

Norbert Lohfink

Fächerpoker und Theologie

Herausgeber-Nachgedanken zu der Diskussion

I. Einladung zum Fächerpoker

Nachdem Rainer Albertz eine nicht nur imponierende, sondern auch spannend zu lesende zweibändige »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« geschrieben hatte¹, stach ihn der Hafer. Er brach aus der Koppel aus und problematisierte den heiligen Fächerkanon der Theologischen Fakultät. Darum nämlich ging es ihm, als er für das Internationale Treffen der Society of Biblical Literature in Münster 1993 ein »Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung« (so der Untertitel) mit dem Haupttitel »Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!« anmeldete².

Der Ausdruck »forschungsgeschichtliche Umorientierung« konnte zwar auch anders gehört werden: als sei jemand alamodisch geworden und posiere, gleich anderen Erfolgsautoren, mit einem neuen »wissenschaftlichen Paradigma«. Aber dem war nicht so. Das Leitwort des Referats hieß »zusammenfassende Disziplin«, und an entscheidender Stelle fragte Albertz, welche der beiden »Disziplinen« in Zukunft die »Rolle der ›Königdisziplin‹ in der alttestamentlichen Wissenschaft« spielen sollte³. Wurde hier nicht zum Fächerpoker, zu einer Art Miß-Wahl aufgerufen? Nach den Diskussionen auf einem weiteren Treffen der Society of Biblical Literature in Leuven 1994 beklagte er sich in seiner »abschließenden Stellungnahme«⁴

1 (GAT 8/1–2), Göttingen 1992. – Um den Charakter einer Reflexion über die in diesem Bande dokumentierte Diskussion streng einzuhalten, beziehe ich mich im folgenden nur noch auf die Beiträge selbst und verzichte ich auf jede Bezugnahme auf andere eigene oder fremde Veröffentlichungen, erst recht auf deren Diskussion.

2 Oben S. 3–24.

3 Oben S. 6.

4 Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven (oben S. 177–187).

darüber, daß seine »These zuweilen grundsätzlicher verstanden worden (sei), als sie gemeint war«. Er habe keineswegs »den Alttestamentler aus der Pflicht ... entlassen« wollen, »sich auch theologisch mit der Hebräischen Bibel auseinanderzusetzen«. Er habe nicht die »Theologie durch die Religionswissenschaft« ersetzen wollen, sondern die »Disziplin ›Theologie des Alten Testaments‹ durch die Disziplin ›Religionsgeschichte Israels‹«⁵. Er hatte also nicht die Forschung, sondern die Studien- und Prüfungsordnung beim theologischen Lehrbetrieb im Sinn.

Noch deutlicher wird das in einer nachträglich seinem ersten Referat hinzugefügten Fußnote, wo er Rolf Rendtorffs Bemerkung, ihm fehle jedes Bedürfnis nach einer »zusammenfassenden Disziplin«⁶, als »Äußerung eines Emeritus« bespöttelt, der »nicht mehr Sorge dafür zu tragen hat, wie das ... Fachgebiet Altes Testament noch gelehrt und gelernt werden kann«. Im gleichen Zusammenhang weist er darauf hin, daß die Alttestamentlichen Theologien von Gerhard von Rad und von Walter Eichrodt lange Zeit »in Studium und Examen faktisch die Rolle zusammenfassender Standardwerke übernommen haben«⁷. Hier spricht ein akademischer Lehrer, der seine liebe Not damit hat, ein immer weiter expandierendes Fach seinen Studenten noch zu vermitteln. Er braucht eine »zusammenfassende Disziplin«⁸. Dazu scheint ihm die Religionsgeschichte geeigneter als die Theologie. Am Ende seines ersten Referats läßt er seine Zuhörer einen fraglos am Lehrbetrieb orientierten Einwand vorbringen: »Warum können wir nicht beides nebeneinander betreiben?« Seine Antwort ist einmal ein Hinweis auf die »Begrenztheit unserer Arbeitskraft«⁹, zum andern das Urteil, faktisch habe die »Zweigleisigkeit« zur »Verkümmerung der religionsgeschichtlichen Forschung in Deutschland« geführt¹⁰. Das Zweite halte ich zwar für eine etwas zu einfache Deutung der Fächergeschichte, doch jetzt kommt es nur darauf an, daß Albertz auch hier wieder von akademischen Lehranstalten spricht.

Dann ist aber fast die ganze in diesem Jahrbuch dokumentierte Diskussion an der von Albertz gemeinten Sache vorbeigegangen. Abgesehen von Rolf Rendtorff, der »keineswegs das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Disziplin« zu empfinden behauptet¹¹, und Frank Crüsemann, der die Weise, wie man zusammenfaßt, lieber dem »Charisma« des jeweiligen akademischen Lehrers überlassen möchte¹², hat keiner der Gesprächspartner die Frage, wie man die Forschungsverzettlung durch eine »zusammenfassende Disziplin« reduzieren könne, aufgegriffen. Keiner hat sich mit dem

5 Alle Zitate oben S. 177.

6 Oben S. 35.

7 Oben S. 3, Anm. 4.

8 Oben S. 23.

9 Oben S. 24; hierzu kritisch Crüsemann (oben S. 76, Anm. 32).

10 Oben S. 24.

11 Oben S. 35.

12 Oben S. 76, Anm. 32.

Anliegen auseinandergesetzt, man brauche doch nun einmal eine »Disziplin«, die »in der Lage ist, die historisch-kritischen Ergebnisse unseres Fachgebietes zusammenzufassen, auf einen Konsens der Detailforschungen hinzuwirken, das Gespräch mit den Nachbardisziplinen zu fördern und den theologischen Ertrag alttestamentlicher Forschung in Theologie und Kirche zu transportieren.«¹³ Alle sind sofort zu der von ihrer jeweiligen Miß-AT vertretenen Sache übergegangen, zum Teil sogar zu viel umgreifenderen Fragen.

Außer von Rendtorff und Crüsemann wird das Vermittlungsproblem, das Albertz beunruhigt, höchstens noch indirekt berührt. So, wenn Isaac Kalimi aus der konkreten Struktur des jüdischen wissenschaftlichen wie nichtwissenschaftlichen Umgangs mit der Bibel erklärt, warum dort im universitären Bereich »die theologischen und religiösen Perspektiven weniger Aufmerksamkeit« finden¹⁴. Oder, wenn Rolf Rendtorff und Frank Crüsemann darauf aufmerksam machen, daß nicht nur in einer Theologie des Alten Testaments manches nicht zur Sprache kommt, was in einer Religionsgeschichte hervortritt, sondern umgekehrt auch eine Religionsgeschichte zentrale Themen der biblischen Texte nicht erfassen kann¹⁵ – das läßt ja bei beiden Disziplinen Zweifel an ihrer Fähigkeit aufkommen, im Sinne von Albertz alles »zusammenzufassen«. Oder, wenn Frank Crüsemann die Frage aufwirft, ob die Disziplin »Theologie des Alten Testaments« im Sinne einer »griffigen« Aufbereitung des gesamten biblischen Zeugnisses nicht vielleicht »spezifisch protestantischen Bedürfnissen«, speziell im pragmatischen Bereich des »akademischen Unterrichts«, entspringe – weil nämlich einerseits »die Bibel alleinige Grundlage von Glauben und Kirche ist«, andererseits aber »im Studium nur wenige Schriften exemplarisch studiert werden können«¹⁶. Schließlich, wenn Thomas L. Thompson meint, es sei an der Zeit, die alttestamentliche Wissenschaft aus ihrem »traditionellen Kontext«, nämlich den theologischen Fakultäten, überhaupt herauszulösen¹⁷ – die Folge wäre ja, daß dann auch mehrere Bedürfnisse entfielen, derentwegen Albertz eine »zusammenfassende Disziplin« fordert.

II. Theologie!

Albertz muß an Fragen gerührt haben, die tiefer sitzen und die jeden, der sich ihren hochschuldidaktischen und wissenschaftsorganisatorischen Ausläufern nähert, sofort in ihr Sachzentrum saugen. Das gilt selbst da, wo man im ersten Augenblick den Eindruck hat, ein Gesprächspartner habe einfach die Gelegenheit benutzt, seine eigenen Interessen wieder einmal in Erinnerung zu rufen.

13 So Albertz da, wo er die Aufgabe einer »zusammenfassenden Disziplin« am deutlichsten formuliert (oben S. 177f).

14 Oben S. 63.

15 Oben S. 36f (Rendtorff) und 70–72 (Crüsemann), vgl. auch oben S. 154f (bei Marie-Theres Wacker).

16 Oben S. 76.

17 Oben S. 160.

Wenn Rolf Rendtorff und Christof Hardmeier bei nur recht knappen Bezugnahmen auf Albertz¹⁸ einfach eigene Modelle »Alttestamentlicher Theologie« vorstellten; wenn Isaac Kalimi die jüdische Wissenschaft gegen die Unterstellung in Schutz nahm, kein theologisches Interesse zu haben; wenn Niels Peter Lemche und Thomas L. Thompson in nicht gerade üblicher Tonart nun in der Tat ein neues Kopenhagener »Paradigma«¹⁹ proklamierten, für das Albertz einige Argumentationshilfen liefern durfte, um alsdann wie ein begossener Pudel auf sich leerendem Marktplatz von ehemals stehengelassen zu werden; wenn Hans-Peter Müller sich zwecks Schützenhilfe an »grundsätzliche erkenntnistheoretische Erwägungen«²⁰ machte; wenn schließlich Marie-Theres Wacker auch der feministischen Sicht zur Stimme verhalf – durch alle diese scheinbar nur an einer eigenen, andersartigen Sache interessierten Plädoyers zieht sich doch wie ein roter Faden das Bedürfnis, gegen eine offenbar gespürte Gefährdung das Recht dessen zu sichern, was so oder so mit dem Wort »Theologie« gemeint ist. Selbst der religionswissenschaftliche Beitrag von Theo Sundermeier, der nicht aus der Kongreßdiskussion über die Theesen von Albertz stammt, endet beim Thema »Theologie«.

Genau besehen will auch Albertz selbst jene Sache, um die es in einer Alttestamentlichen Theologie gegangen wäre, nur in eine andere Disziplin umlagern.

Die Religionsgeschichte Israels sei, wie oben schon zitiert, einfach geeigneter, »den *theologischen* Ertrag alttestamentlicher Forschung in Theologie und Kirche zu transportieren.«²¹ Dafür muß sie sogar noch ein wenig umerzogen werden²². Es gilt, sie »besser in die Theologie zu integrieren«, als das am Anfang unseres Jahrhunderts, wo die Exegeten sie aufgaben, möglich war²³. Albertz spielt selbst mit dem Gedanken, sie in »Theologiegeschichte« umzutauften, wenn er ihn dann auch wieder fallenläßt²⁴. Dagegen verordnet er ihr andere, wohlangebrachte Kuren²⁵, und abschließend wagt er zu »behaupten«, sie könne am Ende »»theologischer« als eine Theologie des Alten Testaments« sein, könne »besser als diese das lebendige religiöse und theologische Erbe der alttestamentlichen Tradition bewahren und an die übrigen Fächer der Theologie und in die Kirche hinein weitergeben«²⁶. Hier kürt Paris als seine Helena die Religionsgeschichte, doch es geht um die Weitergabe von Theologie. Wer das verkennt, hat Albertz verkannt.

18 Bei Hardmeier muß man dafür bis auf Fußnote 6 warten (vgl. oben S. 113).

19 Das Wort erscheint sofort in Lemches Exordium (oben S. 79), ebenso in dem von Thompson (oben S. 157).

20 So Albertz selbst oben S. 180.

21 Oben S. 178 (Kursivierung von mir).

22 Dieser Gedanke allein zeigt schon, daß Albertz offenbar nicht in einem theoretisch entworfenen und damit auch logisch sauberen Fächersystem denkt, sondern das vor Augen hat, was sich unter den einzelnen Fächernamen historisch entwickelt hat und was man deshalb auch wieder anders weiterentwickeln kann. Das gilt auch für seine gesamte kritische Analyse der »Disziplin Theologie des Alten Testaments«.

23 Oben S. 16.

24 Oben S. 17.

25 Das ist der Sinn des ganzen dritten Hauptteils seines ersten Beitrags (oben S. 16–23).

26 Oben S. 23.

Ich glaube, daß dieser Sachverhalt unterstrichen werden sollte. Er allein legitimiert es, daß wir für die Dokumentation der Diskussion praktisch einen ganzen Band unseres Jahrbuchs zur Verfügung gestellt haben. Es geht um die Sache, deretwegen dieses Jahrbuch gegründet wurde. Auch wenn kein einziger Fakultätsrat den Vorschlägen von Albertz folgen sollte – was er sagte, lag in der Luft, und es ist für die Sache der biblischen Theologie gut, daß es ausgesprochen ist und diskutiert werden kann.

III. Stimmen die Voraussetzungen?

Um nun ein wenig über die ganze Diskussion zu reflektieren: Albertz macht Voraussetzungen, die vielleicht nicht so evident sind, wie sie scheinen. In dem auf das zuletzt gebrachte Zitat folgenden Satz schauen uns gleich zwei davon mit sanftem Unschuldsblick an, so daß sie kaum auffallen. Es heißt da, die Religionsgeschichte Israels sei »genau die zusammenfassende Disziplin, die wir für das *historisch-kritisch arbeitende* Fach Altes Testament *innerhalb der theologischen Fakultät* brauchen.«²⁷

1. Um mit der zweiten von mir kursiv gesetzten Wendung zu beginnen: Es wird als selbstverständlich insinuiert, daß die »Forschungsgeschichte«, von der bei Albertz der Untertitel spricht, sich »innerhalb der theologischen Fakultät« abspielt. Das mag nun früher einmal so gewesen sein, und in Mitteleuropa mag es heute fast noch so sein. Doch bald hinter dem Rhein ändert sich das Bild.

Isaac Kalimi berichtet von der jüdischen Welt anderes. Auch von manchen katholisch geprägten Ländern, etwa Italien, ließe sich anderes berichten²⁸. Dort gibt es zum Beispiel aus antiklerikalen Traditionen, die mit der Entstehungsgeschichte

27 Oben S. 23 (Kursivierung von mir).

28 Das Bild im katholischen Bereich ist buntscheckig. Marie-Theres Wacker sagt zwar, in jüngerer Zeit werde die Theologie des Alten Testaments »zunehmend auch von katholischen Exegeten entdeckt« und weist auf die soeben erschienene »Theologie des Alten Testaments« von Josef Schreiner hin (oben S. 130). Aber das ist in Deutschland der Fall, wo es auch katholische theologische Fakultäten an den großen Universitäten gibt. Was die »Entdeckung« angeht, so wäre ich etwas zurückhaltender. Ich konsultiere zum Beispiel gern das noch aus der Zeit vor der Öffnung der katholischen Exegese für die moderne Bibelwissenschaft stammende, gründliche wie handliche Manuale von Paul Heinisch (1940). Daß in den vergangenen Jahrzehnten wenige derartige »Zusammenfassungen« erschienen sind, dürfte andere Gründe haben, als daß deren Möglichkeit erst noch hätte entdeckt werden müssen. Der alte Kardinal Augustinus Bea hat in seinen letzten Jahren immer wieder versucht, die katholischen Exegeten dazu zu bringen, biblische Theologie zu treiben.

des italienischen Nationalstaats zusammenhängen, an den staatlichen Universitäten grundsätzlich keine theologische Fakultät. Die Theologie, und damit auch die Auslegung des Alten Testaments, haben sich fast ganz in bischöfliche Seminare geflüchtet, wo chronischer Geld- und Personalmangel bei bestem Willen nicht viel aus der Forschung werden läßt. An den Universitäten, zumindest an manchen, wird aber im Rahmen anderer Fakultäten durchaus auch das betrieben, was sich beim »Fach Altes Testament« an unseren theologischen Fakultäten immer mehr ins Historische und Philologische ausdifferenziert. Doch kräht dort kein Hahn nach einer zur Theologie hinübergeleitenden »zusammenfassenden Disziplin«. In England befindet sich das inzwischen zumindest von der Publikationskraft her mächtigste bibelwissenschaftliche Zentrum in Sheffield. Es steht in erklärtem Gegensatz zu der an den großen Traditionsuniversitäten selbstverständlichen Bindung der Bibel an die Theologie. Im nordamerikanischen Bereich ist auf doppelte Weise eine Lockerung des Zusammenhangs mit der Theologie eingetreten. Einerseits ist die Bibel als Lehrgegenstand auch in das Programm anderer – literaturwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher, orientalistischer – Fachbereiche eingerückt, dazu in das, was wir als Studium Generale bezeichnen würden. Viele unserer Kollegen dozieren und forschen in solchen institutionellen Zusammenhängen. Dort ist jedoch nicht speziell die Theologie gefragt – ich komme unten darauf zurück. Andererseits holt sich ein großer Teil des Professorenwachstums der »Schools of Divinity« und der »Theological Seminaries« nicht an diesen theologischen Institutionen selbst, sondern anderswo und bei anderen Fächern, etwa Altorientalistik oder Archäologie, seine wissenschaftliche Qualifikation. Man braucht, um eine Stelle zu bekommen, eher einen »PhD« als den weniger hoch eingeschätzten »ThD« oder »STD«. Die gewonnene Spezialausbildung pflegt man dann in den innerlich sowieso immer mehr auseinanderfallenden theologischen Institutionen weiter, so daß in denselben im Fach Altes Testament das Theologische oft nicht gerade im Vordergrund steht²⁹. Die religionsgeschichtliche Betrachtung, die in Nordamerika in den letzten Jahren ja nicht müßig gewesen ist, wird sich dort wohl kaum den Kuren unterziehen wollen, die Albertz ihr zumutet. Doch hoffen wir, daß seine beiden Bände, die ja schon übersetzt sind, etwas bewirken!

Auf jeden Fall wird man fragen müssen, ob Albertz mit seiner Voraussetzung, die alttestamentliche »Forschung« spiele sich, und zwar mit letztlich theologischem Interesse, in der »theologischen Fakultät« ab, für unsere Zeit nicht Opfer einer mitteleuropäischen Blickverengung geworden ist.

29 Beide Sachverhalte dürften das Zitat von John J. Collins von der »Divinity School« der »University of Chicago« erklären, das Albertz am Anfang seines zweiten Referats fast erstaunt der Reaktion seiner Diskussionspartner auf seine Vorschläge entgegenstellt (vgl. oben S. 177, Anm. 1). Aus der amerikanischen Situation dürfte wohl auch die These Thomas L. Thompsons von der »Entfremdung der alttestamentlichen Wissenschaft von der Theologie, die sich vor allem während der Jahre zwischen 1965 und 1985 vollzogen hat«, zu erklären sein. Vielleicht dramatisiert er etwas zu sehr. Er empfindet jedenfalls diese als faktisch behauptete Entfremdung sogar nicht nur als inneramerikanisches Phänomen, sondern meint, schon »einen erheblichen Druck« auf »internationaler Ebene« feststellen zu können, »die Bibelwissenschaft von der Theologie zu trennen« (alle Zitate oben S. 160).

In den neuen akademischen Konstellationen kann das Fach Altes Testament durchaus auch von Atheisten und Agnostikern betrieben werden. Wenn diese sich nicht mehr mit Ablösungsproblemen herumquälen, können sie auch zu friedlichem Dialog mit altgläubigen Kollegen aus den »theologischen« Institutionen kommen. Die großen Kongresse und das meiste, was in den wissenschaftlichen Organen veröffentlicht wird, beweisen, daß die Zusammenarbeit normalerweise funktioniert. In der hier dokumentierten Diskussion spricht eigentlich nur Thomas L. Thompson theoretisch über diese Dinge, allerdings vielleicht mit etwas zuviel Totengräbermetaphorik. »Kann man angesichts der Tatsache, daß sich die Bibelwissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem außerordentlich modernen und säkularen Fachgebiet mit einem weiten, sehr komplexen untheologischen Rezipientenkreis entwickelt hat, deren zunehmend unnatürliche Verbindung mit der Theologie weiterhin aufrechterhalten?«³⁰ Doch sogar für ihn gibt es einen »theologische(n) Wert der alttestamentlichen Texte«. Er besteht nur nicht darin, »daß sie Botschaften enthalten, die ewig wahr oder normativ sind und die uns Bausteine für unsere Theologien liefern. Ihr Wert liegt vielmehr darin begründet, daß sie unser Bewußtsein und unsere Sprache geprägt haben. Sie sind Überreste des Fundaments derjenigen intellektuellen Tradition, die der westlichen Welt gemeinsam ist.«³¹ Das ist natürlich nicht das, was Albertz und andere unter »Theologie« verstehen.

Ist die internationale Lage der Bibelwissenschaft von mir richtig skizziert, dann müßte Albertz sein Programm etwas bescheidener vortragen. Es kann nicht mehr um eine Wende in der »Forschungsgeschichte« gehen, sondern allenfalls um eine neue Aufgabenverteilung im Lehrprogramm der noch existierenden theologischen Fakultäten.

2. Die andere von mir kursiv gesetzte Wendung, das Attribut »historisch-kritisch arbeitend«, hat Albertz sicher nicht einschränkend gemeint (also: das Fach Altes Testament, *insoweit* es historisch-kritisch arbeitet), sondern identifizierend oder charakterisierend (also: das Fach Altes Testament, *welches bekanntermaßen stets* historisch-kritisch arbeitet). Lassen wir vielleicht noch beim Wort »historisch-kritisch« das an sich für jede Wissenschaft selbstverständliche Element »kritisch« weg! Es ist ja nur eine klebengebliebene Eierschale aus der Aufklärungszeit, Erinnerung an die damalige Frontstellung des Fachs gegen Kirche und Dogmatik. Was dann bleibt, ist die Überzeugung, daß im Fach Altes Testament stets »historisch« gearbeitet werde. Genau das ist jedoch nicht mehr wahr. Vielleicht war es niemals ganz wahr. Nur war es früheren Generationen, die noch das humanistische Gymnasium besucht hatten, zu selbstverständlich, daß im Fach Altes Testament auch Textinterpretation getrieben wurde. Sie hielten es nicht für nötig, so etwas aus-

30 Oben S. 160.

31 Oben S. 165f.

drücklich auf ihre Fahnen zu schreiben. Inzwischen ist es nötig geworden, und inzwischen flattern auch neubestickte Fahnen. Allerdings wieder weniger in Mitteleuropa. Ausgelöst vor allem durch Bibelwissenschaftler aus jüdischer und katholisch-romanischer Tradition ist im angelsächsischen und romanischen Raum ein Paradigmenwechsel im Gang. In diesem Fall ist das Wort Paradigmenwechsel vielleicht endlich sachgemäß. Es geht nicht nur um neue Thesen, die Interessen verschieben sich. Man entwirft das Fach im ganzen nicht mehr »diachron« als ein Stück Geschichtswissenschaft, sondern »synchron« als Textinterpretation. Der geschichtliche Aspekt ist damit nicht überflüssig. Beide Betätigungen bedingen sich ja bei alten Texten gegenseitig. Aber formal hat nun die Synchronie die Führung.

Manche Adepten des Neuen üben sich noch in Kahlschlagrhetorik gegenüber allem Historischen. Das kann man auf Konvertiteneifer zurückführen. Er wird sich legen. Doch wird im neuen Paradigma das Geschichtliche zum Hintergrund, vor dem auf der Vorderbühne die Textauslegung agiert. Einige Ansätze, insbesondere bestimmte Formen des »reader response criticism«, drücken das Geschichtliche bis tief in die Kulissen zurück. Zum fast alleinigen »Kontext« des Textes wird dort dann die Erwartungswelt des aktuellen Lesers. Doch das sind Kinderkrankheiten. Entscheidend ist, daß sich die Bibelwissenschaft auf der Universität nun eher an den Literaturwissenschaften, vor allem der Anglistik, orientiert als an den Geschichtswissenschaften. Daß deren Geschäft daneben im gleichen Fachbereich noch durchaus blüht, ebenfalls expandiert und zum Teil wilde Sprünge macht, beweisen in der hier dokumentierten Diskussion die beiden Gesprächspartner aus Kopenhagen, die, von Dielheimer Vorläufern abgesehen, der Sache nach wohl beide eher der amerikanischen Szene als der europäischen zuzuordnen sind, wenngleich sie selbst nur eine lockere Beziehung zum dortigen textorientierten Neuansatz des Faches erkennen lassen³². Spätdatierung und Abwertung historischer Auskunftskraft der biblischen Schriften einerseits und Zuwendung zur synchronen Textauslegung andererseits können sich gegenseitig hochschaukeln, wenngleich das ein psychologischer Effekt ist und logisch das eine aus dem andern keineswegs folgt³³. Auch bei frühdatierten und historisch auskunftsträchtigen bibli-

32 Thompson (oben S. 167) zeigt Skepsis, ob sich bei denen, die behaupten, »von der Endform des Textes auszugehen«, wirklich etwas geändert habe.

33 Man achte bei Lemche darauf, wie aus den »späten Datierungen der alttestamentlichen Bücher«, die er für seine Position als »etwas Fundamentales« ansieht, bei ihm »die diachrone Perspektive fast synchron wird«, worauf er prompt auch sofort Ideen über den Umgang mit dem Text entwickelt, die denen des »reader response criticism« ähneln: Die »Verbindung zwischen dem Text und seinem Leser« ist »die wichtigste und primäre« (oben S. 82). Mit einer Reihe von Einschränkungen hält er gegen Ende seines Beitrags dann in der Tat auch eine synchron gewonnene biblische Theologie für möglich, während ihm statt einer Religionsgeschichte Israels höchstens eine »Mentalitätsgeschichte«, und diese offenbar nur für die Spätperiode, machbar erscheint (oben S. 87–92). Auch die Ausführungen von Thompson oben S. 161–166 dürften dieses Denkraster bezeugen. Vermutlich sieht auch Albertz in seinem zweiten Beitrag (oben S. 178f) solche

schen Büchern ist Textauslegung möglich, ja unumgänglich. Synchronie ist mehr als ein Schleudersitz, mit dem der Alttestamentler oder die Alttestamentlerin sich dann noch auf den festen Boden eines Broterwerbs retten könnte, wenn die Historie bei Kopenhagen abstürzt.

Bei der von Albertz arrangierten Miß-Wahl könnte nun also aufgrund der faktischen Entwicklung des Fachs eine dritte Disziplin als weitere Bewerberin auftreten: eine zu imaginierende »zusammenfassende Disziplin« aus dem Bereich der Textauslegung. Denn daß die Religionsgeschichte nicht in der Lage ist, Textanalysen, die gerade nicht zur Erzielung historischer Information gemacht worden sind, zusammenzufassen, dürfte auf der Hand liegen. Texte sind nicht identisch mit ihrem historischen Hintergrund.

Vielleicht ist es nützlich, die Differenz der jeweiligen Erkenntnisakte an einem Aspekt zu verdeutlichen, den Albertz mehrfach argumentativ einsetzt: dem des »Kontexts« oder auch »Interpretationskontexts«³⁴. Die religiösen Aussagen und theologischen Konzepte erhalten bei einer gut gearbeiteten Religionsgeschichte in der dort entfalteten zeitgeschichtlichen Situation einen Interpretationskontext, werden dadurch erst mit Erfahrung gesättigt, gewinnen erst Konkretheit und Schärfe. Albertz hat damit sicher recht. Gerade das ist die Leistung der historischen Rekonstruktion des Ursprungsraums der Texte, so hypothetisch sie oft sein mag. Albertz wird nicht der Unterlegene sein, wenn ein Leser seiner Aufforderung folgt, die »Biblical Theology« von Childs mit seiner eigenen »Religionsgeschichte« daraufhin zu vergleichen, wo mehr »pralles religiöses Leben« und »mehr von den spannenden theologischen Auseinandersetzungen und Entscheidungen im Alten Israel« eingefangen sei³⁵. Obwohl die Aufforderung ein wenig unfair ist, weil hier ja nicht nur die Methodik des Unternehmens, sondern vielleicht auch die fiktional-schriftstellerische Begabung des jeweiligen Autors eine Rolle spielen könnte. Außerdem ist letztlich nicht die Prallheit im Leserbewußtsein, sondern die Sachgemäßheit entscheidend. Und unter dieser Rücksicht kann ein angelieferter erfahrungspraller »Kontext« unter Umständen auch erkenntnisstörend werden.

Ich will solche Möglichkeiten andeuten. Die übliche, weit hinter die konkreten Psalmentexte zurückgreifende Formgeschichte rekonstruiert für die einzelne Gattung einen farbenfroh beschreibbaren »Sitz im Leben«, und auch Albertz hat in seinen Studien über die Volksreligion dazu beigetragen. Sieht man sich jedoch die individuellen Psalmen an, dann ist ihre Gattungszuteilung oft gar nicht so eindeutig. Zumindest scheinen sie oft zugunsten einer offenbar neuen, entschärfteren Verwendung dekontextualisiert zu sein. Man kann zum Beispiel ernsthaft darüber streiten, ob es im Psalter überhaupt noch echte individuelle Krankenpsalmen gibt. Die Dekontextualisierung vieler Psalmen hängt zwar schon daran, daß es sich um Formulare für vielfältigen Gebrauch handelt. Doch

Zusammenhänge und ordnet sie als ein »wohlfeiles Immunisierungsmittel gegen eine noch so radikale historische Kritik« ein. Das dürfte zumindest bei Lemche und Thompson kaum zutreffen, und vielleicht doch auch nicht bei einigen anderen, die das neu-alte Geschäft der Textinterpretation betreiben.

34 Vgl. vor allem oben S. 8–11, 15 und 179f.

35 Oben S. 12, Anm. 42.

außerdem dürfte sie mit einer nur auf der literarischen Ebene faßbaren textlichen Rekontextualisierung im Psalter als ganzem einhergehen, die in ihrer Eigenart noch kaum erforscht ist. Wenn das so ist, verdeckt die Prallheit, die eine Schilderung von ursprünglichen »Sitzen im Leben« vermittelt, unter Umständen die wirkliche Textintention. Der Text des Hoseabuches wird für den heutigen Leser natürlich erst spannend, wenn er vor dem historischen Hintergrund der dramatischen Ereignisse und Entwicklungen des 8. Jahrhunderts präsentiert wird. Aber für mich besteht kein Zweifel, daß im Hoseabuch die hosenischen Texttraditionen bewußt dekontextualisiert und gerade dadurch auf eine höchst subtile Weise für spätere Adressaten, in einer ersten Annäherung in den hergestellten Juda-Bezügen faßbar, reaktualisiert sind. Sie verlieren damit nicht ihre auch textinterne Bindung an den historischen Hosea³⁶. Aber eine Interpretation durch möglichst plastische Rekonstruktion der ursprünglichen Hoseaauftritte kann den vollen Textsinn des Buches verzerren, wenn nicht verstellen³⁷. Ähnliches läßt sich vielleicht für viele Texte sagen, die als geschichtlich gelten. Vielleicht verfolgen sie, indem sie Historisches aufgreifen und es darzustellen vorgeben, ganz andere Ziele als reines Nacherzählen und haben deshalb bewußt auch vieles dekontextualisiert. Es gibt viel mehr bibelinterne Typologie, als wir meinen. Ich kann auf all dies nicht näher eingehen. Es kommt nur darauf an, daß die synchrone Textanalyse Sachverhalte aufdeckt, die durch historische Hintergrundgemälde eher in eine falsche Landschaft geraten. Die synchrone Untersuchung hat ein Eigenrecht und einen Eigenwert, die die Diachronie nicht ersetzen oder gar überbieten kann. Ich meine noch nicht einmal, daß damit bei der Textauslegung die religionsgeschichtliche Frage vor die Tür gewiesen wäre. Wenn ich dem modernen Adressaten wahrnehmbar machen will, daß der antike Leser des Hoseabuches einen dekontextualisierten Hosea wahrnehmen sollte, kann ich das vielleicht nur, indem ich mir von der Religionsgeschichte den ursprünglichen Kontext (Hoseas – die Frage nach dem Kontext des Hoseabuches ist davon zu unterscheiden) anliefern lasse, ihn vorstelle und sodann zeige, wie das Hoseabuch ihn wegschneidet. Vielleicht wiegt es dann auch gar nicht mehr so schwer, wenn die Rekonstruktion des Kontexts sehr hypothetisch bleiben mußte. Sie hat Stellvertretungswert. Es geht also nicht um eine Ablehnung der Religionsgeschichte, sondern nur um die Feststellung der religionsgeschichtlich nicht aufholbaren Andersheit und Nichtersetzbarkeit des textorientierten Zugangs. Im übrigen war der Aspekt »Kontext« nur ein einziges Beispiel aus vielen möglichen. Aus der dokumentierten Diskussion selbst ließe sich vielleicht Crüsemanns These heranziehen, daß »eine religions-*geschichtliche* Darstellung tendenziell kaum in der Lage ist, dem Faktum Rechnung zu tragen, daß die Frühzeit in der Spätzeit immer wichtiger, ihre Darstellung immer breiter wird«³⁸.

36 Das ist mit Crüsemann gleichzeitig festzuhalten (oben S. 72).

37 Theo Sundermeier (oben S. 204f) meint, Albertz habe in seiner »Religionsgeschichte« sogar seine religionsgeschichtliche Aufgabe nicht voll erfüllt, indem er in »oftmals sprachlich emotional überhöhter Darstellung« die Propheten »fast ausschließlich von ihrem gemeinsamen Gegenüber und von der sozio-politischen Auseinandersetzung her« geschildert habe, ohne zugleich das »innertheologische Gespräch« zwischen den einzelnen Propheten nachzuvollziehen und ihre »spezifischen Besonderheiten« miteinander zu vergleichen. Doch diese Kritik bewegt sich noch im Rahmen der Religionsgeschichte selbst. Meine Entgensetzung bezieht sich auf die Beziehung von Prophet und Prophetenbuch.

38 Oben S. 71. Man vergleiche auch den bestürzenden Hinweis Rendtorffs darauf, daß in der Religionsgeschichte von Albertz »das Kapitel Gen 1 als ganzes

Es wird also nach dem zur Zeit anscheinend stattfindenden Paradigmenwechsel nicht mehr so sein, daß »alle Streitfragen der alttestamentlichen Wissenschaft« im »Rahmen« der historisch arbeitenden Religionsgeschichte »ausgefochten werden können«³⁹. Es gibt Aspekte an unserer Vorgabe, dem Text, zu denen diese Disziplin den Zugang eher verbaut. Man müßte daher doch für das »historisch« nicht Faßbare so etwas wie eine nichthistorische zusammenfassende Disziplin erfinden.

Vermutlich hat Johann Philipp Gabler bei seiner folgenreichen Altdorfer Antrittsrede vom 30. März 1787 eigentlich so etwas vorgeschwebt. Denn er hat zwar seine »Biblische Theologie« der »Dogmatischen Theologie« als eine »geschichtliche« Wissenschaft gegenübergestellt (sie sei »e genere historico«), aber bei näherem Zusehen zeigt sich: Er hat damit kaum mehr als die über die Jahrhunderte verteilte Mehrheit der wenigen damals angenommenen biblischen Autoren gemeint, und eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion der hinter den Texten liegenden Vorgänge wäre ihm etwas völlig Fremdes gewesen⁴⁰. Er wollte die vorhandenen biblischen Texte lesend auswerten (»wahre Biblische Theologie«) und diese, obwohl unter sich verschieden und aus verschiedenen Zeiten stammend (und deshalb die Bezeichnung »historisch«) dann in ihren wesentlichen Aussagen abstrahierend zusammenschauen (»reine Biblische Theologie«), so wie sein Zeitgenosse Tiedemann es nach seiner Meinung mit Erfolg für die stoische Philosophie getan hatte. Diesem Programm lugt natürlich die rationalistische Naivität aus allen Knopflöchern.

Man muß schon grundsätzlich fragen, ob bei textauslegenden Wissenschaften überhaupt zusammengefaßt werden kann, und dazu in unserem Zusammenhang, ob in jenem Sinn zusammengefaßt und rekapituliert werden könnte, in dem das bei historischen Wissenschaften geht, ja notwendig ist. Es gibt wohl auch dort so etwas wie Zusammenfassung. Die Erfassung des Ganzen ist aber nicht ein Endziel, wie die (recht leicht ins Fiktionale gleitende) Rekonstruktion einer »kontinuierlichen Geschichte«⁴¹ es sein kann, sondern ein inneres Moment des Erkenntnisprozesses, in der Dialektik zwischen Gesamtschau und Einzelanalyse, die zum Wesen der synchronen Textauslegung gehört. Natürlich kann man auch knappe Ergebnisresümees herstellen. Aber sie behalten den Charakter von »Abstracts«, die nur eine erste Information liefern wollen und dann weiterverweisen. Crüsemann hat – nach meinem Gefühl durchaus

überhaupt nicht behandelt wird, sondern nur die Verse 2, 26, 28 und 31, und zwar im wesentlichen unter der Überschrift »Das Ringen um die Identität des Gemeinwesens« (oben S. 42, Anm. 21).

39 So Albertz oben S. 181.

40 Ich halte es für möglich, daß Albertz oben S. 8, Anm. 26 Gabler für seinen ersten Schritt nicht ganz richtig einordnet.

41 So die Formulierung von Albertz oben S. 14.

im Blick auf den hier verhandelten Sachverhalt – in seinem Beitrag gut gesagt: »Die Summe der Texte bleiben die Texte selbst.«⁴² Sie bleiben es, da man nach jeder Auslegung wieder auf sie selbst zurückfallen muß.

Das Programm von Albertz könnte also nicht nur ein Programm sein, das sich fast nur noch auf dem Markt der mitteleuropäischen theologischen Fakultäten vertreiben läßt, sondern aufgrund der Entwicklung des Fachs wird es auch in Mitteleuropa zweifelhaft werden, ob die Religionsgeschichte Israels als *die* »zusammenfassende Disziplin« in Frage kommt, selbst wenn man sie so faszinierend anlegt wie Albertz. Natürlich stellt sich dann nur um so intensiver die Frage, die alle Gesprächsteilnehmer eigentlich bewegt hat, nämlich, wie verhindert werden könne, daß dem Fach Altes Testament die Lampe der Theologie ausgehe.

IV. Das synchrone Paradigma

Dem neuen, textorientierten Paradigma scheint unter dem, was in der hier dokumentierten Diskussion vorgetragen wurde, das »kanonische« Programm Rendtorffs am nächsten zu stehen. Überdies will Rendtorff eine »Theologie des Alten Testaments« entwickeln. Sein Ansatz verdient also genau an dieser Stelle eine nähere Betrachtung.

1. Doch einleitend möchte ich generell sagen, daß ein synchroner, an der Textauslegung orientierter Entwurf des *Fachs* Altes Testament als solcher keineswegs eine größere Affinität zur Theologie aufweisen muß als ein diachroner, an der Geschichte ausgerichteter. Zumindest hat sich das faktisch ergeben – ob die Texte aus ihrer Sachsubstanz heraus auf die Dauer dann doch dem Fach die ihm zustehende theologische Aura wieder verleihen werden, muß sich erst zeigen.

Der textorientierte Ansatz hat sich nämlich bisher vor allem im Umgang mit erzählenden Teilen der Bibel entfaltet. Das entspricht der Dominanz dieser Gattung in der Bibel ebenso wie den Hauptinteressen der anderen Literaturwissenschaften, die als Modell dienen. Ihr interessantestes Arbeitsfeld waren in den letzten Jahrzehnten zweifellos der Roman und die ganze erzählende Literatur. Eine beachtliche Hörergemeinde der Alttestamentler ist, wie oben ausgeführt, in den Vereinigten Staaten und Kanada inzwischen in den kulturwissenschaftlichen Fachbereichen angesiedelt, nicht da, wo Geistliche für eine Kirche ausgebildet werden. Christen verschiedenster kirchlicher Herkunft ebenso wie Juden, in beiden Grup-

42 Oben S. 76.

pen Gläubige wie Distanzierte, bilden eine bunte Mischung. Sie sind an der Bibel als einem der Basisdokumente unserer westlichen Kultur und einem für das Verständnis der abendländischen Kunst, Literatur und Gesellschaftsgeschichte unentbehrlichen Hintergrund interessiert. Solche Interessen sind in einer Neuen Welt, deren »Zivilreligion« aus den Bibelträumen der Pilgerväter stammt, vielleicht stärker, als wir uns das in der kühl gewordenen Alten Welt vorstellen können. Doch interessiert in dieser Konstellation weder die Rekonstruktion der Vorgeschichte der biblischen Schriften noch eine Hypothesenwelt über die Geschichte Palästinas im zweiten oder ersten Jahrtausend vor Christus. Was allein interessiert, ist die Bibel selbst, das Buch, das in den letzten zweitausend Jahren unsere jetzige Welt geprägt hat. Sie wird wie eine Literatursammlung gelesen, weithin wie ein Roman. Es geht um ihre Tragödien und ihre Utopien, um ihre großen Gestalten, um die menschlichen Dramen, um die gewaltigen Leidenschaften und vor allem auch um die große, für vieles exemplarische Form. Die Bibel interessiert ähnlich, wie die Ilias interessiert oder Dante oder Shakespeare. Sie interessiert, wie sie als Text vorlag und ausstrahlte und immer noch vorliegt und ausstrahlt. Die in ihr sich aussprechende Theologie ist nur einer der vielen Aspekte, die sie kennzeichnen, selten der prominenteste.

Nicht die Hinwendung zur Bibel als Literatur macht also die Bibel schon theologischer. Wie kommt daher in diesem Zusammenhang die Theologie dennoch neu ins Spiel?

2. Man beschäftigt sich mit der Bibel, weil sie zum »literarischen« oder zum »Bildungskanon« gehört – das Wort »Kanon« in diesem Sinne war in Nordamerika durch Jahre hindurch eine vieldiskutierte Größe, da die klassischen Abgrenzungen unsicher wurden. Das Wort lag in der Luft. Fast unvermeidlich schob sich auch die christliche Auffassung von der Bibel als theologischem »Kanon« ins Blickfeld. Natürlich hat das Wort, für eine »heilige Schrift« gebraucht, einen etwas anderen Sinn als in der Pädagogendiskussion, welche Autoren ein Schüler gelesen haben müsse. Zu dieser Andersartigkeit gehört, daß die kanonischen Schriften in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft deren Rede von Gott begründen und regeln. Aber das ist genau die Stelle, wo der Kanongedanke sich mit der Frage nach der Theologie verband. Den ersten Schritt zur neuen Wertung des Kanons für die Exegese haben James A. Sanders und Brevard S. Childs⁴³ getan. Zu ihnen gesellte sich dann auch Rolf Rendtorff⁴⁴.

Während Sanders, indem er die Kräfte des »kanonischen Prozesses« (canonical process) in den Vordergrund stellt, bei allem theo-

43 Childs wird in einer ganzen Reihe von Beiträgen der Diskussion erwähnt: bei Albertz, Barton, Rendtorff, Kalimi, Crüsemann und Lemche. Sanders scheint weniger bekannt zu sein.

44 Den biographischen Zusammenhang hat er selbst unterstrichen (vgl. oben S. 38).

logischen Interesse eigentlich weiterhin im historisch orientierten Paradigma verbleibt, konzentriert sich der allerdings nicht leicht wirklich zu fassende Childs eher auf die textliche Schlußgestalt (canonical shape). Dennoch orientiert er sich zu deren Bestimmung häufig an deren Werdegang, indem er zum Beispiel auf redaktionsgeschichtliche Analysen zurückgreift. Demgegenüber will Rendtorff offenbar unter noch stärkerer Hintanstellung der Büchervorgeschichte⁴⁵ eine nur synchron erarbeitete Alttestamentliche Theologie vorlegen. Von diesem Projekt hat er in seinem Beitrag berichtet.

Nach meiner Meinung kann man gar nicht genug unterstreichen, wie neu und wie nötig so etwas ist. Hier klaffen alte Lücken, und das neue Paradigma hat uns die Augen dafür geöffnet. Selbst wenn der erste Versuch einer synchron-kanonischen Theologie des Alten Testaments noch sehr tastend geraten sollte, muß er unbedingt gewagt werden.

Natürlich ist auch die Geschichte, aus der heraus es zum Kanon kam, von Religion, und in ihr von Theologie, erfüllt. Wir können in glücklichen Fällen, wie bei der Priesterschrift oder bei Deuterocesaja, auch faszinierende Entwürfe von Theologie nachzeichnen, die aus der Vorgeschichte der kanonischen Schriften stammen. Andere Theologien, die sich nicht im Kanon niedergeschlagen haben, haben während der Kanonentstehung und nach ihr geblüht. Aber jene Theologie, die für die aus der Religionsgeschichte Israels hervorgegangenen Glaubensgemeinschaften »kanonisch« geworden ist, ist nach deren eigener Setzung nur die in ihren »Kanon« eingegangene. Genau besehen ist das noch nicht einmal die Summe der Einzeltheologien der zahlreichen kanonischen Bücher. Es ist erst jene Theologie, die einerseits aus der Abgrenzung gegenüber allen nicht zum Kanon zugelassenen theologischen Entwürfen resultiert⁴⁶ und sich andererseits im Miteinander der verschiedenen im Kanon selbst vorfindbaren und durch eine innere Kompositionsgestalt des Kanons strukturiert aufeinander bezogenen Theologien formt.

Bei Rendtorffs Projekt hängt alles am praktischen Vorgehen. Er will in seiner Darstellung der Alttestamentlichen Theologie zunächst einmal »der kanonischen Struktur der Texte« folgen⁴⁷. Das bedeutet bei ihm, falls er nicht für ihn Selbstverständliches einfach unerwähnt gelassen hat, daß er nur die einzelnen Theologien der Bücher, Bücherteile oder Büchergruppen je für sich in der kanonischen Reihenfolge der Bücher nachzeichnen möchte. Kann er so jedoch über die additive Summe der Einzeltheologien hinaus zu

45 Wobei er diese weder leugnet noch überhaupt nicht zum Zug kommen lassen will (vgl. oben S. 37f).

46 Hierzu macht Isaac Kalimi oben S. 49f auf die eindeutige Meinung der jüdischen Tradition aufmerksam.

47 Oben S. 40.

einer »kanonischen Theologie« gelangen? Läßt sich so eine »Zusammenfassung« gewinnen – um dieses für Albertz so wichtige Wort einzuführen? Wäre dann nicht doch jeder Versuch, die Vielheit der Konzepte in eine Einheit zu überführen, nur durch ein von außen kommendes Metakzept zu lösen? Das scheint Rendtorff wiederum nicht vorzuhaben.

Ich selbst sehe, wie andere vor mir, eine bescheidenere, aber vielleicht sachlich ausreichende Möglichkeit: Es gibt durchaus literarische Signale und Strukturen, durch die die verschiedenen Bücher auf Kanonebene zusammengehalten und einander zugeordnet werden, über die reine Nebeneinanderordnung hinaus. Sie wären deskriptiv zu erfassen. Die so sichtbar werdende innere Kanonstruktur könnte dann gedeutet werden. Zum Beispiel wäre am Text mit Sicherheit ein Autoritätsgefälle zwischen der Tora und allen dann folgenden Büchern aufzeigbar. Dessen Sinn müßte erschlossen werden. Ich finde in Rendtorffs Beitrag keinen Hinweis auf Pläne, derartiges zu tun.

Möglicherweise will er die Einheit der kanonischen Theologie jedoch im zweiten, nicht mehr den Kanon entlanggehenden, sondern nach Themen geordneten Teil seines Projekts aufweisen⁴⁸. Dann wäre das fast der wichtigere Teil, dem der erste nur zuarbeitete. Hier würde es auch forschungsgeschichtlich geradezu spannend, wenn die Kategorien der neueren Intertextualitätsdiskussion breit zum Zug kämen.

Mir bleiben jedoch gerade gegenüber diesem zweiten, in seinem Programm nur knapp angedeuteten Teil Fragen. So will Rendtorff die Themen, die er behandelt, nicht von der »klassischen Systematik der christlichen Theologie« oder von den »eigenen Konzepten« her gewinnen, sie also nicht irgendwie von außen her eintragen, sondern er will sie sich »aus der Behandlung der Texte selbst geben lassen«⁴⁹. Das geht natürlich. Doch wie er dabei zu einer »gewissen Systematik« kommen kann⁵⁰, aber auch schon, warum er das denn muß, wird seine Durchführung uns erst noch zeigen müssen.

Als die beiden ersten Themen nennt er in Anlehnung an die Abfolge der »großen Themen« der Genesis »Schöpfung« (Genesis 1) und »Bund« (Genesis 9)⁵¹. Hier frage ich mich zum Beispiel, wo die »Sünde« geblieben ist und wie die beiden aufgegriffenen Themen »systematisch« zusammenhängen. Aber vielleicht wird das kommende Buch uns solche Fragen sehr befriedigend beantworten. Bei meiner augenblicklichen Erkenntnislage scheint es mir jedoch problematisch, angesichts eines gerade nicht systematischen Schriftkanons auf rein »kanonischer« Basis dessen Systematik anzuzielen – falls man »Systematik« im üblichen Wortsinn versteht. Sollte das in der Tat nicht gehen, dann bleibt natürlich die Frage, wie kanonische Theologie als *eine* Theologie sichtbar gemacht werden kann.

48 Zum ersten Teil des Projekts vgl. oben S. 40–42, zum zweiten Teil oben S. 42f.

49 Oben S. 42.

50 Oben S. 42.

51 Oben S. 42f.

Eine andere Frage, die Rendtorff in seinem oben abgedruckten Beitrag zwar nicht berührt, die ihm aber nach sehr vielen anderen Äußerungen zutiefst bewußt ist, ist die der Differenz zwischen jüdischem und christlichem Kanon (wobei er so gut wie kein theologisches Problembewußtsein dafür zu haben scheint, daß es auch innerchristlich massive Differenzen in der Umschreibung des Kanons gibt). Wenn ich recht sehe, will er eine kanonische Theologie des Alten Testaments schreiben, die von Juden und Christen gleichermaßen akzeptiert werden kann oder über deren Einzelaussagen die beiden Gruppen sich jedenfalls auf gleichem Plan und mit gegenseitig anerkannten Argumenten streiten können⁵². Ich halte so etwas für anstrengbar. Es muß sogar unbedingt angestrebt werden. Doch damit wird das Alte Testament noch nicht wirklich so ausgelegt, wie es der Jude von heute oder der Christ von heute auslegen müßte, nämlich in engster Verbindung der schriftlichen Tora mit der mündlichen Tora beziehungsweise des Alten Testaments mit dem Neuen Testament. Man trifft sich in einer Hermeneutik der gemeinsamen Kultur. Es ergibt sich eine Art texterschließend-ideengeschichtlicher Auslegung. Sie zeichnet sich nur dadurch aus, daß sie sich an den bisher in der modernen Bibelwissenschaft bedauerlicherweise viel zu wenig beachteten Endtext hält, der allein historisch wirksam geworden ist. Dieses Unternehmen ist fällig. Doch zugleich möchte ich es durch meine eingrenzende Charakterisierung davor bewahren, als jene eigentliche »Theologie« betrachtet zu werden, die sowohl Juden wie Christen aufgegeben ist, die sie aber nicht mehr als gemeinsames Unternehmen betreiben können und über die nun zu sprechen ist.

In seinem Schlußbeitrag erzählt Albertz in Fußnote 5, er habe Rendtorff gefragt, wohin dieser seinen »Interpretationskontext« lege: »in die Zeit der Ausbildung der hebräischen Kanontexte« oder »nicht doch eher in die Gegenwart«? Für die Kanonbildung habe er als Möglichkeiten die »persische, hellenistische oder Bar-Kochba-Zeit« genannt. Rendtorff habe sich in der Datierung nicht festlegen wollen, doch betont, er stehe »voll und ganz auf dem Boden der historisch-kritischen Forschung«. Ich verstehe das so, daß er letztlich doch eine historische Aussage machen will, wenn auch über den Endtext. Albertz selbst legt bei der religionsgeschichtlichen Fragestellung seinen Interpretationskontext natürlich in die Zeiten, aus denen die Texte ursprünglich stammen, was in vielen Fällen durchaus eine große Distanz zur »Ausbildung der Kanontexte« bedeuten kann. An Rendtorff dagegen stellt er die Forderung, wenn er schon eine »Kanonische Theologie des Alten Testaments« schreiben wolle, müsse er »die (gegenwärtige) Kirche zu ihrem Interpretationskontext machen«. Denn der Kanon sei »eine Festlegung der Kirche«⁵³. Er scheint mir damit die ganz spezifische Fragestellung Rendtorffs, die

52 Albertz spielt oben S. 14, Anm. 48 darauf an.

53 Oben S. 179, Anm. 5. Etwas später ordnet er Childs unter dieser Rücksicht ähnlich wie Rendtorff ein: Obwohl dieser »in seiner Biblical Theology die kirch-

ich oben deutlich zu machen versucht habe, nicht in den Blick zu bekommen. Andererseits stellt er klarsichtig fest, daß das, was Rendtorff anzielt, vielleicht noch gar nicht das ist, was bei wirklicher kanonischer Theologie vor sich gehen müßte. Er denkt offenbar an eine Theologie, die nicht mehr berichtetes, sondern geschehendes Denken ist, Theologie im strengeren Sinne des Wortes, nicht mehr wiederum eine historische Aussage, die nur einstiges Denken und Reden referiert.

V. Die Theologie, der Albertz eine Chance gibt⁵⁴

In der Diskussion ist fast unerwartet an verschiedenen Stellen, natürlich mit leichten Variationen, eine Vorstellung von Alttestament-

liche Auslegungs- und Lehrtradition stark berücksichtigt, weicht er doch einer solchen klaren Festlegung des Interpretationskontextes aus«. Er wende sich »gegen eine Sicht, die Theologie funktional auf die (gegenwärtige) Kirche bezieht« (oben S. 182, Anm. 15; vgl. auch schon S. 9, Anm. 28). Daß in der Absicht, eine kanonische Theologie des Alten Testaments zu konzipieren, die für Juden wie Christen zugleich zugänglich ist, Childs und Rendtorff gar nicht soweit auseinanderliegen, könnte sich mir schon aus der Tatsache erklären, daß zumindest zeitweise die Mehrzahl der Studenten von Childs Juden waren, wie er mir einmal erzählt hat.

54 In dem, was nun folgt, geht es nur um die christliche Variante. Im jüdischen Bereich, für den ich alle analogen Bemühungen als außerordentlich wichtig betrachte, fehlt mir die Kompetenz. Die hier, weil an den Grundsetzungen der jeweiligen eigenen Glaubensgemeinschaft orientiert, von der Natur der Sache her notwendigerweise auseinandergehenden »theologischen« Denkwege müßten im übrigen mit höchstem Interesse gegenseitig verfolgt und studiert werden, denn es könnte sein, daß sich dabei auf die Dauer viele scheinbare Divergenzen als gar nicht gegeben erweisen und andere nur jeweils Leerstellen im eigenen Bereich aufdecken. An dieser Stelle noch eine kurze Bemerkung zum Thema »Antijudaismus in der Biblischen Theologie«, das in verschiedenen Beiträgen berührt wurde. Es ist eine bleibende Schande, daß es dieses Thema gibt und daß darüber gesprochen werden muß, ja noch entschieden deutlicher gesprochen werden müßte, als es endlich langsam geschieht. Andererseits halte ich es für eine Grenzüberschreitung zu behaupten, die Disziplin sei aus ihrem Wesen heraus antijudaistisch, und für gefährlich, es als Sachargument bei wissenschaftstheoretischen Diskussionen über die Eigenart und die gegenseitige Abgrenzung von Disziplinen einzusetzen. Es war nur zu erwarten, daß auf die sanfte Antijudaismuswarnung für die Theologie des Alten Testaments bei Albertz (oben S. 13: »trägt den Keim des Antijudaismus in sich«) ein Gesprächspartner, konkret war es Crüsemann, prompt eine entsprechende Gegenrechnung für die Religionsgeschichte Israels anblätterte (oben S. 74; vgl. auch die Beobachtungen von Kalimi oben S. 61). Es ist interessant, daß Rendtorff das Thema nicht berührt hat. Bei diesen Dingen schlägt jeder besser an die eigene Brust. Kollektivdiffamierungen aller »historisch-kritisch« arbeitenden Alttestamentler ohne jede Differenzierung aus dem Zeitraum von »mehr als ein(em) Jahrhundert« (oben S. 158) lassen mich ratlos. Vor allem auch, wenn ich darüber nachdenke, was an volksmythologischem Propagandagebräu aus einigen neuen, für das frühe Israel oder den König David eher desolaten Hypothesen noch in den Fabrikhallen der nahöstlichen Anti-Israel-Hetze gemixt werden könnte, wenn sie dorthin nur durchdringen.

licher (oder sofort Biblischer) Theologie aufgetaucht, die Albertz schließlich in seinem abschließenden Beitrag in einer recht attraktiven Form ans eigene Land gezogen hat – natürlich nicht als »zusammenfassende Disziplin«. Er beruft sich dabei auf Anregungen von Hardmeier, Barton und Wacker, ja in einem entscheidenden Punkt sogar auf Lemche, und er erinnert auch an eigene frühere Äußerungen⁵⁵.

Diese Theologie sollte, sagt er, von vornherein biblisch, das heißt »an der ganzen Bibel aus Altem und Neuem Testament orientiert sein«. Ihr »Interpretationskontext«⁵⁶ sollte das »heutige kirchliche Reden und Handeln angesichts der bedrängenden Herausforderungen der Gegenwart« sein. Sie müßte an »konkreten Einzelthemen« arbeiten, die sich aus »virulenten kirchlichen Fragestellungen« ergeben. Damit wäre die »scheinbar zeitlose Systematik« abgetan. Das Ganze wäre »zugleich ein exegetisch-historisches und systematisch-theologisches Unternehmen, das sowohl von Alt- und Neutestamentlern als auch von Systematischen und Praktischen Theologen – oder besser noch von allen im Dialog – getan werden kann«⁵⁷.

Ein Herausgeber des »Jahrbuchs für Biblische Theologie«, dem selbst ähnliches im Kopf herumgeht, kann sich natürlich nur freuen, so etwas zu hören. Es ist etwas wert, einen Albertz auf seiner Seite zu wissen.

Vielleicht ist ein wenig Atemlosigkeit in dem Programm. Die Seiten klingen, als eile ihr Verfasser gerade von einer Demonstration herbei oder aus einem Gremium, das kirchliche Denkschriften verfaßt. Es könnte ja sein, daß auch manche sehr traditionelle Themen endlich wieder aufgegriffen und in einer solchen »Biblischen Theologie« diskutiert werden müßten. Es scheint mir aufschlußreich, daß John Barton, auf dessen Idee von Alttestamentlicher Theologie Albertz sich beruft, als Beispiel das Thema »Allmacht Gottes« besprochen hat (und zwar noch ohne die Und-Brücke zu den »wirtschaftlichen Sachzwängen«)⁵⁸, oder daß Frank Crüsemann als drängendste Aufgabe einer Alttestamentlichen Theologie die im

55 Oben S. 181f; zu Lemche S. 182, Anm. 14. Man achte bei den Rückbezügen auf eigene Äußerungen allerdings auf feine Nuancen. So ist in dem von Barton oben S. 27 zitierten Text aus der »Religionsgeschichte« davon die Rede, die gemeinte »Theologie« habe die Aufgabe, »thematische Querschnitte durch die Religionsgeschichte Israels und des frühen Christentums zu legen«. Diese deutliche Klassifizierung als eine Art Sekundärauswertung der Religionsgeschichte scheint mir oben S. 182–184 zu fehlen.

56 Spätestens an dieser Stelle würde man wünschen, daß Albertz für die gemeinte Sache eine differenziertere Terminologie einsetzte. Man kann einfach nicht die gleiche Kategorie für historisches Fragen und jenes Fragen, um das es hier geht, benutzen.

57 Alle Zitate oben S. 182–184.

58 Oben S. 29–34. Zur »Und-Brücke« vgl. oben S. 183.

strengsten Sinn verstandene Frage nach Gott sieht⁵⁹. Man wird bei der zu bejahenden Zusammenarbeit mit Systematikern auch nicht vermeiden können, daß diese an neuen oder neubearbeiteten Themen auch deren systematischen Aspekt entdecken, ja vielleicht zu dem Ergebnis kommen, daß die aufgeworfenen Fragen erst dann wirklich einer Antwort zugeführt sind, wenn sie bis in alle ihre systematischen Verästelungen durchdacht sind. Insofern darf man, wenn nur die Frage nach der »Mitte des Alten Testaments« einmal im Archiv der wirklich unlösbaren Welträtsel eingehaftet ist, sogar dem Gedanken der Systematik ein wenig gleichmütiger entgegentreten.

Eines sollte noch ausdrücklich gesagt werden: Mit diesem Konzept Biblischer Theologie hat Gabler zugleich gewonnen und ausgedient. Soweit ich ihn verstanden habe, sollte seine Biblische Theologie eine Gesamtheologie sein, Systematik eingeschlossen, wenn auch eher auf der Ebene einer Vernunftreligion⁶⁰. Er hob sie ja nicht von der systematischen, sondern von der Dogmatischen Theologie ab. Den normativen Anspruch gab er ihr, nicht der Dogmatischen Theologie⁶¹. Diese versetzte er ins »genus didacticum«, das heißt, er machte sie zu einer Art »angewandter Theologie«, bei der die vernunftgereinigte Wahrheit, zu der die Biblische Theologie schon gelangt war, noch in ihre traditionsgeheiligten und durchsetzungsträchtigen Vermittlungsgestalten gekleidet werden mußte. So hat sie sich selbst natürlich nie verstanden. Aber die Rezipienten Gablers haben auch ihre Biblische Theologie bald nicht mehr systematisch verstanden, sondern sie als reine Religionsgeschichte durchgeführt. Aus dem beiderseitigen Mißverständnis resultierte dann ein nun schon ziemlich altes Problem. Es wäre gelöst, gingen alle Seiten auf ein Konzept von der Art des von Albertz formulierten ein. Das würde allerdings nicht nur eine Bekehrung bei den Exegeten Alten und Neuen Testaments, sondern ebenso eine bei den Systematikern und wohl inzwischen auch bei den Praktischen Theologen fordern. Dann könnte Theologie gar nichts anderes sein als biblische Theologie.

Durchdenkt man das Theologiekonzept von Albertz und bemerkt man am entscheidenden Punkt die Berufung auf Karl Barth⁶², dann ergibt sich notwendig, daß solche Art von Theologie als originäres Subjekt nicht den Wissenschaftler, sondern den in der Gemeinde dem Wort Gottes geöffneten gläubigen Menschen hat. Vielleicht bin ich für manche Leser zu »katholisch«, wenn ich sage: Ursprünglichster Ort von Theologie ist der Umgang mit dem Wort Gottes im Gottesdienst⁶³. Auf jeden Fall aber ist in dieser Sicht wissenschaftliche Theologie nur eine besondere, wenn auch deshalb, weil wir Menschen nun einmal unser Tun reflektieren und uns darüber rationale Rechenschaft ablegen müssen, unbedingt notwendige Form dessen, was Kirche auf vorwissenschaftliche Wei-

59 Oben S. 76f. Zu beiden genannten Themen vgl. auch Hans-Peter Müller oben S. 99–103.

60 Vgl. Albertz oben S. 8, Anm. 26.

61 Vgl. Albertz oben S. 8, Anm. 24.

62 Oben S. 183, Anm. 16; vgl. auch S. 10, Anm. 31.

63 In diesem Zusammenhang ist der Beitrag von Christof Hardmeier (oben S. 111–127) für die hier dokumentierte Diskussion ein wahrer Glückspennig.

se immer schon tut. Vielleicht müßte man, wenn man die Dinge so sieht, einige Implikationen für jene Tätigkeit der Alt- und Neutestamentler aufdecken, die in der ganzen Diskussion so gut wie gar nicht zur Sprache kam, aber eigentlich den größeren Teil ihrer Zeit füllen sollte: die Kommentierung und auslegende Erschließung von Texten.

Man kann das zur Theologie als Wissenschaft gehörende reflexive Tun nicht auf Einzelmethoden reduzieren, im Fall der Bibelwissenschaft weder auf synchrone Textinterpretation im Sinn der Literaturwissenschaften noch gar auf historische Forschung. Derartige Prozeduren und die durch sie vermittelten Perspektiven sind unentbehrlich, bleiben aber Teilelemente umfassenderer Erkenntnisvorgänge. Sie müssen sich deshalb auch nicht gegenseitig ausstechen, sondern können miteinander existieren.

Weiter: Das kirchliche Tun, von dem die theologische Wissenschaft nur eine Reflexionsform darstellt, entspringt nicht nur dem Bedenken von Problemen und Themen. Dem Denken vorgeordnet ist das Hören. Die Durchleuchtung der andrängenden Probleme und Themen geschieht im Hören auf die kanonische Basis der Existenz der Kirche, auf das Wort der Schrift. Hier ist eigentlich der Anfang von Theologie. Das bedeutet aber für die wissenschaftliche Theologie, daß es problematisch sein dürfte, die Fächer, die sich mit der Bibel direkt beschäftigen, die also eigentlich nicht themen-, sondern textorientiert sind, nur dort als theologische Fächer gelten zu lassen, wo sie sich mit anderen theologischen Fächern zusammmentun, um Sachfragen zu lösen. Sie sind auch Theologie, wo sie ihr eigenes Geschäft treiben, nämlich Texte auslegen⁶⁴.

Ich sehe Theologie so, daß sie sich gleichwertig entweder entwickeln kann, indem sie ihre Grundtexte auslegt und daraus zu Sachaussagen kommt, oder indem sie, Sachfragen bedenkend, sich zu ihren Texten zurückwendet. In beiden Fällen ist der hermeneutische Zirkel am Werk. Der Unterschied der Prozeduren ist äußerlich, wenn er natürlich auch zu verschiedener Quellenzuwendung und Akzentsetzung führt. Jegliche Hintereinanderordnung – »erst Exegese, dann aufgrund von deren Extrakt zur Systematik« – ist aber falsch. Man kann die gleiche Sache »Theologie« textauslegend und themenorientiert betreiben. Alles kann man nie auf einmal tun. Dennoch kann sich jedesmal ganze Theologie entfalten. Auch der Exeget, der einen Text auslegt, sollte sich nicht allein als Historiker oder Literaturwissenschaftler verstehen dürfen, sondern als Theologe⁶⁵. Er schlüpft nicht erst in eine Theologenrobe, wenn er eine Lehrveranstaltung »Alttestamentliche

64 Ich wende mich damit gegen die übliche und auch von Albertz bei seiner Kritik der »Theologie des Alten Testaments« geteilte Auffassung, daß mit dem Theologiebegriff »die Forderung nach einem systematischen Aufbau ... mitgegeben« sei (oben S. 11).

65 Ich vermute, daß ich hier Crüsemann auf meiner Seite habe, wenn er (oben S. 75) formuliert: Der Kanon stellt bereits »eine oder vielmehr, theologisch gesehen, die Reduktion aus einer Fülle möglicher Weisen, über Gott, Welt und Mensch zu reden, dar. Jede weitere Reduktion der mit dem Kanon gegebenen Komplexität führt zu theologischen Verlusten. Die biblischen Texte selbst stellen die Summe der Gotteserfahrungen Israels dar, und die Exegese ist der Versuch ihrer Übersetzung in uns heute Verstehbares« – also die Exegese selbst, nicht eine wie auch immer geartete Zusammenfassung ihrer Ergebnisse und deren Weiterverarbeitung. Auch die Fortsetzung des zitierten Texts ist sehr lesenswert.

Theologie« ankündigt. Vielleicht sollte uns zugunsten dieser Sicht auch die Tatsache zu denken geben, daß im Judentum biblische Theologie traditionellerweise offenbar nur in der Form des Kommentars, nicht aber in der eines systematischen Entwurfs zum Ausdruck kam⁶⁶.

Diese Überlegungen könnten einem Einwand begegnen, der dort zu erwarten ist, wo man halt doch glaubt, es gehe etwas verloren, wenn man nicht den Exegeten selbst das Geschäft läßt, ihre theologischen Früchte aufzukochen und in wohlbeschrifteten Marmeladegläsern an die anderen theologischen Fächer weiterzuverkaufen. Denkt man so, dann muß ja eine »Alttestamentliche Theologie«, die nicht aufs systematische Ganze aus ist und sich mit Einzelthemen begnügt, sich wie ein unterernährtes Flüchtlingskind ausnehmen. Diese Schreckensvision löst sich auf, wenn die Exegese ihr eigentliches Tun, die Textauslegung, schon als volle »Theologie« verstehen darf, die der Theologiestudent in seiner späteren Praxis ja auch weithin wieder textorientiert weitergeben wird, ohne daß sie ihm erst noch von einer anderen theologischen Disziplin aufs Brot geschmiert werden müßte. Dann kann man jenen Teil der eigenen Tätigkeit, der die Kommunikation mit dem anderen, themenorientierten Typ von Theologie pflegt, entschieden lockerer, zugleich aber wirkungsvoller handhaben.

VI. Einige praktische Vorschläge

Eigentlich wollte Albertz nur neue Ordnung in die »Disziplinen« des Fachs Altes Testament bringen. Es mag mir deshalb gegönnt sein, am Ende einige persönliche Vorschläge praktischer Art zu machen. Sie haben sich mir beim Studium der Beiträge dieser Diskussion ergeben. Sie gelten nach dem, was ich weiter oben ausgeführt habe, natürlich nur für theologische Fakultäten, nicht für andere Orte, die dem Fach Altes Testament inzwischen ebenfalls zur Heimat geworden sind.

Mein Ausgangspunkt ist, daß zumindest jede historische Forschung durch »zusammenfassende« Disziplinen aufgearbeitet und auf diese Weise mit sich selbst und ebenso nach außen vermittelt werden muß. Vermutlich hat auch jede synchrone Literaturwissenschaft ein solches Bedürfnis, doch ist es im einzelnen etwas anderer Art und steht nicht so im Vordergrund. Ferner gehe ich davon aus, daß inzwischen der Religionsgeschichte Israels im Bereich theologischer Fakultäten eine führende Rolle für die historische Zusam-

menfassung zukommen sollte und daß die synchrone Betrachtung der Bibel, speziell auf Kanonebene, in ihrer ganzen Dringlichkeit erkannt werden muß. Schließlich meine ich, daß das Fach »Theologie des Alten Testaments« zwar auf keinen Fall beseitigt, wohl aber sehr gründlich überdacht werden sollte. Ich sympathisiere in diesem Zusammenhang durchaus mit dem, was Albertz, mehrere Anregungen aus der Diskussion aufnehmend, in seinem zweiten Referat angedeutet hat – es entspricht auch meiner eigenen Praxis, zu der ich im Laufe der Zeit gekommen bin⁶⁷.

So drollig es klingen mag: Mir scheint, wir könnten bei den üblichen Disziplinen bleiben. Sie müßten nur zum Teil neue Perspektiven erhalten oder inhaltlich ergänzt werden.

Zunächst sollte man bedenken, daß wir längst über zwei zusammenfassende Disziplinen verfügen: die »Geschichte Israels« und die »Einleitung in das Alte Testament«. An sie ist die Frage zu stellen, ob sie denn noch das Rechte »zusammenfassen« und für welchen der neuen Inhalte sie eigentlich jeweils das naturgegebene Aufgabebereich darstellen.

In der gesamten Geschichtswissenschaft vollzieht sich vielfacher Wandel: Zu den früher vor allem behandelten punktuellen politischen Ereignissen treten die großen und allmählichen Wandlungen, zur Elitegeschichte tritt die Sozial- und Lebensweltgeschichte, die auch die schweigenden Massen und die Frauen in den Blick bekommt. Allein dies müßte schon das Gesicht unserer Disziplin »Geschichte Israels« völlig verändern. Der Staat und seine Macher müßten aufhören, Leitkategorien zu sein. Nichts liegt im Rahmen einer theologischen Fakultät näher, als vor allem die gesellschaftliche und in Verbindung mit ihr die religiöse Dimension der Geschichte Israels zur Hauptperspektive zu machen. Gerade der sozialorientierte religionsgeschichtliche Ansatz, den Albertz ausgearbeitet hat, könnte dafür wegweisend sein. Daher: Die »Religionsgeschichte Israels« sollte unbedingt gepflegt werden. Doch sollte sie nicht die Disziplin »Theologie des Alten Testaments« ersetzen, sondern zur neuen Gestalt der längst existierenden Disziplin »Geschichte Israels« werden⁶⁸.

Die Einleitungswissenschaft muß, ohne die Rückfrage nach Vorgeschichte und Nachgeschichte der biblischen Schriften preiszuge-

67 Vgl. oben S. 130, Anm. 7 und 155, Anm. 92.

68 Vermutlich meint Crüsemann (oben S. 76) ähnliches, wenn er von einer »Geschichte Israels mit Elementen von Literatur- und Religionsgeschichte« spricht, allerdings, nachdem er vorher die »Religionsgeschichte« auch als eigene Größe erwähnt hat. Doch er macht an dieser Stelle keinen Fächerentwurf für eine theologische Fakultät.

ben, die synchrone Betrachtung derselben in ihrer kanonischen Gestalt nicht nur integrieren, sondern sogar zu ihrer leitenden Perspektive machen. Das sollte vor allem auch die Disposition des Stoffes in den Vorlesungen und Lehrbüchern der Einleitung prägen. Auf diesem Gebiet ist im übrigen schon ein Wandel im Gang. Die derart angelegte »Einleitung« ist eigentlich der Ort, wo auch bei jedem Buch dessen »Theologie« und bei der Behandlung des Gesamtkanons dessen Gesamtheologie zusammenfassend dargestellt werden könnte. In diesem Zusammenhang müßte das Anliegen von Rendtorff zum Zug kommen, zumindest das des ersten Teils seines Projekts. Es hieße, einen profan-untheologischen Charakter der Bibel zunächst zu insinuieren und diesen Irrtum dann später mühsam wieder zu korrigieren, wenn man die Theologie aus der Einleitungsdisziplin heraushielte und anschließend in einer eigenen »kanonischen Theologie« nachtrüge. In eine solche Einleitung, nicht in eine eigene biblische Theologie, gehört auch das, was Hardmeier als Inhalt einer »Theologie der Hebräischen Bibel« vorschlägt: die Beschreibung der »diskursiven Inszenierungen« der Gottesbeziehung in den einzelnen Texten⁶⁹.

Gerhard von Rad hat seine »Theologie des Alten Testaments« faktisch in zwei Schritten entwickelt. Erst auf einen »Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel« folgen die Theologien der verschiedenen »Überlieferungen« Israels – vom letzten, überschriftlosen »Hauptteil« zur Beziehung zu Neuem Testament und christlichem Glauben kann man hier absehen. Nun findet sich schon in der 1. Auflage von 1957 im Vorwort des 1. Bandes der seitdem häufig zitierte Satz: »Charakteristisch für die heutige Situation ist nach meiner Meinung die überraschende Annäherung, ja gegenseitige Überschneidung von Einleitungswissenschaft und biblischer Theologie.« Mir scheint, daß Gerhard von Rad im Grunde seinen ersten Schritt der »Geschichte Israels«, seinen zweiten Schritt der üblichen »Einleitung in das Alte Testament« zuordnen wollte. Auf den Landkarten beider Fächer sah er weiße Flecken. Bei der Geschichte sprach man nicht vom Glauben und vom Kultus, in der Einleitung begann man damals zwar von der Überlieferungsgeschichte zu reden, doch deren theologische Dimension war noch nicht systematisch erfaßt. Beides lieferte er nach, wobei er durch den Titel seines Werkes, in dem an entscheidender Stelle das für den Erfolg zweifellos wichtige, aber ihm selbst auch sehr teure Reizwort »Theologie« stand, sich und viele andere in die große Verlegenheit brachte, nun das, was er so überzeugend dargestellt hatte, da unterbringen zu müssen, wo man bisher eine ganz andere »Theologie des Alten Testaments« getrieben hatte. Die einzige wirklich sachgemäße Reaktion auf die »Theologie« von Gerhard von Rad wäre gewesen, ihre rasanten Neuheiten in die Disziplinen der Geschichte Israels und der Einleitung in das Alte Testament heimzuholen. Vielleicht ohne es selbst voll zu durchschauen, hatte er auf der ersten Seite seines Vorworts den richtigen Hinweis gegeben. Crüsemann sieht in der »theologisch orientierten Religionsgeschichte« von Albertz »trotz anderer Fragestellung und in einer sehr veränderten Forschungslage«

einen »Ausbau« von Gerhard von Rads vorangestellter Religions- und Kulturgeschichte⁷⁰. Er wird recht haben, auch wenn Albertz nach der Nennung von Gerhard von Rad im ersten Satz seines ersten Beitrags (»mein Lehrer Gerhard von Rad«) sich nachher nicht mehr sehr häufig auf ihn bezieht. Wenn das aber so ist, dann bekräftigt das meinen Vorschlag, als den wahren Adressaten des von Albertz gehaltenen Plädoyers für die Religionsgeschichte Israels als zusammenfassende Disziplin nicht die »Theologie des Alten Testaments«, sondern die »Geschichte Israels« zu betrachten. Daß da, wo in den fünfziger Jahren die »Überlieferungen Israels« das innovative Stichwort für die Einleitungswissenschaften bildeten, heute die Rede von der »kanonischen Auslegung« das wichtige Wort ist, dürfte auch klar sein. Ich glaube daher, mit meinen Vorschlägen auch in der Tradition des großen Meisters Gerhard von Rad zu stehen.

Über die Umfunktionierung der Disziplin »Theologie des Alten Testaments« ist oben schon alles Nötige gesagt worden. Ich stimme hier im wesentlichen dem zu, was Albertz vorschlägt. Da das Fach im Rahmen meiner Vorschläge nicht durch ein anderes, nämlich eine zur »Geschichte Israels« additiv hinzutretende »Religionsgeschichte Israels«, verdrängt werden müßte, hat die neue und so wichtige Konzeption ihren Raum, ohne daß den Studierenden neue Lasten aufgebürdet würden. Der zweite, themenorientierte Teil des Projekts von Rolf Rendtorff könnte wohl ebenfalls hier seine Heimat finden.

Doch entscheidend bliebe für mich, daß wir die Exegese der Texte selbst, die doch das Hauptgewicht des Faches Altes Testament im theologischen Studienbetrieb haben sollte, weder als rein historisch in die Textvorgeschichte zurückfragende Aktion betreiben noch, wenn wir synchron auslegen, uns hermeneutisch nur als Zeitgenossen und als Kinder der abendländischen Kultur benehmen. Beides ist als Teilelement unentbehrlich, und vielleicht raubt es oft die meiste Zeit und Kraft. Aber es sollte eingebettet sein in ein umfassenderes Verständnis des eigenen Tuns als Theologie. Hier ist der eigentliche Ort jener »biblischen Theologie«, die für die Bibelwissenschaft spezifisch ist.

Zwei Dinge zum Abschluß: Einmal der Dank an Rainer Albertz dafür, daß er eine so interessante und wichtige Diskussion angestoßen hat. Ich sage das auch im Namen aller anderen Herausgeber unseres Jahrbuchs. Zum andern die Bemerkung, daß dies zwar »Herausgeber-Nachgedanken« zur hier dokumentierten Diskussion sind, aber nur meine eigenen. Ich habe natürlich nicht im Namen aller Herausgeber des Jahrbuchs gesprochen, sondern nur, und zwar mit großem Vergnügen, ihrem Wunsch entsprochen, ein Nachwort zu schreiben.