am fernen Ende kommen wird (V10).

Literatur: H. Assmann / J. Mo Sung, *Competência e sensibilidade solidária. Educar para a esperança*, Petrópolis 2001. – W. Baumgartner, *Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel* (VT.S 9) Leiden 1963; abgedruckt in: H. Gunkel, *Genesis* (HAT I,1) Göttingen 1901, 1966, 1*–18*. – J. Begrich, Vorwort, in: H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (zu Ende geführt von J. Begrich) Göttingen 1933. – R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut*, Stuttgart 1994. – Ders. (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität*, Zürich 2004. – J. Black, *Reading Sumerian Poetry*, London 1998. – J. Blenkinsopp, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998. – M. Brocker / H.H. Nau, *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997. – J.M. Buss, *Biblical Form-Criticism in its Context*, Sheffield 1999. – C. Darwin, *Über die Entstehung der Arten*, Leipzig 1860. – H.L. Dreyfus / P. Rabinow, *Michel Foucault: jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt 1987. – M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1973. – Ders., *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974. – D. Gerstenberger, *Iberien im Spiegel frühzeitlicher enzyklopädischer Nationalstereotypen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007. – E.S. Gerstenberger, *Psalms, Part I* (FOTL XIV) Grand Rapids 1988. – Ders., *„Gemeindebildung“ in Prophetenbüchern?*, in: V. Fritz (u.a. Hgg.), *Prophet und Prophetenbuch* (BZAW 185) Berlin 1989, 44–58. – Ders., *Psalms, Part II, and Lamentations* (FOTL XV) Grand Rapids 2001. – Ders., *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001. – Ders., *Psalmen und Ritualpraxis*, in: E. Zenger (Hg.), *Ritual und Poesie* (HBS 36) Freiburg 2003, 73–90. – Ders., *Pluralität und Eindeutigkeit. Anmerkungen eines Alttestamentlers*, in: F. Schönemann (u.a.

⁴⁶ Vgl. Lienkamp/Lienkamp, *Die „Identität“ des Glaubens; Brocker/Nau, Ethnozentrismus.*

Hgg.), Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt (FS Barth) Frankfurt a.M. 2004, 443–460. – *Ders.*, 1802 ‚... der Perser keilförmige Wörter‘. Georg Friedrich Grotefends spät entdeckte Pioniertat, in: *R. Borgards* (u.a. Hgg.), Kalender kleiner Innovationen (FS Oesterle) Würzburg 2006, 191–197. – *H. Gunkel*, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, Göttingen 1888, ³1909. – *Ders.*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895. – *Ders.*, Genesis, Göttingen 1901. – *Ders.*, Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion, Göttingen 1903. – *Ders.*, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1917. – *Ders.*, Die israelitische Literatur. In: *P. Hinneberg* (Hg.), Kultur der Gegenwart I,7, Leipzig 1925, 53–112 (Nachdruck Darmstadt 1963, dort 1–59; im Beitrag zitiert). – *Ders.*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (zu Ende geführt von J. Begrich) Göttingen 1933. – *R. Hedrich*, Von der Physik zur Metaphysik. Physikalische Vereinheitlichung und Stringansatz, Frankfurt a.M. 2007. – *S. Hjelde*, Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers (FAT 50) Tübingen 2006. – *J. Jeremias*, Jörg Jeremias, in: *S. Grätz / B.U. Schipper* (Hgg.), Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellung (UTB 2920) Göttingen 2007, 251–263. – *K. Johannesson*, God pro nobis. A Non-Metaphysical Realism and the Philosophy of Religion, Löwen 2007. – *M. Knapp*, Verantwortetes Christentum heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg 2006. – *P. Knitter*, Introducing Theologies of Religion, Maryknoll 2002. – *Ders.*, The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism, Maryknoll 2005. – *A. Lienkamp / C. Lienkamp* (Hgg.), Die ‚Identität‘ des Glaubens in den Kulturen. Würzburg 1997. – *H. Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992. – *T. Maudlin*, The Metaphysics within Physics, Oxford 2007. – *S. Mowinckel*, Psalmenstudien. Bd. I–IV, Oslo 1921–1924 (Nachdruck Amsterdam 1961). – *Ders.*, Offersang og Sangoffer, Oslo 1951. – *Ders.*, The Psalms in Israel's Worship, New York 1962. – *E. Richter*, Der Gotteskomplex, Hamburg 1979. – *E. Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1929. – *E. Tugendhat*, Anthropologie statt Metaphysik, München 2007.

Erhard S. Gerstenberger

In: *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen*.
Hg. von Sebastian Grätz u.a. Göttingen: Vandenhoeck &
Ruprecht 2007, 140-152.

Erhard S. Gerstenberger

Frühe Sozialisation und nachfolgende Kulturerfahrungen markieren einen Menschen recht nachhaltig. In meinem Fall beginnt die Prägung im westlichen Ruhrgebiet in der Dachwohnung einer Bergarbeiterfamilie.¹ Vater Fritz, aus Niederschlesien zugewandert, wird 1938 von der Knappschaft als 50% arbeitsunfähig erklärt und stirbt nach zehn Jahren Siechtum. Mutter Anna stammte aus Thüringen, hält die Vierergruppe² durch ihre Arbeit zusammen. Wesentliche Erinnerungen: Wohnungsenge, Geldknappheit, Krankheit, Schachspielen, Fahrradtouren, Gartenarbeit, Kaninchenzucht, Bombenangriffe. Ängste und Freuden der Jungen„bande“; Großmutter im Nachbarhaus, ebenfalls Dachzimmer, 3. Etage, bietet ein Refugium. Flucht 1941 in die Kinderlandverschickung nach Pommern. – Vater schickt mich in die „Höhere Schule“, damit ich nicht „auch in den Pütt muss“. Die Welt des Wissens und der Wohlhabenden tut sich auf: Sprachen, Literatur, Geschichte, Biologie. Kirche und Religion bleiben jenseits des Horizontes. Außerordentlich stark fasziniert mich das Jungvolk des Hitlerstaates. Sieg- und Herrschaftsträume. Auf Vaters Warnungen vor dem „Verbrecher“ reagiere ich bockig. Noch nach dem Einmarsch der Amerikaner, den wir im Kreis Stendal erleben, glaube ich an den V-2 Endsieg.³ Der Zusammenbruch war für mich ein Weltuntergang.⁴ Ein Presbyter der Kirchengemeinde Hochemmerich holte mich Anfang 1946 in seinen Jugendkreis. Erstes Erlebnis von Kirche. Abitur am naturwissenschaftlichen Gymnasium 1952.

Nach den einheimischen Kulturschocks („Höhere Schule“; akademisches Leben) wogen die „großen“ Umbrüche schwerer: Fünf Jahre Studium und Lehrtätigkeit in den USA und fast sieben Jahre in Brasilien.⁵ Bevor es dazu kam, absolvierte ich das Studium der

Evangelischen Theologie:⁶ Erste Anlaufstelle, zu den Sprachlehrgängen, war Marburg: Georg Fohrer, ein schmunzelnder Hebraist. Hinter ihm ahnte ich die übergroßen Gestalten von Rudolf Bultmann (persönlicher Eindruck in der Vorlesung jedoch: bürgerlich, menschlich!) und Friedrich Heiler. Dann Tübingen mit Gerhard Ebeling, Artur Weiser, Helmut Thielicke, Hanns Rückert, Ernst Fuchs und auch Theodor Eschenburg. In Bonn beeindruckten mich Helmut Gollwitzer, Walter Kreck, Hans-Joachim Iwand, Martin Noth. Die intensivste Studienzeit erlebte ich an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Kleine Seminare, Examenssemester hatten einen Hätschelstatus. Vor allen anderen war es Hans Walter Wolff, der als Exeget, Prediger und politisch Mitdenkender bezauberte. Er gehörte im Frühjahr 1957 zur rheinischen Prüfungskommission und trug mir gleich nach dem Examen eine Mitarbeiterstelle an. So verlängerte sich meine Zeit an der Ki-Ho um zwei Jahre.⁷ Sie war randvoll mit Debatten über Hermeneutik, Theologie und Friedensengagement, zumal auch Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Erwin Mülhaupt, Wilhelm Niesel zum Dozentenkollegium gehörten und Oskar Hammelsbeck, Renate Riemeck, Johannes Rau u.a. im unmittelbaren Umfeld wirkten. Gerhard von Rad und Josef L. Hromádka, japanische und indonesische Studierende waren gern gesehene Gäste. Alles in allem bereiteten mich die Studien- und Assistentenjahre auf den ersten großen Kulturwechsel vor.

Der begann mit der Atlantiküberquerung auf der „Hanseatic“ im September 1959. Wie sich die Horizonte weiteten! Ich hatte über den Weltkirchenrat ein Stipendium an der Yale Divinity School bekommen. Für ein Jahr. Es wurden fünf Jahre daraus, weil ich meine Dissertation über das „apodiktische Recht“⁸ bei Martin Noth bis Ende 1960 abschließen konnte, ein weiteres Stipendium für die Altorientalistik von Albrecht Goetze erhielt und gleich darauf gebeten wurde, als „instructor“ und „assistant professor“ an Yale's theologischer Schule zu bleiben. Eigentlich wollte ich ins deutsche Pfarramt, aber die Angebote waren zu verführerisch. Das theologische Klima, geprägt von Richard Niebuhr, Bob Calhoun, Hans Frei, George Lindbeck, Roland Bainton, Brevard Childs (auch Paul Tillich kam als Gastredner), war trotz einer gewissen, unterschwelligten Bindung mancher Vordenker an „Old Europe“ befreiend. Amerikanischer Pragmatismus, amerikanische Wertschätzung der Kulturen

und Religionen,⁹ die Öffnung gegenüber den säkularen Wissenschaften,¹⁰ Einbeziehung besonders der fernöstlichen Religionen, die „Gott-ist-tot“-Debatte und die beginnende „black theology“ und „red men’s power“-Bewegung,¹¹ aber auch irritierender Traditionalismus, überhebliches Sendungsbewusstsein, fehlende exegetische Sorgfalt sorgten für eine aufregende Diskussionslage. Alles das vor dem Hintergrund von kaltem Krieg, civil rights Spannungen, Kuba-Krise und Mord an John F. Kennedy. 1964 schlug ich ein Bleibeangebot aus und kehrte nach Deutschland zurück. Ich wollte endlich Pfarrer werden. Für den Rückweg auf dem Westkurs über Japan, Indien und Persien ließ ich mir allerdings drei unvergessliche Monate Zeit.

Die Amtszeit in der Gemeinde Essen-Frohnhausen war beglückend und bedrückend. Wunderbar das unendliche Gespräch mit Gemeindegliedern aller Altersstufen, Bildungs- und Berufsspektren und die daraus resultierenden Aktionsgruppen.¹² Deprimierend die Auseinandersetzungen mit Evangelikalen und die zunehmende Administratisierung des Arbeitsalltags. Die Habilitation war eine goldene Ruhepause, die wir (Rita Buttgerit und ich) auch zur Eheschließung nutzten. Nach weiteren vier Jahren in derselben Essener Gemeinde nahmen wir mit unseren beiden Kindern Kurs auf Brasilien. Wir wollten deutscher Enge entkommen. Es war der zweite große Paradigmenwechsel.

Die Hochschule der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) suchte einen Alttestamentler; H.W. Wolff und der damals in Heidelberg promovierende Milton Schwantes vermittelten die Stelle. Der nun anstehende Sprung von der „ersten“ in die „dritte“ Welt war wohl entscheidend für meine ganze Laufbahn, Kulminationspunkt bisheriger Erfahrungen. Theologen, die vom „Volk“ aus dachten und ihre Theologie in der Gemeinde praktizierten. Laien, die wie selbstverständlich christliche Gemeinschaft lebten und in der Eucharistie feierten. Arme Gemeinden ohne Bitterkeit und Hass, obwohl sie zum Teil brutale Gewalt auszuhalten hatten. Offene Klage und Anklage im Gebet, wie in den alttestamentlichen Psalmen. Befreiungstheologie war unter der ausklingenden Militärdiktatur Brasiliens keine akademische Veranstaltung, sondern kirchliche, ökumenische Wirklichkeit. Studierende unserer Hochschule in São Leopoldo gingen in die Favelas, arbeiteten mit Landlosen und Stras-

senkindern, solidarisierten sich mit den letzten Eingeborenen Brasiliens. Sie entdeckten auch die feministische Theologie. Das „Geschrei der Unterdrückten“ zu hören (vgl. Ex 3,7), war die erste Aufgabe von Theologinnen und Theologen. Theologische Reflexion hatte den Weltzustand, der Millionen zugrunde gehen ließ und die Erde zur Wüste machte, wahr- und ernst zu nehmen. Das war der Ausgangspunkt für jede christliche Lehre und Verkündigung. Die Einbettung von Exegese, Theologie und Predigt in die soziale Wirklichkeit überzeugte.¹³ Befreiungstheologie ist, bei allen Schwächen, die auch ihr anhaften, ein Höhepunkt theologischer Lebenspraxis. Entscheidend ist die Nähe der Theologie zur Lebenswirklichkeit. „Von der Bibel zum Leben, vom Leben zur Bibel“ programmiert Carlos Mesters. Als ich 1983 in Salamanca vom „Realitätsbezug“ alttestamentlicher Exegese sprach,¹⁴ meinte Helmer Ringgren etwas fassungslos, so etwas habe er noch nie gehört.

Aus familiären Gründen zogen wir zurück nach Deutschland; ich wurde nach Gießen (1981) und bald darauf nach Marburg berufen (1985). Für mich war es wichtig, die Erlebnisse von Kontextualität und unterschiedlichen theologischen Konzeptionen, die ich hautnah erfahren hatte, in Lehre und Forschung durchzudenken und auf der Reststrecke meines Lebenslaufes situationsgebundene, aber global offene Perspektiven in der alttestamentlichen Wissenschaft zu entwickeln. Sozial- und religionswissenschaftliche Fragestellungen waren und sind dabei unerlässlich.¹⁵

Der Exeget arbeitet mit bestimmten Texten. Was aber sind biblische Texte? Keine magischen Entitäten, keine archivierten Dokumente, keine tiefgefrorenen oder luftgetrockneten eisernen Rationen. Sie sind und bleiben Glaubensäußerungen von antiken Menschen, Reste von „kommunikativen Handlungsspielen“, die nur Sinn machen in Zusammenhang mit den Gemeinschaften, welche sie hervorgebracht haben und ständig weiter benutzen. Die formgeschichtliche Exegese mit ihrer Betonung des „Sitzes im Leben“ trägt diesem Sachverhalt am besten Rechnung. Seit meinen frühen Begegnungen mit den biblischen Schriften und den ersten Versuchen in Form- und Traditionsgeschichte ist mir immer deutlicher geworden: Texte ohne Lebensvollzüge sind tot. Jede neue Verwendung von traditionellen „heiligen“ Schriften schafft auch neue Lebensanbindungen. Einen „Sitz in der Literatur“ kann es streng genommen

nicht geben, weil jede Lesung den Text in die Wirklichkeit des oder der Lesenden zurückholt. Die Formgeschichte Hermann Gunkels hat eine eminent sozialgeschichtliche Dimension. Sie müsste weiter ausgearbeitet werden, das ist noch immer meine Überzeugung. Weil die Lebenswirklichkeit der Boden ist, auf dem Texte wachsen, ist jeder Text durch seinen Lebens(Sozial)kontext geprägt. In Lateinamerika nannte man das seine „Interessenbedingtheit“. Für die Textanalyse ist es wichtig, die Kontextualität der Texte, aber auch die Kontextualität des Exegeten und der Exegetin zu erkennen und mit in die Reflexion einzubeziehen. Das heißt im Klartext: Keine verbale Äußerung kann je Anspruch auf globale oder universale Geltung beanspruchen.¹⁶ Zeit- und Ortsbedingtheit verhindern einen solchen Anspruch. Ein für allemal. Wohl können Texte aus ihrer Begrenztheit heraus auf die großen Zusammenhänge hinweisen. Sie ahnen oder durchscheinen lassen. Aber nicht ausbuchstabieren. Und weiter: Biblische Texte sind trotz ihrer kontinuierlichen Verwendung in Glaubensgemeinschaften nicht unveränderlich, denn die Gemeinschaften verändern sich. Sie wollen vielmehr kreativ aufgenommen und unter den jeweils neuen Bedingungen rekreiert werden. Texte sind nicht in sich die Wahrheit, sie zeugen von der Wahrheit. Von meinem ersten Semester in Marburg bis zu den Lehrzeiten in Brasilien und darüber hinaus hat mich der Umgang mit den zerbrechlichen Texten in Atem gehalten.

Auch die Themen, die ich im Laufe meines Lebens behandelt habe, ergaben sich situativ: Sie drängten sich mir auf. Im letzten Studiensemester 1956/57 hatte Hans Walter Wolff „Altorientalisches und altisraelitisches Recht“ in einer Sozietät zur Debatte gestellt, natürlich mit der Absicht, im Gefolge von Albrecht Alt und Martin Noth die unvergleichliche Einzigartigkeit des „volksgebunden israelitisch[en]“ und „gottgebunden jähwistisch[en]“¹⁷ Gesetzes herauszustellen. Ich war von Anfang an skeptisch: Wie konnte man im wissenschaftlichen Diskurs von absoluter, theologischer Einmaligkeit reden? Folglich opponierte ich heftig vor allem gegen Albrecht Alts Thesen. Hans Walter Wolff bat mich am Ende dieses Semesters, meine Bedenken gegen das „apodiktische Recht“ Israels zur Dissertation auszubauen. Das war der Anfang meiner akademischen Laufbahn.¹⁸ Martin Noth nahm mich, weil H.W. Wolff in Wuppertal kein Promotionsrecht hatte, als Doktorand an, ließ mir völlig freie

Hand und bewertete meine kritische Arbeit, die ich ihm im Dezember 1960 aus New Haven zuschickte, mit einer Höchstnote. Ich bin ihm bis heute dankbar und verehere seine wissenschaftliche und menschliche Größe.

Wie kam es zu dem zweiten thematischen Fokus, den Psalmen? Im Zusammenhang mit der Dissertation hatte ich über Ursprungsorte des Ethos nachgedacht: Familien- und Sippenkonventionen, Weisheitsschulen, Kult. Sigmund Mowinckel war der Ausgangspunkt. Die neuzeitliche Kulturanthropologie hatte zu diesem Thema etwas beizusteuern. Als 1966 Rolf Knierim und Gene Tucker anfragten, ob ich an ihrem formgeschichtlichen Projekt mitarbeiten könne, sagte ich gerne zu, reiste zu mehreren vom Abingdon Verlag finanzierten Treffen in die USA und entschied mich aus verschiedenen Gründen dafür, die Psalmen zu bearbeiten.¹⁹ Daraus ist ein Lebensthema geworden; ich vertrete entschieden die vorrangige Interpretation der Einzeltexte, die nach meiner Ansicht ihren ursprünglichen sozialen Hintergrund (Familie; Dorfgemeinschaft; Stamm; Staatskult)²⁰ auch in der letztlich gemeindlichen Überlieferung der nachexilischen Zeit nie ganz verlieren. Die Beschäftigung mit dem Buche Leviticus, angeregt durch Otto Kaiser und Lothar Perliitt²¹ ist übrigens ein Nebenprodukt der Psalmenstudien. Mich interessierte vor allem die Frage, ob es in den Ritualbestimmungen Ansatzpunkte, Leerstellen für die Textrezitation gäbe.

In meiner amerikanischen Phase beschäftigten mich auf alttestamentlichem Gebiet hauptsächlich Fragen um Dekalog, Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz, außerdem der Prophet Jeremia und die Psalmen, denn die beiden letzteren Bücher gehörten neben dem Hebräischunterricht zu meinem Lehrpensum an der Yale Divinity School. Brevard Childs war mein Lehrer²² und Kollege; er hatte sich von der Vorherrschaft der Albright-school gelöst und verfolgte einen eigenen exegetischen und theologischen Ansatz, war aber noch weit von der holistischen Bibelinterpretation späterer Jahre entfernt. Die freundschaftliche Zusammenarbeit mit ihm hat mich sehr vorangebracht. Schwierig war die geheime Erwartung amerikanischer Studierender und zum Teil der Kollegen (jedenfalls des liberalen Flügels), ein deutscher Exeget müsse die endgültigen Antworten in Sachen historisch-kritischer und formgeschichtlicher Forschung haben. Sie hat sich erst später verflüchtigt. Ich versuchte dagegen,

die Stärken des amerikanischen theologischen Pragmatismus auch für die Bibelinterpretation fruchtbar zu machen. Wesentliche Hilfe bekam ich durch meine Hilfstätigkeit in der deutschen Gemeinde von Bristol, CT, und vor allem in einigen Sommereinsätzen als „assistant pastor“ der „presbyterian mission“ auf dem Navajo-Reservat in Arizona.²³ Gespräche mit Medizinmännern und Teilnahme an nächtlichen (Heilungs-) Ritualen öffneten mir die Augen für rituelle Wirklichkeit. Die klassische Sozialanthropologie der zwanziger bis fünfziger Jahre tat ein Übriges.²⁴ Alttestamentliche Wissenschaft hat auch damit zu rechnen, dass biblische Texte mit kultischen und rituellen Abläufen in Verbindung standen.

Ist die Bibel die alleinige Grundlage unseres Glaubens? Latein-amerikanische Exegese beginnt oft mit einer Analyse des eigenen Standortes. Sehr logisch! Denn wenn man eingesehen hat, wie weit die Ergebnisse der Interpretation vom eingenommenen und vorgegebenen Blickwinkel abhängen, dann muss man ehrlicherweise dem „Vorverständnis“ des Exegeten/der Exegetin eine bedeutende (natürlich nicht: absolut bestimmende) Rolle zubilligen. Wer ist dazu im alten Europa bereit? Der zweite Methodenschritt in der Befreiungstheologie war, die (wirtschaftlichen, sozialen) Interessen der Schreiber und Sprecher biblischer Texte zu untersuchen. Drittens ging es um das frei machende, Leben schaffende Evangelium, das damals und heute zur Realisierung drängt. Eine derartige induktive, die Gegenwart einschließende exegetische Prozedur ist heute noch für deutsche Fachleute fast undenkbar. Wir halten uns an reformatorische Grundsätze und wollen die Botschaft in der Regel deduktiv aus dem WORT herleiten. Voraussetzung ist, dass das Wort alles, was heute zu sagen ist, schon immer enthält. Ein fataler Irrtum, meine ich. Die theologische Wirklichkeit hierzulande zeigt: Wer so auf den verborgenen Schatz, die ewigen Goldnuggets in der kanonischen Tradition spekuliert, verliert am Ende beides, Schatz und Tradition. Manche praktischen Theologien und viele Prediger/innen unserer Zeit geben sich mit biblischen Grundlegungen gar nicht mehr ab, sondern beziehen ihre aktuellen Erkenntnisse aus Psychologie, Sozialwissenschaften und eigenem Erleben. Wir brauchen aber dringend das Korrektiv der Schrift. Meine brasilianischen Erfahrungen brachten mir das Elend der deutschen Exegese zu Bewusstsein, die sich schwer tut, die heutige Wirklichkeit zu tangie-

ren. Welch ein Unterschied zwischen dem brasilianischen handlungsorientierten Zugang und unseren Versuchen in Marburg, in einem Seminar „Vom Text zur Tat“²⁵ die Impulse der Bibel rational zu verstehen! Verschiedene Praktiken im Kontext der Befreiungstheologie dagegen öffnen Zugänge zur Realität. Zum Beispiel das Dreiecksmodell von Carlos Mester, auch in seinem Netzwerk CEBI (Centro de Estudos Bíblicos, Belo Horizonte) weit verbreitet. Leben – Bibel – Gott.²⁶ Oder das auf Paul Ricoeur basierende Interpretationsmodell Severino Croattos, das im Hin- und Her zwischen den Brennpunkten eines Ovals „Surplus“ an Bedeutung zu erheben versucht. Lateinamerikanische hermeneutische Projekte gewinnen einen unmittelbaren Zugang zum antiken Text, der uns durch den „garstigen Graben“ der Geschichtsbrüche verwehrt ist.

Eine wichtige Entdeckung war für mich – ausgerechnet im patriarchalen Brasilien – die feministische Exegese. Sie geschah in einem Seminar 1978, an dem zehn Männer und zwei Frauen teilnahmen. Thema: Frau und Mann im Alten Testament.²⁷ Den Männern gingen die Augen über, als die beiden Kolleginnen aus ihrer Sicht von machistischer Überheblichkeit und der Diskriminierung von Frauen in Öffentlichkeit und Kirche berichteten. Erregte Debatten in der ganzen Hochschule waren die Folge. Ich nahm das Thema mit zurück nach Deutschland und engagierte mich nach Kräften für die Förderung feministischer Theologie unter den Studierenden, in Berufungskommissionen und im Förderverein.²⁸ Mir scheint bis heute der Aufbruch der Christinnen in den Kirchen (auch der Jüdinnen und Muslimas in ihren Gemeinschaften) eine ganz wesentliche Bereicherung der Theologie und Lebenspraxis darzustellen. Er gehört neben den Bewegungen in Lateinamerika, Asien und Afrika zur Überwindung von Armut und Benachteiligung zu den bedeutendsten Momenten christlicher Befreiung.

Aus den verschiedenen Kulturkreisen mit je eigenen Gottesvorstellungen²⁹ wollte ich Lehren ziehen und mitten in Europa eine kontextuelle, aber nach außen hin offene Theologie für unsere Zeit befördern. Einzelne Stimmen, die auf ökumenische Vielfalt und interreligiösen Dialog pochen³⁰ sind willkommene Bundesgenossen. Auf das Alte Testament gesehen: Nach Lage der Wissenschaft drängt sich die Einsicht auf, dass die kanonischen Sammlungen nicht mit einer theologischen Stimme reden können. Alle Versuche,

ideologische Homogenität der „Schriften“ herstellen oder eine tonangebende „Mitte“ bestimmen zu wollen, sind als rückprojizierende Harmonisierungen zu werten. Das Bemühen um theologische Einheitlichkeit ist verständlich, die Einlinigkeit kann aber nicht aus den Quellen deduziert werden. Stattdessen geht es darum, die theologische Vielstimmigkeit in der Bibel ernst zu nehmen. Sie birgt die Chance, auch unsere eigene Pluralität besser würdigen zu können und als Fernziel die eigentliche Einheit anzupeilen. Ich habe versucht, über die gesellschaftlichen Schichtungen, die sich im Alten Testament besonders deutlich abzeichnen (Familie; Dorfgemeinschaft; Stamm; Staat; Parochialgemeinde) differente Konzeptualisierungen des Göttlichen nachzuweisen. Die Rede vom strikten, ausschließlichen Monotheismus ist eine Fiktion, seit Jahrtausenden wohl aus Weltreichsträumen gewachsen, die bis heute vor allem Herrschaftsinteressen dient. Theologinnen und Theologen sollten kleinere Brötchen backen, sich an den Realitäten orientieren und – wenn es um die Einheit Gottes und der Welt geht – eher von dem fernen Fluchtpunkt reden, der hoffentlich die Vereinigung aller Menschen und Religionen motiviert.

Rezente Bibelwissenschaft erkennt ferner, was die Religionsgeschichtliche Schule schon vor langer Zeit thematisiert hat: Biblischer Glaube – er mag so viele Eigenarten aufweisen wie er will – ist nie ganz *sui generis* gewesen, sondern von den Anfängen her aus unterschiedlichen Strömungen gespeist worden. Martin Noths Diktum, es begegneten „im Zentrum der Geschichte ‚Israels‘ Erscheinungen (...) für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt“, und diese Unvergleichlichkeiten machten das Volk Gottes zum „Fremdling in dieser seiner Welt“, „in seinem Wesen (...) von ihr geschieden“⁴³¹ ist im wissenschaftlichen Diskurs unverantwortbar. Das hat Konsequenzen für den jüdischen, christlichen und islamischen Erwählungsglauben. Mir scheint, die alttestamentliche Wissenschaft ist reif für das Eingeständnis, dass der Absolutheitsanspruch zwar in einigen Schichten des Kanons (vor allem: Deuteronomium; Deuterocesaja) ansatzweise vorkommt, dass er aber aus den kontextuellen Bedingungen der Zeitepoche zu erklären ist. Es müsste auffallen, dass in der persischen Religiosität, deren älteste Schichten in den Gathas Zarathustras zu erkennen sind, ganz ähnliche Ansprüche erhoben werden. Weil aber Abfassung und Kompo-

sition großer Anteile des Alten Testaments in der so genannten „nachexilischen“ Periode anzusetzen sind, ist es kein Wunder, dass Israels Theologinnen und Theologen ihre Gotteserkenntnis mit den damals erstmals zur Verfügung stehenden Denkkategorien (Absolutheit Gottes; Entscheidung für den allein wahren Gott) formulierten.³²

Anfang und Ende meiner Bemühungen um das Alte Testament fügen sich also zusammen. Ist das merkwürdig? Vielleicht Wirkung einer rückprojizierenden Vereinheitlichung? Ich habe meinen Werdegang durchaus als eine von mehreren Brüchen gekreuzte Bahn erlebt. Und als einen Weg mehr oder weniger außerhalb des Mainstreams deutscher Alttestamentler. Ich kam von außen in die Welt von Bibel und Kirche; sie gab mir neuen Lebenssinn und blieb gleichzeitig auch ein bisschen fremd. Die Wanderungen durch die Kontinente eröffneten mir ganz neue Perspektiven, gaben mir unglaublich reiche Erfahrungen in allen Lebensbereichen, menschliche Kontakte, die anhalten und nachwirken, trennten mich aber von der deutschen spirituellen und wissenschaftlichen Geschichte. Weltwanderer verlieren ja häufig den eindeutigen und einzigartigen Ankerpunkt ihres Lebens. Einige ausgewanderte Kollegen sind mir sichtbare und erschreckende Beispiele für das Gefühl des „Abgeschobenseins“, das sich leicht einstellen kann. Die Zeit im Pfarramt war und ist mir ungeheuer wichtig, ich möchte sie unter keinen Umständen missen. Aber sie entfremdete mich auch der akademischen Welt. So sitze ich am Ende zwischen vielen Stühlen, bedauere halbherzig die fehlende Normalität und bin gleichzeitig höchst dankbar, dass mein Weg so und nicht anders verlaufen ist. Mir scheint die mehrfach gebrochene Lebenserfahrung kostbar. Und über alle Brüche hinweg hat sich doch auch – graças a deus, Gott sei es gedankt – eine Linie, ein Kontinuum, erhalten, oder irre ich mich?

Bei evangelikalischen Gesprächspartnern kommen die Fragen nach der Relativität meiner Bibelinterpretation und der Bedeutung des Buches der Bücher überhaupt auf. In der Tat kann ich alle Glaubensaussagen nur kontextuell, das heißt relativ in Zeit und Raum, verstehen. (Und manches traditionelle Reden über die Einzigartigkeit und Absolutheit der Bibel verführt zum Fundamentalismus!) Wer aber zwingt uns denn, Theologie für die Ewigkeit zu betreiben? Im Gegenteil: Der Glaube ist vorläufig und wird sich im hier und

jetzt gewiss. Er braucht keine Spekulation auf das Universum von Zeit und Raum, denn diese Universalien sind unserem beschränkten Fassungsvermögen ohnehin unzugänglich. Also: Fröhliche Gewissheit in der allgemeinen Relativität aller Dinge und des eigenen Lebens! Die Vielfalt der biblischen Zeugnisse bleibt eine dynamische Kraft, die das Finden der eigenen, heutigen Verankerung ermöglicht. Vielgestaltigkeit ist keine Lizenz für Beliebigkeit, sondern Befreiung zur eigenen Eindeutigkeit.³³ Sie wächst in der Gemeinschaft der Hoffenden.

Anmerkungen

- 1 Ich wurde am 20. Juni 1932, kurz vor Ablauf der Weimarer Republik, in Rheinhausen geboren.
- 2 Bruder Helmut wurde 1935 geboren.
- 3 So Joseph Goebbels am 20. April 1945.
- 4 Vor allem durch die Auschwitz-Dokumentationen.
- 5 USA: 1959–1964; Brasilien 1975–1981.
- 6 1952–1957, die Zeit drängte.
- 7 1956–1959.
- 8 Das so genannte apodiktische Recht im Alten Testament und im Alten Orient, veröffentlicht unter dem Titel: *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965.
- 9 Vgl. R.H. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1957; ders., *Christ and Culture* (Harper torchlight books 3), New York 1956.
- 10 Paul Tillich, *Systematic Theology*, London 1953.
- 11 Die feministische Theologie war an der Yale Divinity School noch nicht angekommen.
- 12 1965–1975, Unterbrechung 1969/70 zur Habilitation in Heidelberg. Die Übersetzung „Psalmen in der Sprache unserer Zeit“, Neukirchen/Zürich 1972 ist, was meinen Anteil angeht, in einer Gemeindegruppe entstanden.
- 13 Das ist heute noch so, auch wenn die konfrontativen Verhältnisse der Militärrherrschaft überholt sind.
- 14 Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese, in: S.VT 36, Leiden 1985, 132–144.
- 15 Aus solchen Überlegungen entstand die Reihe „Exegese in unserer Zeit“ (exuz, Münster seit 1997), gemeinsam hg. mit Irmtraud Fischer, Wanda Deifelt, Milton Schwantes.
- 16 Pedro Casaldaliga: „Das universale Wort spricht nur Dialekt!“
- 17 A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1, München 1953, 323.
- 18 Und 56 Zeilen zu „Tora“ im *Evangelischen Kirchenlexikon* (Bd. 3, 1959, 1463f) waren die allererste Publikation.
- 19 E.S. Gerstenberger, *Psalms. Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids/MI 1988; *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids/MI 2001.

- 20 Vgl. Theologien im Alten Testament, Stuttgart 2001.
- 21 Vgl. E.S. Gerstenberger, Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993.
- 22 Ich schrieb 1960 eine Magisterarbeit über Lev 19 für Brevard Childs.
- 23 Diese Einsätze waren in Ft. Defiance/AZ und Window Rock/NM.
- 24 Cf. C. Kluckhohn/G. Reichard/L.W. Simmons/M. Mead/R.F. Fortune u.a.
- 25 Das Seminar, zusammen mit Wolfgang Nethoefel durchgeführt, war dennoch brennend aktuell und höchst ergiebig.
- 26 Vgl. C. Mesters, Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben (2 Bd.), Mainz 1983.
- 27 Vgl. E.S. Gerstenberger und W. Schrage, Frau und Mann (BiKon 14), Stuttgart 1980; ferner: E.S. Gerstenberger, Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988.
- 28 Genauer: Verein zur Förderung Feministischer Theologie e.V., Frankfurt.
- 29 Gott erschien mir je nach Kontinent ein aufgeklärter Despot, jovialer Konzernchef oder fürsorglicher Patriarch.
- 30 In Marburg: Marcel Martin, Hans-Martin Barth, dann Reinhold Bernhardt, Paul Knitter u.a..
- 31 M. Noth, Geschichte Israels, Göttingen ²1954, 11.
- 32 Vgl. E.S. Gerstenberger, Israel in der Perserzeit (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005.
- 33 E.S. Gerstenberger, Pluralität und Eindeutigkeit, in: F. Schönemann u.a. (Hg.), Prüft alles, und das Gute behaltet! (FS H.-M. Barth), Frankfurt 2004, 443–460.

Erhard S. Gerstenberger – Bibliographie 1961-2012

Erhard S. Gerstenberger – Bibliographie 1961-2012

erstellt von Michaela Geiger

1. Monographien und Kommentare

- Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“ (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965 (Dissertation Bonn 1961). Wiederauflage: Eugene 2009.
- Zu Hilfe, mein Gott!, Neukirchen-Vluyn 4 Aufl. 1989 (mit Konrad Jutzler und Hans-Jochen Boecker; 1. Aufl. 1972: „Psalmen in der Sprache unserer Zeit“).
- Leiden, Stuttgart 1977 (mit Wolfgang Schrage; übersetzt ins Englische, Portugiesische, Japanische).
- Frau und Mann, Stuttgart 1980 (mit Wolfgang Schrage; übersetzt ins Englische, Portugiesische, Italienische).
- Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980 (Habilitation Heidelberg 1970). Wiederauflage: Eugene 2009.
- Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988 (übersetzt ins Englische).
- Psalms, Part 1 (Ps 1-60) with an Introduction to Cultic Poetry (FOTL 14), Grand Rapids 1988. Wiederauflage 1991.
- Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993 (übersetzt ins Englische).
- Psalms, Part 2 (Ps 61-150) with Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids 2001.
- Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001 (übersetzt ins Englische, Italienische, Portugiesische).
- Israel in der Perserzeit, 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (BE 8), Stuttgart 2005 (übersetzt ins Englische).

2. Herausgeberschaften

- Deus no Antigo Testamento, São Paulo 1981.
- Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten (exuz 1), Münster 1999 (mit Ulrich Schoenborn).
- Hermann Gunkel revisited. Literatur- und religionsgeschichtliche Studien (exuz 20), Berlin 2010 (mit Ute E. Eisen).
- Herausgabe der Reihe EXEGESE IN UNSERER ZEIT. Kontextuelle Bibelinterpretationen aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht (mit Wanda Deifelt, Irmtraud Fischer, Milton Schwantes).

3. Übersetzungen

- James Barr, Bibelexegese und moderne Semantik (The Semantics of Biblical Language), München 1965 (aus dem Englischen).
- James Barr, Alt und neu in der biblischen Überlieferung (Old and New in Interpretation), München 1967 (aus dem Englischen).
- Carlos Mesters, Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit (Palavra de Deus na História dos Homens), Neukirchen-Vluyn 1984 (mit Ulrich Schoenborn; aus dem Portugiesischen).
- Joseph Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel (History of Prophecy in Israel), Stuttgart 1998 (aus dem Englischen).
- Das Buch Exodus, in: Ulrike Bail u.a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, 4. erw. u. verb. Aufl. Gütersloh 2011 (Erstausgabe 2006), 116-182 (aus dem Hebräischen).
- Haroldo Reimer, Essen und Trinken am Pranger (Amos), in: Michaela Geiger u.a. (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel, Gütersloh 2009, 362-373.

4. Festschrift zum 65. Geburtstag

- Rainer Kessler, Kerstin Ulrich, Milton Schwantes, Gary Stansell (Hg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ (exuz 3), Münster 1997.

5. Aufsätze und andere Beiträge

In deutscher Sprache

- Vom Mirakel zum Wunder. Zur Predigt über Wunderberichte des Alten Testaments, in: Rudolf Schulz (Hg.), Predigten über Wundertexte (Dienst am Wort 24), Stuttgart 1970, 15-23.
- Der klagende Mensch. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel, in: Hans W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 64-72.
- Übersetzt, erklärt, gepredigt. Vom Gebrauch des Alten Testaments, BiKi 28 (1973), 119-126.
- Herrschen oder Lieben. Zum Verhältnis der Geschlechter nach dem Alten Testament, in: Jörg Jeremias/Lothar Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 335-347 (übersetzt ins Portugiesische).
- Psalms 12: Gott hilft den Unterdrückten, in: Bernhard Jendorff/Gerhard Schmalenberg (Hg.), Anwalt des Menschen. In memoriam Friedrich Hahn, Gießen 1983, 83-104.
4. Mose 12,1-15: Mirjam – eine Frau in der religiösen Opposition, in: Eva R. Schmidt (Hg.), Feministisch gelesen 1. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste, Stuttgart 1988, 53-59.

- Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese, VT.S 36 (1985), 132-144. Wiederabdruck in: Zdz 42 (1988), 144-148 (übersetzt ins Spanische, Portugiesische).
- Macht und Ohnmacht Gottes, in: Bernhard Jendorff u.a. (Hg.), Theologische Standorte. Festschrift für Jürgen Redhardt, Gießen 1986, 33-50 (übersetzt ins Portugiesische).
- Versöhnung mit der Natur? Anfragen an gottesdienstliche Texte des Alten Testaments (Ps 8 und 104), in: Jürgen Moltmann (Hg.), Versöhnung mit der Natur (Kaiser Traktate 92), München 1986, 141-149.
- Bibelexegese und biblische Theologie angesichts feministischer Kritik, DtPfrBl 88 (1988), 6-9. Wiederabdruck in: Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988, 157-164.
- Amt, Ordination, Gemeinde, DtPfrBl 89 (1989), 225-227.
- „Gemeindebildung“ in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions- und Redaktionsprozess prophetischer Schriften, in: Volkmar Fritz u.a. (Hg.), Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin 1989, 44-58.
- Riten zur persönlichen Lebensbegleitung im Alten Testament, BiLi 62 (1989), 144-148.
- Warum und wie predigen wir das Alte Testament?, in: Bernhard Jendorff u.a. (Hg.), Evangelium Jesu Christi heute verkündigen. Festschrift für Cornelius Mayer, Gießen 1989, 33-45.
- Lebenslauf und Lebensphasen im Alten Testament. „... daß wir leben und nicht sterben“ (1 Mose 42,2), EvErz 42 (1990), 254-265.
- Der bittende Mensch, in: Hans-Peter Müller (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, Darmstadt 1991, 372-380.
- „Er soll dir heilig sein“. Priester und Gemeinde nach Lev 21,1-22,9, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans-Walter Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 194-210.
- Lieder von Freiheit und Leben. Die Psalmen in den Basisgemeinden Lateinamerikas, BiKi 47 (1992), 214-219.
- Der Schrei des Psalmisten. Wo ist Gott?, Conc(D) 4/1992, 288-295.
- „Apodiktisches“ Recht – „Todes“Recht?, in: Peter Mommer u.a. (Hg.), Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans-Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 7-20.
- Befreiungstheologien im Wandel. Das alttestamentliche Zeugnis und der Weg lateinamerikanischer Christen nach der „Wende“, in: Wolfram Kurz u.a. (Hg.), Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums.

- Festschrift für Martin Greschat, Gießen 1994, 157-177 (übersetzt ins Portugiesische).
- Bibelexegese in Lateinamerika und Europa, DtPfrBl 94 (1994), 47-50 (übersetzt ins Spanische).
- „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28). Vom Sinn und Mißbrauch der „Herrschaftsformel“, in: Cornelius Mayer u.a. (Hg.), Nach den Anfängen fragen. Festschrift für Gerhard Dautzenberg, Gießen 1994, 235-250.
- Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: Klaus Seybold u.a. (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg 1994, 3-13.
- „Warum hast du mich verlassen?“ Die Klage um die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament, in: Ulrich Schoenborn u.a. (Hg.), Der bezwingende Vorsprung des Guten. Exegetische und theologische Werkstattberichte. Festschrift für Wolfgang Harnisch, Münster 1994, 64-78.
- Andere Sitten – andere Götter, in: Ingo Kottsieper u.a. (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Festschrift für Otto Kaiser, Göttingen 1994, 127-141.
- Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: Walter Dietrich u.a. (Hg.), Ein Gott allein? Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg 1994, 349-363.
- Weiblich von Gott reden?, in: Hermann Deuser u.a. (Hg.), Christlicher Glaube und religiöse Bildung. Festschrift für Friedel Kriechbaum, Gießen 1995, 37-52.
- Gott und Göttin, Mann und Männin. Theologische und anthropologische Vorstellungen im Alten Testament, alma mater philippina, Marburg, Winter 1996/1997, 7-10.
- Homosexualität im Alten Testament. Geschichte und Bewertungen, in: Klaus Bartl (Hg.), Schwule, Lesben, ... – Kirche. Homosexualität und kirchliches Handeln, Frankfurt a.M. 1996, 124-158.
- Der Hymnus der Befreiung im Zefanjabuch, in: Walter Dietrich u.a. (Hg.), Der Tag wird kommen (SBS 170), Stuttgart 1996, 102-112.
- Kritik an Autoritäten (Mi 3,9-12), BiKi 51 (1996), 159-162.
- Welche Öffentlichkeit meinen das Klage- und das Danklied?, in: Ingo Baldermann u.a. (Hg.), Glaube und Öffentlichkeit (JBTh 11), Neukirchen-Vluyn 1996, 69-89.
- Der befreiende Gott. Zum Standort lateinamerikanischer Theologie, in: Henry T.C. Sun u.a. (Hg.), Problems in Biblical Theology. Festschrift für Rolf Knierim, Grand Rapids u.a. 1997, 145-166.

- Ausblick, in: Joseph Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter. Aus dem Englischen übersetzt von Erhard S. Gerstenberger, Stuttgart 1998, 266-290.
- Bibel und Befreiung. Von den Wurzeln und der Wirkung lateinamerikanischer Befreiungstheologie, WMH 31 (1998), 67-86.
- Gott in unserer Zeit, ZdZ 52 (1998), 2-8. Wiederabdruck in: Erhard S. Gerstenberger/Ulrich Schoenborn (Hg.), Hermeneutik – sozialgeschichtlich (exuz 1), Münster 1999, 157-170; Theologien im Alten Testament, Stuttgart 2001, 243-255.
- Christliche Psalmenlektüre?, in: Klaus Wengst u.a. (Hg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift für Wolfgang Schrage, Neukirchen-Vluyn 1998, 43-54.
- Die Rationalität der Kultur des Erbarmens, Evangelische Aspekte 8 (1998), 40-45.
- Einführung zu: Erhard S. Gerstenberger/Ulrich Schoenborn (Hg.), Hermeneutik – sozialgeschichtlich, Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten (exuz 1), Münster 1999, 3-6.
- „... zu lösen die Gebundenen“, in: Doris Peschke für KED der EKHN (Hg.), Kampagne Erlaßjahr 2000, Frankfurt 1999, 59-96.
- Gnadenjahre: Kontinuität und Bedeutungswandel zwischen Jesaja und 2000 n.Chr., in: Manfred W. Lallinger (Hg.), Jubeljahr 2000, Materialien der Akademie der Diözese Rottenburg, 5/99, Stuttgart 1999, 23-42.
- Volk und Identität in der Bibel, Jahrbuch Mission 1999, 50-66.
- Kann/darf man die Bibel feministisch lesen?, in: Ulrich Schoenborn (Hg.), Wege des Verstehens, Vision Mission Beiheft 3, Hermannsburg 2000, 89-101.
- Der biblische Ursprung der Erlaßjahr-Idee, Verantwortung 14 (2000), 10-17.
- Fluch und Segen der Stadt in biblischer Sicht, Jahrbuch Mission 2001, 25-40.
- „Nähme ich Flügel der Morgenröte ...“ Zur Topographie des Gebets, ZGP 19 (2001), 3-6.
- „Höre, mein Volk, lass mich reden!“ (Ps 50,7), BiKi 56 (2001), 21-25.
- Psalmen und Ritualpraxis, in: Erich Zenger (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum (HBS 36), Freiburg 2003, 73-90.
- Wasser – Chaos und Leben, JK 63 (2002), 37-44.
- Heiliger Krieg oder Heiliger Friede? Der Gottesglaube in bewaffneten Konflikten, in: Johannes F. Diehl u.a. (Hg.), „Einen Altar von Erde mache mir ...“. Festschrift für Diethelm Conrad, Waltrop 2003, 77-93.

- Boten, Engel, Hypostasen. Die Kommunikation Gottes mit den Menschen, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser (BZAW 345,1), Berlin 2004, 139-154.
- Pluralität und Eindeutigkeit. Anmerkungen eines Alttestamentlers, in: Friederike Schönemann u.a. (Hg.), Prüfet Alles, und das Gute behaltet! Festschrift für Hans-Martin Barth, Frankfurt a.M. 2004, 443-460.
- Prophetie in den Chronikbüchern. Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?, in: Friedhelm Hartenstein u.a. (Hg.), Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias, Neukirchen-Vluyn 2004, 351-367.
- Beschwörerinnen, Patientinnen, Klägerinnen und Angeklagte – Frauen in altisraelitischen Ritualen, in: Bernhard Heiningen u.a. (Hg.), Krankheit und Heilung. Gender – Religion – Medizin, Münster 2006, 25-44.
- Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie, in: Ilona Riedel-Spangenberg u.a. (Hg.), Gott bin ich und kein Mann. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2006, 271-280.
- „... der Perser keilförmische Wörter.“ Georg Friedrich Grotefends spät entdeckte Pioniertat, in: Roland Bongards u.a. (Hg.), Kalender kleiner Innovationen. Festschrift für Günter Oesterle, Würzburg 2006, 191-197.
- Erhard S. Gerstenberger (1932), in: Sebastian Grätz/Bernd U. Schipper (Hg.), Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen, Göttingen 2007, 140-152.
- In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung? Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen, BiKi 62 (2007), 16-21.
- Befreiungstheologie und aktueller Aufbruch in Lateinamerika. Von der Suche nach einer adäquaten Gesellschaftstheorie, Vortrag Interdisziplinäres Seminar Marburg, SoSe 2008, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- Was will Gott von uns? Das Alte Testament: Welche Orientierungen sind wichtig? Evangelische Sonntags-Zeitung, Christliches Leben in Hessen und Nassau 10.2.2008, 10, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- Bringe niemanden um!, Evangelische Sonntags-Zeitung, Christliches Leben in Hessen und Nassau 17.2.2008, 8, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- „Geh nicht fremd!“ Gesegnet, wer treu bleibt, Evangelische Sonntags-Zeitung, Christliches Leben in Hessen und Nassau 24.2.2008, 11, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- „Sei kein Dieb!“ Himmelschreiende Räubereien der Banken, Evangelische Sonntags-Zeitung, Christliches Leben in Hessen und Nassau 2.3.2008, 11, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.

- Vor allem: Gerechtigkeit Nicht jeder ist seines Glückes Schmied, Evangelische Sonntags-Zeitung, Christliches Leben in Hessen und Nassau 9.3.2008, 11., <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- Das soziale Netz im Alten Israel, in: Sabine Bieberstein (Hg.), Frauen und Geld (Frauen Bibel Arbeit 21), Stuttgart 2008, 15-19.
- Vom Sitz im Leben zur Sozialgeschichte der Bibel. Hermann Gunkel, ein zeitgebundener Visionär. Was macht seine Exegese heute noch aktuell?, in: Thomas Wagner u.a. (Hg.), Kontexte. Biographische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift für Hans-Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 2008, 157-170. Wiederabdruck in: Erhard S. Gerstenberger/Ute E. Eisen (Hg.), Hermann Gunkel revisited. Literatur und religionsgeschichtliche Studien (exuz 20), Berlin 2010, 53-70.
- Das alttestamentliche Zinsverbot – und wie man es umging. Die Wirkungsgeschichte einer biblischen Bestimmung, WuB 47 (2008), 49-51.
- Einleitung, in: Thomas Staubli (Hg.), Wer knackt den Code? Meilensteine der Bibelforschung, Düsseldorf 2009, 11-40.
- Gott: Person und neutrale Kraft? (Unfertige Überlegungen: Kann man von Gott „sächlich“ reden?), in: Thomas Naumann/Regine Hunziker-Rodewald (Hg.), Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Festschrift für Walter Dietrich, Stuttgart 2009, 119-136.
- Speisetabus (Lev 11; Dtn 14). Ängste und Hoffnungen, in: Michaela Geiger u.a. (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, 13-28.
- Die „kleine Biblia“. Theologien im Psalter, in: Erich Zenger (Hg.), Composition of the Book of Psalms (ETHL 238), Leuven u.a. 2010, 391-397.
- Einleitung, in: Hermann Gunkel revisited, Berlin 2010 (mit Ute E. Eisen), 9-17.
- Deuteronomistische Predigt. Mutmaßungen über ihren „Sitz im Leben“, in: Peter Mommer/Andreas Scherer (Hg.), Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken. Festschrift für Winfried Thiel (AOAT 380), Münster 2010, 106-118.
- Spiritualität und Gottesvorstellungen im alttestamentlichen Psalter, Caminhos 7/1 (2009), 79-104; Wiederabdruck: <http://caminhos.ucg.br>.
- Nächste und Fremde im Heiligkeitgesetz. Bibelarbeit zu Lev 19, in: Sonja Strube (Hg.), Fremde Frauen (Frauen Bibel Arbeit 24), Stuttgart 2010, 53-58
- Ausgerechnet die Perser! Die Perserkönige: Mäzene Israels im Alten Iran, WuB 61 (2011), 28-33.

„Befreiende Theologie“ in Zeiten von Demokratisierung und globaler Marktwirtschaft, in: Holger M. Meding (Hg.): Brückenschlag. Festschrift für Hans-Jürgen Prien, Berlin 2011, 43–58.

In englischer Sprache

The Woe-Oracles of the Prophets, JBL 81 (1962), 249-263.

Jeremiah's Complaints, JBL 82 (1963), 393-408.

Covenant and Commandment, JBL 84 (1965), 38-51.

The Psalms, in: John H. Hayes (Hg.), Old Testament Form Criticism (TUMSR 2), San Antonio 1974, 179-223.

Enemies and Evildoers in the Psalms. A Challenge to Christian Preaching, Horizons in Biblical Theology 4/5 (1982/83), 61-77.

The Lyrical Literature, in: Douglas A. Knight (Hg.), The Hebrew Bible and its Modern Interpreters, Philadelphia 1985, 409-444.

Singing a New Song. On Old Testament and Latin American Psalmody, Word & World 5 (1985), 155-167.

Canon Criticism and the Meaning of „Sitz im Leben“, in: Gene M. Tucker u.a. (Hg.), Canon, Theology, and Old Testament Interpretation. Festschrift für Brevard S. Childs, Philadelphia 1988, 20-31.

„Where is God?“ The Cry of the Psalmists, Concilium 1992/4, London 1992, 11-22.

„...He/they Shall be Put to Death“. Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law, Ex Auditu 11 (1995), 43-61.

The Religion and Institutions of Ancient Israel. Toward a Contextual Theology of the Scriptures, in: James L. Mays u.a. (Hg.), Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Festschrift für Gene M. Tucker, Nashville 1995, 261-276.

The Paternal Face and the Maternal Mind of Yahweh, Word & World 17 (1997), 365-375.

Psalms 69: Complaint and Confession, in: Bradley J. Bergfalk u.a. (Hg.), To Hear and Obey. Festschrift für Frederick C. Holmgren, Chicago 1997, 3-19. Wiederabdruck in: Covenant Quarterly 55 (1997), 3-19.

Apodictic Law? Casuistic Law? Sacred Law? The Quest for Everlasting Norms and the Inadequacy of Legal Terminology in Biblical Studies, in: Guillermo Hansen (Hg.), Caminos inexhaustibles de la Palabra. Festschrift für J. Severino Croatto, Buenos Aires 2000, 133-155.

Conflicting Theologies in the Old Testament, Horizons in Biblical Theology 22 (2000), 120-134.

Contextual Theologies in the Old Testament?, in: Saul M. Olyan u.a. (Hg.), A Wise and Discerning Heart. Festschrift für Burke O. Long (BJS 325), Providence 2000, 125-137.

- „World Dominion“ in Yahweh Kingship Psalms. Down to the Roots of Globalizing Concepts and Strategies, *Horizons in Biblical Theology* 23 (2001), 192-210.
- The Psalter, in: Leo G. Perdue (Hg.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Oxford 2001, 402-417.
- Pluralism in Theology? An Old Testament Inquiry, Henry Gustafson Lectures, United Seminary of the Twin Cities, New Brighton (17./18.11.2003). First Lecture: Sojourners We Are. Social Rootings of Biblical Witnesses; Second Lecture: That All May Become One. Global Responsibility in Christian Thinking, <http://staff-www.uni-marburg.de/~gersterh/Texte.pdf>.
- Psalms in the Book of the Twelve: How Misplaced are They?, in: Paul L. Redditt/Aaron Scharf (Hg.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin 2003, 72-89.
- Response to Reviewers and Panelists, *Horizons in Biblical Theology* 25 (2003), 109-120.
- Social Sciences and Form-Criticism. Towards the Generative Force of Life-Settings, in: Timothy J. Sandoval/Carleen Mandolfo (Hg.), *Relating to the Text. Festschrift für Martin Buss* (JSOT.S 384), London 2003, 84-99.
- One God, Changing Theologies, in: Ben C. Ollenburger (Hg.), *Old Testament Theology. Flowering and Future* (Sources for Biblical and Theological Study 1), Winona Lake 2004, 358-373.
- Life Situations and Theological Concepts of Old Testament Psalms, *OTE* 18 (2005), 82-92.
- Pluralism in Theology? Part I: Sojourners We Are. Social Rootings of Biblical Witnesses. *An Old Testament Inquiry*, *Scriptura* 88 (2005), 64-72.
- Pluralism in Theology? Part II: That All May Become one. Global Responsibility in Christian Thinking. *An Old Testament Inquiry*, *Scriptura* 88 (2005), 73-84.
- Theologies in the Book of Psalms, in: Peter W. Flint u.a. (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden 2005, 603-625.
- Women in Old Testament Legal Procedures, *Lectio difficilior* 1 (2005), www.lectio.unibe.ch.
- Latin America, in: John F.A. Sawyer (Hg.), *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, Oxford 2006, 217-231.
- The Psalms: Genres, Life-Situations, and Theologies. Towards a Hermeneutics of Social Stratification, in: William H. Bellinger (Hg.), *Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time* (OTS 488), New York/London 2007, 81-92.
- Praise in the Realm of Death. The Dynamics of Hymn-Singing in Ancient Near Eastern Lament Ceremony, in: Nancy C. Lee u.a. (Hg.), *Lamenta-*

- tions in Ancient and Contemporary Cultural Contexts (SBL.SS 43), Atlanta 2008, 115-124.
- Liberation Hermeneutics in Old Europe. Especially Germany, in: Alejandro F. Botta/Pablo R. Andinach (Hg.), *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Atlanta 2009, 61-84.
- Persian-Empire Spirituality and the Genesis of Prophetic Books, in: Diana Edelmann/Ehud Ben Zvi (Hg.), *Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, London/Oakville 2009, 111-130.
- Liberating Readings of the Bible. Contexts and Conditions, in: Frank Ritche Ames/Charles William Miller (Hg.): *Foster Biblical Scholarship. Festschrift für Kent Harold Richards*, Atlanta 2010, 337–352.
- Zoroastrianism and the Bible. Monotheism by Coincidence?, *Religion Compass* 5 (2011), 104-113.
- Israel's Religious History: The Persian Period, *The Bible and Interpretation* (12/2011), www.bibleinterp.com.
- The Bible. Eternal Word in the Vernacular, *The Bible and Interpretation* (4/2012), www.bibleinterp.com.
- The Bible Meets Modernity, *The Bible and Interpretation* (5/2012), www.bibleinterp.com.
- The Psalms Revisited, *The Bible and Interpretation* (6/2012), www.bibleinterp.com.

In portugiesischer und spanischer Sprache

- Os sofrimentos do homem no antigo Israel e hoje, *Estudos Teológicos* 15/3 (1975), 26-39.
- A terra e sua posse conforme o Antigo Testamento, *Estudos Teológicos* 16/2 (1976), 26-39.
- Prestar contas da fé no Antigo Testamento e hoje, *Estudos Teológicos* 17/3 (1977), 27-45.
- A Bíblia e o nosso comportamento, *Estudos Teológicos* 19/2 (1979), 55-66.
- Os conceitos teológicos do Antigo Testamento e a nossa busca de Deus, in: Walter Altmann (Hg.), *Falar de Deus hoje*, São Paulo 1979, 9-33.
- A pessoa idosa no povo de Deus. Reflexão bíblica em torno da situação dos velhos, *Estudos Teológicos* 21/1 (1981), 33-44.
- Dominar ou amar. O relacionamento de homem e mulher no Antigo Testamento, *Estudos Teológicos* 23/1 (1983), 42-56.
- Exegese vétero-testamentária e sua contextualização na realidade, *Estudos Teológicos* 24 (1984), 203-213.
- Lectura bíblica y realidad, *Revista bíblica* 46 (1984), 103-115.
- Poder e impotência de Deus. Experiências de sofrimento e liberação em Israel, *Estudos Teológicos* 27 (1987), 29-44.

- Javé, o Senhor. Um Deus patriarcal e libertador?, *Estudos Teológicos* 29 (1989), 313-319.
- O matriarcado primordial, in: B. Huefner u.a. (Hg.), *O que esta mulher está fazendo aqui?*, São Bernardo do Campo 1992, 39-58.
- „Sujeitai a Terra“ – acerca da Mitologia do Poder, *Estudos Teológicos* 33 (1993), 227-238.
- Teologias da Libertação em Transformação. O Testemunho do Antigo Testamento e o Caminho dos Cristãos Latino-Americanos depois da “Virada”, *Estudos Teológicos* 35 (1995), 67-83.
- Os dez e os outros mandamentos de Deus, *Estudos Bíblicos* 51 (1996), 8-22.
- A ética do Antigo Testamento – chances e riscos para hoje, *Estudos Teológicos* 36 (1996), 107-118.
- O Evangelho e a globalização, *Estudos Teológicos* 38 (1998), 5-14.
- Sexualidade, homossexualidade e convivência, *Estudos Teológicos* 38 (1998), 109-129.
- Devem eles e elas morrer?, *Mandrágora* 5 (1999), 73-88.
- Casa e casamento no Antigo Testamento, *Estudos Teológicos* 42 (2002), 81-89.
- A visão sacerdotal da vida. Observações a partir de Levítico e de Números 1-10, *Revista Teológica Londrinense* 3 (2002), 21-31.
- A Bíblia – fermento da sociedade humana. Reflexões de uma perspectiva européia, in: Carlos A. Dreher u.a. (Hg.), *Profecia e Esperança. Festschrift für Milton Schwantes*, São Leopoldo 2006, 68-80.
- Que libertação? O caminho da teologia desde a América Latina, *Estudos Teológicos* 50 (2010), 333-347.
- Gênese do Saltério. Para que precisa-se um livro dos Salmos?, *Caminhos* 8/1 (2010), <http://caminhos.ucg.br>.
- Poder real, autoridade do clã e o governo de Javé, *Pistis and Praxis*, 3/1 (2011), 77-98; www2.pucpr.br/reol/index.php/PISTIS?dd1=252.

6. Lexikonartikel

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. von Ernst Jenni/Claus Westermann, München u.a. 1,1971-2,1976; 6. unveränd. Aufl. 2004.

Art. אבה, THAT I (1971), 20-25.

Art. אוד, THAT I (1971), 74-76.

Art. בשח, THAT I (1971), 300-305.

Art. חמר, THAT I (1971), 579-581.

Art. חסה, THAT I (1971), 621-623.

Art. כּוּן, THAT I (1971), 812-817.

Art. עוּה, THAT II (1976), 221-224.

Art. תּעב, THAT II (1976), 1051-1055.

Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause/Gerhard Müller, Berlin 1, 1976-36, 2004.

Art. Gewohnheit/Gewohnheitsrecht I. Altes Testament, TRE XIII (1985), 241-245.

Art. Glaubensbekenntnis(se) II. Altes Testament, TRE XIII (1985), 386-388.

Art. Predigt II. Altes Testament, TRE XXVII (1997), 231-235.

Art. Proverbia, TRE XXVII (1997), 583-590.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, begründet von G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren, Stuttgart u.a. 1, 1973-8, 1995.

Art. עוּב, ThWAT V (1986), 1200-1208.

Art. ענה II, ThWAT VI (1989), 247-270.

Art. עשק, ThWAT VI (1989), 441-446.

Art. עתה, ThWAT VI (1989), 489-491.

Art. פּלל, ThWAT VI (1989), 606-617.

Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Hans Dieter Betz u.a., Tübingen 1, 1998-8, 2005.

Art. Familie, II. Altes Testament, RGG4 III (2000), 16-17.

Art. Mann, II. Altes Testament, RGG4 V (2002), 744-745.

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil, hg. von Michaela Bauks/Klaus Koenen, www.bibelwissenschaft.de/wibilex

Art. Neu/Neuschöpfung, wibilex (2007).

Art. Königskritik, wibilex (2010).

Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. von Frank Crüsemann u.a., Gütersloh 2009.

Art. Deportation, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 85-86 (mit Monika Schuol).

Art. Diaspora, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 86-90 (mit Monika Schuol).

Art. Großmächte, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 230-236 (mit Monika Schuol).

Art. „Heiden“, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 255-256 (mit Monika Schuol).

- Art. Imperialismus, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 269-270 (mit Monika Schuol).
- Art. Volk/Völker, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 622-626 (mit Monika Schuol).

Neues Bibellexikon, hg. von Manfred Görg/Bernhard Lang, Zürich 1, 1991-3, 2001.

- Art. Asaf, NBL I (1991), 180.
- Art. Ehehindernisse, NBL I (1991), 482.
- Art. Inzest, NBL II (1995), 235-236.
- Art. Klagelieder, NBL II (1995), 494-495.
- Art. Krankheit, NBL II (1995), 542-544.
- Art. Psalm, NBL III (2001), 208-209.
- Art. Psalmen (Buch), NBL III (2001), 209-213.
- Art. Sela (2), NBL III (2001), 562.

7. Predigten und Meditationen

- Matthäus 9,18-26, in: Rudolf Schulz (Hg.), Predigten über Wundertexte (Dienst am Wort 24), Stuttgart 1970, 331-335.
- Lukas 7,11-17, in: Rudolf Schulz (Hg.), Predigten über Wundertexte (Dienst am Wort 24), Stuttgart 1970, 349-354.
- Altjahrsabend. Jesaja 51,1-6, in: Georg Eichholz/Arnold Falkenroth (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 6, Dritte Epistelreihe, Neukirchen-Vluyn 1971, 82-88.
2. Pfingsttag. Jesaja 44,1-8, in: Georg Eichholz/Arnold Falkenroth (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 6, Dritte Epistelreihe, Neukirchen-Vluyn 1971, 297-304.
2. Sonntag nach Trinitatis. Jesaja 55,1-5, in: Georg Eichholz/Arnold Falkenroth (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 6, Dritte Epistelreihe, Neukirchen-Vluyn 1971, 322-327.
4. Sonntag nach Trinitatis. 1. Mose 50,15-22a, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 3, Zweite Evangelienreihe 2. Teil, Neukirchen-Vluyn 1975, 59-68.
18. Sonntag nach Trinitatis. 3. Mose 19,1-3.13-18, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 3, Zweite Evangelienreihe 2. Teil, Neukirchen-Vluyn 1975, 172-181.
1. Sonntag nach Weihnachten: Jesaja 63,7-16, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 4, Zweite Epistelreihe 1. Teil, Neukirchen-Vluyn 1975, 65-73.

- Sexagesimae: Jesaja 55,6-11, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 4, Zweite Epistelreihe 1. Teil, Neukirchen-Vluyn 1975, 150-159.
- Gründonnerstag. Johannes 13,1-15(34-35), in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 1, Erste Evangelienreihe, Neukirchen-Vluyn 1978,150-157.
14. Sonntag nach Trinitatis. Lukas 17,11-19, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 1, Erste Evangelienreihe, Neukirchen-Vluyn 1978, 299-306.
6. Sonntag nach Epiphantias. 2. Korinther 4,6-10, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 2, Erste Epistelreihe, Neukirchen-Vluyn 1979, 90-97.
1. Sonntag nach Trinitatis. 1. Johannes 4,16b-21, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe Bd. 2, Erste Epistelreihe, Neukirchen-Vluyn 1979, 219-225.
6. Sonntag nach Trinitatis. 5. Mose 7,6-12, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held, Hören und Fragen. Eine Predigthilfe, Ergänzungsband zu Bd. 3 (Zweite Evangelienreihe) und Bd. 4 (Zweite Epistelreihe), Neukirchen-Vluyn 1981, 127-134.
- Septuagesimae. Jeremia 9,22-23, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held, Hören und Fragen. Eine Predigthilfe, Ergänzungsband zu Bd. 3 (Zweite Evangelienreihe) und Bd. 4 (Zweite Epistelreihe), Neukirchen-Vluyn 1981, 281-289.
26. Sonntag nach Trinitatis. Jeremia 8,4-7, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe. Ergänzungsband zu Bd. 5 (Dritte Evangelienreihe) und zu Bd. 6 (Dritte Epistelreihe), Neukirchen-Vluyn 1983, 225-230.
- Bußtag. Jesaja 1,10-17, in: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), Hören und Fragen. Eine Predigthilfe. Ergänzungsband zu Bd. 5 (Dritte Evangelienreihe) und zu Bd. 6 (Dritte Epistelreihe), Neukirchen-Vluyn 1983, 511-518.
- Meditationen über alt- und neutestamentliche Perikopen in: Baldur van Kaick und Nelson Kirst (Hg.), Proclamar Liberdade, São Leopoldo 1976-1981.
- Predigt über Ps 8,1-5: Schöpfungsauftrag und Gotteslob, in: Wolfgang Achtner/Doris Kreuzkamp (Hg.), Ökologie und Religion (GHH 4), Gießen 2004, 7-11.
- Predigt über Hebr 12,1-3: Der Aufbruch der Gemeinde, in: Wolfgang Achtner u.a. (Hg.), Willkommen im 21. Jahrhundert. Aufbruch statt Umbruch! (GHH 10), Gießen 2006, 29-34.

8. Rezensionen

Sammelrezensionen

Zur alttestamentlichen Weisheit, VF 14 (1969), 28-45.

Literatur zu den Psalmen, VuF 17 (1972), 82-88.

Zur Interpretation der Psalmen, VuF 19 (1974), 22-45.

Wo steht die feministische Exegese heute? Eine (deutsche) Zwischenbilanz, EvTh 62 (2002), 464-473.

Einzelrezensionen

Anton Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges, Trier 1961, JBL 81 (1962), 105.

Siegfried Raeder, Das Hebräische bei Luther. Untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, Tübingen 1961, JBL 81 (1962), 206-207.

Sigmund O.P. Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship, New York 1962, JBL 82 (1963), 333-336.

Edward R. Dalglish, Psalm 51 in the Light of Ancient Near Eastern Patternism, Leiden 1962, JBL 82 (1963), 337-338.

Dennis J. McCarthy, Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, Rom 1963, JBL 83 (1964), 198-199.

John Bright, Jeremiah, Garden City 1965, JBL 84 (1965), 312-314.

Hans J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen 1964, JBL 85 (1966), 376-378.

Eduard Nielsen, Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, Copenhagen 1965, JSSt 11 (1966), 251-252.

Wolfgang Richter, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches (StANT 15), München 1966, JBL 86 (1967), 489-491.

Willy Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen 1969, JBL 90 (1971), 108-110.

Govert van Driel, The Cult of Aššur, Assen 1969, JBL 90 (1971), 110-112.

Cuthbert Keet, A Study of the Psalms of Ascent. A Critical and Exegetical Study upon Psalms 120-134, London 1969, JBL 92 (1973), 284-285.

Johannes Kühlewein, Geschichte in den Psalmen, Stuttgart 1973, ThLZ 100 (1975), 506-508.

Charles L. Taylor, Layman's Guide to 70 Psalms, Nashville 1973, Religion in Life 44 (1975), 119-120.

Georg Braulik, Psalm 40 und der Gottesknecht, Würzburg 1975, JBL 96 (1977), 297-298.

- David M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, ThLZ 102 (1977), 499-500.
- Walter Beyerlin, *Werden und Wesen des 107. Psalms*, Berlin/New York 1979, JBL 100 (1981), 637-638.
- Santos Ros Garmendia, *La Pascua en el Antiguo Testamento. Estudio de los textos pascuales del Antiguo Testamento a la luz de la crítica literaria y de la historia de la tradición*, Vitoria 1978, ThLZ 106 (1981), 483-485.
- Robert Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel. Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance*, Lanham 1984, BZ 30 (1986), 309-310.
- Hermann M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, Göttingen 1985, ThLZ 111 (1986), 496-498.
- Luis Alonso Schökel/José Luis Sicre Dias, *Profetas/I Profeti*, Madrid 1980/Rom 1984, Bib. 67 (1986), 431-435.
- Timo Veijola, *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89ten Psalms*, Helsinki 1982, JBL 105 (1986), 141-142.
- Urs Winter, *Frau und Göttin. Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Fribourg 1983, BZ 30 (1986), 291-292.
- Samuel Terrien, *Till the Heart Sings*, Philadelphia 1985, ThRv 83 (1987), 447-448.
- José Luis Sicre, „Con los pobres de la tierra“. *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, ThRv 85 (1989), 363-364.
- José Maria Abrego, *Jeremías y el final del reino*, Valencia 1983, ThRv 86 (1990), 15.
- Victor Morala Asensio, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística*, Valencia 1988, BZ 34 (1990), 294-295.
- Erich Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen 2*, Freiburg 1991, BiKi 47 (1992), 232.
- Mieke Bal (Hg.), *Anti-covenant. Counter-reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, BZ 37 (1993), 94-96.
- Craig C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study*, Sheffield 1989, BZ 37 (1993), 97-99.
- Ehud B. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin/New York 1991, ThLZ 118 (1993), 25-28.
- Frederick W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*, Rom 1993, ThLZ 119 (1994), 232-234.
- Antonio González Lamarid, *Las tradiciones historical de Israel*, Estella 1993, ThLZ 119 (1994), 499-500.

- Walter Houston, Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law, Sheffield 1993, ThLZ 119 (1994), 784-786.
- Lester L. Grabbe, Leviticus, Sheffield 1993, ThLZ 119 (1994), 1065-1066.
- Franz Josef Stendebach, Einleitung in das Alte Testament (Leitfaden Theologie 22), Düsseldorf 1994, Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer 4 (1994), 22-23.
- Christoph Uehlinger, Weltreich und eine Rede. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11:1-9), Fribourg 1990, BZ 38 (1994), 105-108.
- Julio T. Barrera, La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia, Madrid 1993, ThLZ 120 (1995), 622-625.
- Dharmakkan Dhanaraj, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament, Glückstadt 1992, ThLZ 120 (1995), 780-782.
- Mark A. O'Brien, The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment, Fribourg 1989, BZ 39 (1995), 114-115.
- Caetano Minette de Tillesse, Deus pelas costas. Teologia narrativa de Bíblia, Fortaleza 1995, ZAW 108 (1996), 478.
- Haroldo Reimer, Richtet auf das Recht. Studien zur Botschaft des Amos, Stuttgart 1992, BZ 41 (1997), 100-102.
- James W. Watts, Psalms and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative, Sheffield 1992, BZ 41 (1997), 103-104.
- Franz Sedlmeier, Jerusalem – Jahwes Bau. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Psalm 147, Würzburg 1996, ThLZ 122 (1997), 898-899.
- Walter Brueggemann, Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997, Theology Today 55 (1998), 266-269; Wiederabdruck: Estudios Teológicos 39 (1999), 298-300.
- Klaus Koenen, Jahwe wird kommen zu herrschen über die Erde. Psalm 90-110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995, ThRv 95 (1999), 196-197.
- Johannes C. De Moor, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, Leuven 2. Aufl. 1997, ThLZ 124 (1999), 34-36.
- Daniel Barrigan, Jeremiah. The World, the Wound of God, Minneapolis 1999, Review of Biblical Literature 2 (2000), 242-245.
- Johannes U.-S. Ro, Die sogenannte "Armenfrömmigkeit" im nachexilischen Israel, Berlin/New York 2002, Review of Biblical Literature 5 (2003), 212-215.
- Eckart Otto, Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung der Moderne, ThFr 18, Stuttgart 1999, ThRv 99 (2003), 109-111.

- Robert North, *The Biblical Jubilee. ... after Fifty Years*, AnBib 145, Rom 2000, ThRv 99 (2003), 289-290.
- Beat Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1-72*, Stuttgart 2001, ThRv 99 (2003), 374-376.
- Konrad R. Schäfer, *Psalms*, Colledgeville 2001, *Hebrew Studies* 44 (2003), 265-267.
- Oswald Loretz, *Psalmenstudien: Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin/New York 2002, CBQ 66 (2004), 675-677.
- Norbert Lohfink, *In the Shadow of Your Wings. New Readings of Great Texts from the Bible*, Colledgeville 2003, *Review of Biblical Literature* 6 (2004), 126-130.
- José L. Sicre, *Historia Josué*, Estella 2002, ThLZ 129 (2004), 1289-1291.
- Rolf Rendtorff/Robert A. Kugler, *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden/Boston 2003, ThLZ 130 (2005), 1055-1057.
- Michaela Bauks, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs*, Stuttgart 2004, CBQ 68 (2006), 720-722.
- Robert L. Platzner (Hg.), *Gender, Tradition and Renewal (Religion and Discourse 13)*, Berlin 2005, OLZ 101/3 (2006), 346-348.
- Cas J. A. Vos, *Theopoetry of the Psalms*, London/New York 2005, ThLZ 132 (2007), 1009-1011.
- Martin Beck/Ulrike Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt*, Berlin/New York, CBQ 70 (2008), 396-398.
- John S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation (VT.S 115)*, Leiden 2007, RBL 1/2008; www.bookreviews.org.
- Christiane de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen*, Tübingen 2005, Bib. 89 (2008), 125-128.
- Marianne Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*, Tübingen 2007, CBQ 71 (2009), 137-138.
- Lothar Ruppert, *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband. Gen 37,1-50,26*, Würzburg 2008, CBQ 71 (2009), 882-883.
- Bernhard Bleyer, *Subjektwerdung des Armen (ratio fidei 38)*, Regensburg 2009, ThRv 106 (2010), 147-149.
- Matthias Brütsch, *Israels Psalmen in Qumran. Ein textarchäologischer Beitrag zur Entstehung des Psalters*, Stuttgart 2010, CBQ 73 (2011), 829-830.
- Klaus Seybold, *Studien zur Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin/New York 2010, CBQ 73 (2011), 895-897.