

# Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung

## Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel

### 1. Zur forschungsgeschichtlichen Kontextualisierung der Fragestellung

Die historisch-kritische Forschung an der Bibel, die ein spätes Kind des Humanismus und ein frühes der Aufklärung ist, hat in der katholischen Bibelwissenschaft erst durch das II. Vatikanische Konzil, durch die dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, Heimatrecht bekommen. Die Ironie des Schicksals wollte es, dass die Bezeichnung ‚historisch-kritisch‘ auf das Buch ‚Histoire Critique de Vieu Testament‘ des Oratorianerpaters Richard Simon zurückgeht, das kurz nach seinem Erscheinen im Jahr 1678 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, und sein Autor sodann des Amtes und Ordensstandes enthoben wurde.<sup>1</sup> Die historisch-kritische Methode konnte nach diesem Ereignis nur in der Theologie der Kirchen der Reformation entwickelt werden, bis sie, ihren Zenit bereits überschritten habend, auch in die katholische Exegese Einzug halten durfte.

Historische Rückfragen an einen Text stellen zu dürfen, sein komplexes Wachstum und vor allem sozial- und kulturgeschichtliche Hintergründe zu erforschen, ist in der Katholischen Kirche also eine noch relativ junge Errungenschaft. Man kann sie in Anbetracht der bis zum Konzil vorherrschenden Bibelverwendung im Religionsunterricht, die weitgehend unter dem Titel ‚Biblische Geschichte‘ erfolgte (der allein schon einem unreflektierten Fundamentalismus Vorschub leistete), nicht hoch genug schätzen. Allerdings sind inzwischen vielfältige literaturwissenschaftliche Ansätze der Exegese ins Land gezogen, die den Text holistisch betrachten, teils ausschließlich synchron arbeiten und für religionspädagogische Aufbereitung wesentlich anschlussfähiger sind als die von der Königsdisziplin der Literarkritik geprägte historisch-kritische Forschung.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kraus, Hans Joachim: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1982, 65-70.

Da ich selber in meiner eigenen wissenschaftlichen Biografie diesen Wandel mitvollziehen konnte, plädiere ich dafür, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten: Wir brauchen die historische Situierung zumindest deswegen, um Texte in ihrem sozial-, kultur- und theologiegeschichtlichen Kontext verorten zu können, andernfalls werden die biblischen Texte geschichts- und zeitlos, ja manchmal (z. B. bei Unkenntnis gemeinorientalischer Rechtsregelungen) sogar unverständlich und für grobe Fehlinterpretationen<sup>2</sup> anfällig.

## 2. Die Bibel als kanonischer Text – eine Bibliothek Welt erzeugender Erzählungen

Heute ist man sich dessen bewusst, dass es keine Möglichkeit gibt, direkt und unvermittelt zur biblischen Lebenswelt und ihren Menschen vorzudringen. Beinahe alle Informationen sind durch Texte, wenige durch ikonographische oder epigraphische Zeugnisse vermittelt. Narrative Texte des Alten Vorderen Orients und der Antike waren nun aber selbst in der Epoche ihrer Entstehungszeit nicht Dokumentationen einer historischen Realität, sondern wurden vielmehr als ‚Welt erzeugende Erzählungen‘ verstanden.<sup>3</sup> Solche Erzählungen sind eben nicht nur ‚schöne Geschichten‘, sondern entwickeln Konzepte der Weltdeutung, der Lebensführung, der Ethik und des Gottesverständnisses. Sie vermitteln ermächtigendes Wissen, um diese Konzepte im konkreten Leben umzusetzen.

Anders als in der ausschließlich synchron arbeitenden Narratologie wird durch den interpretativen Ansatz von Welt erzeugenden Erzählungen ein diachroner, auch nach soziohistorischen Kontexten fragender Zugang zu Produktion und Transformation von Wissen und Literatur möglich. Der Amerikanist und Kulturwissenschaftler Ansgar Nünning formuliert dies treffend: „Das Interesse einer am ‚Lebenswissen‘ orientierten Literaturwissenschaft sollte m.E. aber gerade der Pluralität und auch Konkurrenz zwischen unterschiedlichen (z. B. disziplinären) Wissensformen sowie der Frage nach den diachronen Transformationen von kulturellem Wissen und damit auch nach der Entstehung von neuem Wissen gelten.“<sup>4</sup> Nünning sieht dabei durchaus die „Gefahr eines neuen ‚Inhaltismus‘, eines Rückfalls in

2 Zur Frage, ob es überhaupt Fehlinterpretationen bzw. -rezeptionen gibt, und man eigentlich nur in der wissenschaftlichen Exegese davon sprechen kann, siehe Fischer, *Irmtraud*: Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce. In: *Maier, Christl* (Hg.): *Congress Volume Munich 2013*, Leiden 2014 (= VT.S 163), 182-216, 201-203.

3 Die Bezeichnung „Weisen der Welterzeugung“ prägte der Philosoph *Goodman, Nelson*: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M. 1984 (Originalausgabe: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978/1992). Bekannt wurde dieser Ansatz in der Literaturwissenschaft des deutschen Sprachraums durch *Nünning, Ansgar*: *Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung: Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft*. In: *GRM 59* (2009) 65-80. Zur Verwendung in der Bibelwissenschaft siehe: Fischer, *Irmtraud*: *Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung*. In: *Strohmaier, Alexandra* (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2013, 381-397; *dies.*: *Wenn „Völker“ geboren werden, entsteht kein Volk ohne Frauen. Eine gender-faire Reflexion der Sara-Figur im Kontext der Welt erzeugenden Erzählungen der Genesis*. In: *HeBAI 3* (2014) 67-86.

4 *Nünning* 2009 [Anm. 3], 72.

stoff- oder motivgeschichtliche Studien und eines verkürzenden mimetischen Verständnisses von Literatur als ‚Abbildung‘ von Welt oder bloßem ‚Speicher‘ von Lebenswissen“<sup>5</sup> Dieser Tücke könne man aber entgehen, wenn man die „Aufmerksamkeit vor allem auf die literaturspezifischen symbolischen, narrativen, dramatischen und lyrischen Formen richte[!], durch die Literatur Lebenswissen nicht bloß wiedergibt oder verarbeitet, sondern durch die sie verschiedene Lebensmodelle, Menschen- und Weltbilder sowie Wissensordnungen literarisch inszeniert und selbst durch die Generierung von neuem Lebenswissen alternative Weltbilder erzeugt.“<sup>6</sup>

Kanonische Texte<sup>7</sup> – wie die Bibel einer ist – erhalten ihre Verbindlichkeit durch soziale Gruppen, für die diese Texte von Welt erzeugender Bedeutung sind. Insofern kann man die Bibel als Ganze als ein Narrativ mit Welt erzeugender Funktion sehen, da sie als *kanonischer* Text bindend und normativ ist. Allerdings muss gleichzeitig betont werden, dass diese Welt erzeugende Erzählung *polysem* ist. Die Bibel erklärt eben nicht – wie etwa Dogmen es versuchen – die ganze Welt anhand von bestimmten Prinzipien, um sodann alle anderen Deutungen auszuschließen, sondern vereinigt vielfältige, teils sogar widersprüchliche Erzählungen in einem Kanon. Die Bibel als Buch ist aus dieser Perspektive keine ‚große Erzählung‘ im Lyotardschen Sinn,<sup>8</sup> die eine eindimensionale, ewig gültige Weltsicht entwirft. Sie ist vielmehr eine Bibliothek unterschiedlichster Diskurse, die in derselben Sammlung kanonisiert wurden, obwohl sie teils diametral entgegengesetzte Weltdeutungen bieten.

Welche Texte kanonisch werden und wie diese zu interpretieren sind, wird von Interpretationsgemeinschaften entschieden.<sup>9</sup> Sie bestimmen, wessen Texte Aufnahme finden und wessen Erzählungen nicht mehr oder gar nicht überliefert werden. Welt erzeugende Erzählungen spiegeln also auch Machtverhältnisse wider: Wessen Welt wird erzeugt, wessen Weltsicht stabilisiert? Wessen Weltdeutung oder Lebenswissen wird marginalisiert, vergessen oder gar als häretische Gegenwelt gebrandmarkt? Wem gelingt es, Gegenentwürfe zu etablieren, die wiederum als anerkannte Tradition weitergegeben werden? Wie müssen Texte untersucht werden, um an jene Erzählungen heranzukommen, denen innerhalb der Interpretationsgemeinschaft nicht oder nicht auf Dauer Welt erzeugende Kraft zugestanden wurde?<sup>10</sup>

5 Ebd., 72f.

6 Ebd., 73 (aufgrund besserer Lesbarkeit wurde eine syntaktische Ausdifferenzierung vorgenommen; im Original: „... lyrischen Formen richten, durch die ...“).

7 Zur Definition kanonischer Texte siehe *Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 103-129.

8 Wenn *Lyotard, Jean-François*: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. von *Peter Engelmann*, Wien 2012; (frz. Originalausgabe: *ders.*: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979, xxiv-xxv, 9ff.) die Gültigkeit sogenannter „großer Erzählungen“ ablehnt und an deren Stelle eine Vielfalt der Diskurse stellt, ist dies mit der Deutung der Bibel als Bibliothek von divergenten Welt erzeugenden Erzählungen durchaus vereinbar.

9 *Fish, Stanley Eugene*: Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities, Cambridge 1980, 167-173, hat aufgezeigt, dass Interpretationsgemeinschaften Auslegungskontexte herausbilden, die eine unbeschränkte Variationsbreite einengen.

10 Das internationale Großforschungsprojekt „Die Bibel und die Frauen“ ([www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org))

### 3. Zur Multiperspektivität der Welt erzeugenden Erzählung der Bibel

Einigen dieser Prozesse der fiktionalen Generierung von Welten, durch welche wir jedoch gleichzeitig „die *Repräsentation* von außerliterarischen Weltbildern, Werten und kulturellem Wissen“<sup>11</sup> erkennen können, soll nun im Folgenden anhand biblischer Texte nachgegangen werden. Dabei sind vor allem die dynamischen Prozesse der Relativierung von Welten und die Konstruktion von Gegenwelten, also von alternativen Weltbildern, die durch Konfiguration und Refiguration literarischen Lebenswissens entstehen, von besonderem Interesse. Theologisch gesprochen bedeutet dies den Versuch, die Entwicklung und Welt erzeugende und deutende Dynamik von unterschiedlichen Theologien, von alternativen theologischen Konzepten und theologischen Refigurationen nachzuvollziehen. Anhand dreier Beispiele aus den drei prägenden Epochen biblischer Textproduktion sollen solche Prozesse der Neugestaltung, Ablöse und Relativierung von Welt erzeugenden Erzählungen aufgezeigt werden.

#### 3.1. Beispiel Königszeit: Biblische Repräsentation historischer Sachverhalte und die Konstruktion von Gegenwelten

Unsere heutige Sichtweise auf die biblische Epoche der Königszeit ist geprägt von der durch die deuteronomistische Theologie codierten Lesart<sup>12</sup> der Samuel- und Königebücher. Sie stellt als Ideal ein Gottesvolk vor, das durch prophetisch begabte Menschen geleitet wird (vgl. Dtn 18,14-22).<sup>13</sup> Dass es ein Königtum gibt, wird von allem Anfang an kritisch gesehen, indem die Erzählung von 1 Sam 8,1-22, in der Samuels Generalopposition gegen diese Staatsform das Einsetzen eines irdischen Königs als Abfall vom eigentlichen König JHWH deutet, den Erzählungen über die Königszeit vorangestellt wird. Die Gottesrede von 8,7 bringt dies auf den Punkt: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen vom Königsein über sie!“

widmet sich gerade jenen Traditionen, die verdrängt oder gezielt vergessen wurden, obwohl sie in ihrer Zeit durchaus Welt erzeugende Narrative waren.

- 11 Nünning 2009 [Anm. 3], 70; vgl. ebenso zum Folgenden Goodman 1984 [Anm. 3], 20-30, zeigt die Prozesse von Komposition und Dekomposition, Gewichtung, Ordnen, Tilgung und Ergänzung sowie Deformation auf.
- 12 Zu in Texten codierten Vorzugslesarten siehe Hall, Stuart: Encoding / Decoding. In: ders. u.a. (Hg.): Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979, London 1996, 128-138.
- 13 In der vom Dtn inspirierten Theologie figuriert die Prophetie als höchstes der Ämter (vgl. dazu ausführlich: Fischer, Irmtraud: Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002, 31-62), wohingegen in der priesterlich geprägten Theologie die Priesterschaft die Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch übernimmt (vgl. dazu ausführlicher: Fischer, Irmtraud: Levibund versus Prophetie in der Nachfolge des Mose. Die Mittlerkonzepte der Tora bei Maleachi. In: FS Frank-Lothar Hossfeld, hg. von Dohmen, Christoph / Frevel, Christian u. a.: Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, Stuttgart 2007 (= SBS 211), 61-68.

Dieser Text, der eine Gegenwelt entwirft, setzt den Lesenden eine Brille auf, durch die sie die gesamte erzählte Königszeit lesen: Hat sich Israel gemäß dem Dtn im Moabbund dazu verpflichtet, nach dem Übertritt in das verheißene Land JHWH als einzige Gottheit zu verehren, so stellt die Entwicklung im Land einen kontinuierlichen Prozess des Abfalls von JHWH – und damit von der in Moab eingegangenen Bundesverpflichtung – dar, die nach Dtn 28f. nur zur Katastrophe der Vertreibung aus dem Land führen kann. Der Schluss der Vorderen Prophetie erzählt dies dann auch (vgl. 2 Kön 25). Diese theologische Sichtweise wird durch redaktionelle Prozesse in Texte eingetragen, die den Verlust des Landes nicht als plötzlich hereinbrechende, unabwendbare Katastrophe, sondern als vorhersehbares, durch Fehlverhalten herbeigeführtes Strafgericht deuten. Der Verlust des Landes ist letztendlich das bittere Resultat einer langen Geschichte des Ungehorsams gegen Gottes Gebote, vor dem JHWH sein Volk zwar durch die Prophetie kontinuierlich gewarnt hatte, auf welche jedoch von Anfang an nicht gehört wurde. Das real existierende Königtum wird daher als Fehlkonstruktion von Anfang an gesehen, da es – mit wenigen Ausnahmen (vgl. Joschija in 2 Kön 22) – nicht in entsprechender Weise mit dem Mittleramt der Prophetie kooperierte.

Wird diese durch die dtr. Redaktion codierte Vorzugslesart einmal abgehoben, so scheint an vielen Stellen der Vorderen Prophetie die auch archäologisch bezeugte historische Situation durch. Nicht nur durch außerbiblisches Material wissen wir von einer Verehrung zahlreicher Gottheiten des kanaanäischen Pantheons in dieser Epoche. Von einem Baalskult zeugen nicht nur viele Funde, sondern ebenso das Buch Hosea (so etwa Hos 1-3). Dass Aschera neben JHWH verehrt wurde, wissen wir nicht nur aufgrund der Funde von Khirbet el-Qom und Kuntillet Ajrud,<sup>14</sup> sondern ebenso aus den Königebüchern, insbesondere aus den beiden Geschichtsüberblicken von 2 Kön 17 und 2 Kön 21, die den Untergang des Nordreichs und des Südreichs betreffen. In 1 Kön 15,12f. wird sogar davon erzählt, dass die Königinmutter Maacha in Jerusalem eine Aschera aufstellt, weswegen ihr Enkelsohn Asa, dem jedoch in Bezug auf kultische Verehrung auch kein ungeteilt gutes Zeugnis ausgestellt wird (1 Kön 15,9-24), sie aus ihrer Machtposition der *Gebira* entfernen lässt und ihr Göttinnenbild vernichtet. In 44,15-30 (vgl. auch Jer 7,16-20) kommen jene, die in der ausgehenden Königszeit die Himmelskönigin verehren, sogar direkt zu Wort: Sie behaupten, dass es ihnen, solange sie die Himmelskönigin verehrten, gut ging und sie daher auch die Gelübde an diese Göttin weiterhin erfüllen wollen (Jer 44,17f.25). Im Klartext heißt dies, dass es ihnen nun durch die vorgeschriebene JHWH-Allein-Verehrung schlechter gehe. Hier kommen also in einem biblischen Text Gegenentwürfe zur codierten Lesart des deuteronomischen Alleinverehrungsanspruchs JHWHs zum Ausdruck. Die historische Wirklichkeit verhielt sich allerdings wohl gerade umgekehrt: Die monolatrische Wende war ein Gegenentwurf zur kanaanäischen Götterwelt, in die man zwischendurch die von außen ins Land kommende Gottheit JHWH zu integrieren versuchte, was aber offenkundig nicht von bleibendem Erfolg gekrönt war. Dieser im Pantheon unverankerte Gott wurde

<sup>14</sup> Siehe dazu etwa *Weippert, Helga*: Palästina in vorhellenistischer Zeit, München 1988 (= Handbuch der Archäologie Vorderasien II/1), 625-627.

daraufhin immer mehr zum einzigen relevanten, bis er im Zuge der Aufarbeitung der exilischen Katastrophe zum einzigen wurde. Die vorerst als Gegenwelt zu historischen Sachverhalten entworfenen Erzählungen, die eine Alleinverehrung JHWHs postulierten, mündeten in der Erzeugung jener Welten, die bis heute in den drei großen monotheistischen Weltreligionen Gültigkeit haben: Ein einziger Gott ist universal für alle Menschen und alle Lebensumstände zuständig.

### 3.2. Beispiel exilisch-frühnachexilische Zeit:

#### Die Refiguration der Gottespräsenz bei Ezechiel und in priesterlichen Texten

Für den Feldzug von Sancherib in das jüdische Königreich am Ausgang des 8. Jh. v. Chr.<sup>15</sup> haben wir nicht nur biblische, sondern auch archäologische Belege dafür, dass alle größeren Städte Judas erobert und zerstört worden sind.<sup>16</sup> Es ist zu vermuten, dass die Bewahrung Jerusalems als einziger größerer Stadt in der Nachwelt einen starken Eindruck hinterlassen hat, der den Glauben an die Gottespräsenz am Zion zunehmend festigte. Die deuteronomische Theologie, die die Gottheit Israels für Juda als einzig relevante installiert, ist wohl auf diesem Hintergrund zu verstehen. Sie sieht Jerusalem als *den* Ort, den die Gottheit als einzigen für ihre Verehrung auserwählt hat und an dem ihr Name wohnen wird (Dtn 12,11.21.26 u.ö.). Dem Dtn kommt mit seiner Kultzentralisation der Stellenwert einer Welt erzeugenden Erzählung zu, die eine religionsgeschichtliche Revolution bedeutet: Alle Kultstätten im Land werden abgeschafft, der für das Volk einzige Gott wird fortan an einem einzigen Ort, in Jerusalem, verehrt. Viele (Zions-)Psalmen sind Ausdruck dieser so geprägten Frömmigkeit, wenn sie Zion als ‚feste Burg‘ besingen, in der ihr Gott präsent ist (vgl. z. B. Ps 46.48.87).

Diese Welt erzeugende Erzählung muss aufgrund der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 586 v. Chr. in eine schwere Krise geraten sein. Die Zerstörung des Tempels ist für ein solches Weltverständnis ein traumatisierendes Erlebnis, das zu massiver Verunsicherung führt: Wie konnte diese einzige, von dem einzig relevanten Gott autorisierte Stätte der kultischen Verehrung verwüstet werden? Ist die Bewältigung einer derartigen Katastrophe möglich, ohne dass man in altorientalischer Manier eingestehen muss, dass diese Gottheit zu schwach war, ihr Volk zu retten und den eigenen Tempel zu schützen? Hat die Welt erzeugende Erzählung, die JHWH einzig am Zion präsent setzte, ihre Sinn und Perspektiven konstruierende Macht verloren?

15 Die Bewahrung Jerusalems im Kontext des Feldzugs von 701 v. Chr. liegt vermutlich nicht im notwendigen Abzug des Heeres aufgrund von Thronwirren, sondern weil Juda einen hohen Tribut geleistet und anschließend wohl einen entsprechenden Vasallenvertrag unterschrieben hat. Siehe dazu Zenger, Erich/Frevel, Christian u. a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012 (= KStTh 1,1), 786.

16 Aus Besuchen im British Museum sind vielen von uns die Palastreliefs von Ninive bekannt, die die Einnahme der Stadt Lachisch darstellen (siehe dazu Mitchell, Terence C.: The Bible in the British Museum. Interpreting the Evidence, London 1988, 60-64 sowie das Buchcover).

In der Katastrophe des Untergangs der identitätsstiftenden zweifachen Verheißung von Volk und Land, die beide mit dem Namen „Israel“ gefasst werden können, hat eine aus Priesterkreisen hervorgehende Theologie die Kraft, Gegenwelten zu konstruieren. Sie bricht in einer neuen Welt erzeugenden Erzählung die Vorstellung von einer statischen Präsenz der Gottheit ausschließlich in Jerusalem auf und konstruiert eine Gegenwelt, die die Gottespräsenz nicht mehr an das Land – und schon gar nicht mehr an einen einzigen Ort in diesem Land – bindet, sondern an das Volk: Ez 10 entwirft mit dem Bild des Thronwagens das Sinn stiftende Konzept der göttlichen Präsenz in einem transportablen Heiligtum, das sodann erzählerisch in die Anfangszeit Israels am Sinai zurück projiziert wird. Damit entwickelt die priesterliche Theologie das Konzept von einem Ur-Heiligtum, das mit dem Volk mitgeht, es von der allerersten Begegnung am Offenbarungsberg überallhin begleitet, bis es schließlich im Land seine Ruhe findet. Durch diese projizierte Gegenwelt wird die statische Gottespräsenz am Zion zu einem vorübergehenden Konzept, das auch wieder revidiert werden kann. Ezechiel verankert sein Gegenkonstrukt bewusst im Tempel von Jerusalem. Von dort lässt er den Thronwagen mit der Herrlichkeit JHWHs durch das östliche Tor entschwinden: Gott ist nicht mehr präsent, als der Tempel eingenommen wird; dieser ist nur mehr eine seelenlose Hülle. JHWH ist dem Volk ins Exil vorausgegangen, wo ja seit 597 v. Chr. bereits ein Teil des Volkes – und unter ihm der Prophet Ezechiel – lebt. In der als Fabel<sup>17</sup> im Ricœurschen Sinn zu verstehenden, Welt erzeugenden Erzählung der Bibel liest sich das Konzept der mit dem Thronwagen mobilen Gottespräsenz als Refiguration des transportablen Heiligtums aus dem Buch Exodus, dessen Bau, Weihe und Inbesitznahme ausdrücklich mit JHWH in Verbindung gebracht werden (Ex 25-40).

### 3.3. Beispiel Perserzeit:

#### Relativierung von Weltdeutung durch Überlieferung von Gegenentwürfen

Die Perserzeit, grob gesprochen vom Ende des babylonischen Exils 539 v. Chr. bis zum Alexandersturm in den Dreißigerjahren des 4. Jh. v. Chr., kann mit Fug und Recht als normative Phase des Judentums angesehen werden, insbesondere auch aufgrund der Tatsache, dass in dieser Zeit die Tora als Kanonteil abgeschlossen wurde. Diese Epoche ist jedoch keineswegs von einheitlichen Konzepten geprägt, die eine Einigung auf einen Text als kanonisch nahelegen würden. Die Tora ist wohl eher ein Kompromissdokument, in dem die unterschiedlichen Strömungen des nachexilischen Judentums ihre Sinn stiftenden Erzählungen und ihre die Gesellschaft strukturierenden Rechtsregelungen wiedererkennen. Wie divergent die identitätsbildenden, Welt erzeugenden Entwürfe in dieser Zeit sind, lässt sich exemplarisch an den unterschiedlichen Zugängen zur sogenannten ‚Mischehenfrage‘<sup>18</sup> ablesen.

17 Vgl. dazu *Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung*, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, München 1988 (= *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt* 18/I), 54f.

18 Folgende Deutung des Rutbuches ausführlich in: *Fischer, Irmtraud: Rut*, Freiburg/Br. u. a. 2005 (= *HThKAT*), 61-65; zur Schrift auslegenden Form des Buches vgl. ebd., 81-85. Zu den Positionen

Die Bücher Esra und Nehemia, deren Gedankengut von Menschen aus der babylonischen Diaspora getragen wird, stilisieren die Exilierten als das ‚wahre Israel‘. Sie verstehen sich durch genealogische Rückführung in die vorexilische Zeit als die wahren Erben der Gesellschaft und des Kults der Königszeit. Da nur die geistige, theologische und wirtschaftliche Elite deportiert wurde, betrachten sie jene, die in Jerusalem verblieben sind und in vorexilischer Zeit nicht zur gesellschaftlich einflussreichen Schicht gehörten, als *Quantité négligeable*. Die von dieser Gruppe vermittelte Sichtweise eines leeren Landes widerspricht ganz sicher den damaligen realen Verhältnissen. Denn die Mitglieder der in Jerusalem verbliebenen unteren Mittelschicht sowie der Unterschicht profitieren vom Abzug der ökonomisch potenten Oberschicht, deren Besitzungen durch die Exilierung frei verfügbar sind und zum Grundstock der Prosperität der lange Zeit im System des Rentenkapitalismus unterdrückten Schichten werden. Als die Rückkehr aus der Diaspora möglich wird, beanspruchen die Exilierten freilich wieder ihre alten Immobilien und versuchen, auch den öffentlichen Diskurs zu dominieren. Das Buch Esra zeugt davon, dass es dieser Gruppe von Rückkehrern gelingt, in Juda lebende und wohl auch dort geborene Bewohner als ethnisch fremd zu deklarieren (vgl. Esr 2,59-63). Ein wesentlicher Angriffspunkt ist hier neben der genealogischen Herleitung die Heiratspolitik. Wer ausländische Frauen in der eigenen Genealogie vorzuweisen hat, soll nach den Vorstellungen der Rückkehrer aus dem Exil aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Der gemeinschaftsstiftende Narrativ fokussiert auf ethnischer Geschlossenheit, ohne die die eigene Identität nicht zu wahren sei.

Diese Weltdeutung wird jedoch massiv relativiert, indem eine Erzählung als narrative Schriftauslegung dagegengesetzt wird, die sich in der erzählten Geschichte des Volkes an einem viel früheren Zeitpunkt einklinkt: Das in der Perserzeit ebenfalls als Welt erzeugende Erzählung entstandene Rutbuch fügt in die davidische Königsgenealogie eine Moabiterin ein, ohne die eine Judäerin selbst in ihrem eigenen Volk nicht zu Brot gekommen wäre. Damit hebt diese Erzählung jenen Paragraphen aus Dtn 23,2-9 aus, der in Neh 13,1-3 explizit zitiert wird, nämlich dass niemand aus dem moabitischen Volk in Israel Aufnahme finden solle – auf ewig. Da die moabitische Ahnfrau Davids jedoch die ‚Güte JHWHs‘ wesentlich besser verwirklicht als die Menschen des eigenen Volkes, wird dem Rechtstext die Gültigkeit der Begründung entzogen.<sup>19</sup> Zudem wird damit eine Ausländerin in die Königsgenealogie eingeschrieben und ihr ein Stellenwert zugesprochen, den im Volk die Ahnfrauen Rahel und Lea haben (Rut 4,11). Da im genealogischen Denken einer patriarchalen Gesellschaft Alter immer einen Vorrang bezeichnet, wird Rut an einer Stelle in den Stammbaum eingesetzt, die noch vor Salomo liegt und daher wesentlich mehr Ehrwürdigkeit bekommt als jener nach Neh 13,26 exemplarische König, der von fremden Frauen zum Abfall von JHWH

in Bezug auf Fremde siehe *dies.*: Identität und Integration. Das Buch Rut als Beitrag in einer historischen Diskussion um eine plurale Gesellschaft. In: *Kügler, Joachim* (Hg.): *Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums Bayreuth 27.-29. September 2002*, Münster 2004 (= bayreuther forum TRANSIT – Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 1), 73-86.

19 So bereits *Braulik, Georg*: *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums*. In: *Zenger, Erich* (Hg.): *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg/Br. u. a. 1996 (= HBS 10), 61-138, 116f.

verführt worden sei (unter Anspielung auf 1 Kön 11,1-8). Rut als frühe Ahnfrau Salomos (ver)führt hingegen zu einer für Frauen lebensförderlichen Auslegung androzentrischer Gesetze, welche den Mann als Begünstigten des Rechts sehen (z. B. Levirat in Dtn 25,5-10). Diese beiden, sich oppositionell gegenüberstehenden Gruppen, die auf ‚der Schrift‘<sup>20</sup> basierende Gegenkonzepte entwickeln, sind aber nicht die einzigen, deren Standpunkt wir zu dieser zentralen, identitätsbestimmenden Frage von Endogamie und Exogamie nachverfolgen können. Offenkundig gab es auch vermittelnde Positionen, die sich in der erzählten Zeit<sup>21</sup> noch vor die Königsgeschichte einschreiben: Die Erzählung von Gen 24 um die Brautschau für den ersten Sohn der Verheißung vertritt eine Mittelposition. Abraham, dem nach Gen 22,20-24 gemeldet wurde, dass Milka und Nachor nicht sein eigenes Schicksal der fast lebenslänglichen Unfruchtbarkeit ereilt habe, und sie sogar schon eine Enkeltochter hätten, schickt seinen Verwalter zu seiner im Osten verbliebenen Verwandtschaft, um von dort eine Frau für seinen Sohn Isaak zu holen. Die genealogische Herkunft spielt bei dieser Brautschau also eine entscheidende Rolle, aber als noch bedeutsamer wird der Wille der Frau deklariert, im Verheißungsland leben zu wollen (Gen 24,5.58-61). Diese Welt erzeugende Erzählung, die die erste Heirat in der Verheißungslinie thematisiert und daher konstitutive Bedeutung für jegliche Eheschließung im Volk zu jeder Zeit hat, verbietet die Rückkehr in das Land des Auszugs (24,6-9) und schließt damit indirekt alle im Exil Lebenden und nicht zur Rückkehr ins Land Willigen aus der Konzeption des Verheißungsvolkes aus. Rebekka als ideale Ehefrau wird in der Folge typologisch als ‚neuer Abraham‘ eingeführt, da sie wie er (12,1-4) bereit ist, ihr Land, ihre Sippe und ihr Elternhaus zu verlassen.

Die hinter diesen Texten stehende Gruppe, die wohl im Land lebt und sich aus Rückkehrern aus dem Exil zusammensetzt, konnte offenkundig ihre Weltsicht als kompromissfähig und damit konstitutiv vermitteln. Gen 24 fand Eingang in die identitätsstiftende, Welt erzeugende Erzählung der Tora. Die beiden anderen Positionen werden jedoch nicht geächtet oder verworfen; auch sie finden – später – Eingang in den Kanon, allerdings weder in die Tora, noch in die Prophetie, sondern in die Schriften. Ihre Überlieferung dient damit aber als bleibende Basis für mögliche Entscheidungen. Eine Frau aus dem eigenen Volk zu heiraten **und** im Verheißungsland zu leben, wird zum in der Tora verankerten Ideal. Kann dies nicht verwirklicht werden, ist das Leben im Land jedoch bedeutsamer als die rechte Herkunft der Eheleute. Dogmatisch wird jedoch auch damit nicht umgegangen: die beiden oppositionellen Meinungen werden ebenfalls überliefert und erhalten damit für bestimmte Situationen sinn- und identitätsstiftende Valenz bei ethischen Konflikten.

20 Zu diesem Zeitpunkt ist sicher noch kein einziger Kanonteil abgeschlossen, aber es gibt offenkundig bereits einen Pool von bindenden Texten, die man sowohl noch weiterschreibt als auch bereits auslegt, und die später in die Tora (Dtn) und die Vordere Prophetie (Davids- und Salomo-Erzählungen) Eingang fanden.

21 Zur für biblische Texte überaus nützlichen Unterscheidung von „erzählender“ und „erzählter“ Zeit siehe: *Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung*, Bd. 3: Die erzählte Zeit, München 1991 (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/III).

#### 4. Welt-Erzeugung als kontinuierlicher Prozess der Auslegung kanonischer Texte

Die beschriebenen Beispiele aus den drei prägenden ‚biblischen Epochen‘ zeigen eindrücklich die Welt erzeugende Kraft literarischer Texte, in denen sich theologische Strömungen verdichten. Das Hebräische ist – im Gegensatz zum Griechischen – keine abstrakte Sprache, die theorielastiges Denken fördert. Theologie wird daher in der Hebräischen Bibel zum größten Teil narrativ betrieben. Über das Verständnis, das Werden und den Sinn der Welt sowie über ethische Verhaltensweisen werden keine Abhandlungen geschrieben, sondern unterschiedliche Erzählungen geschaffen – *nicht nur eine einzige Erzählung*, die die gesamte Welt monokausal zu erklären versucht. Selbst große Teile des Rechts sind im AT erzählerisch – als Kasusrecht – aufbereitet: wenn jemand dies oder das tut, dann ist so und so zu verfahren. Die biblischen Erzählungen dienen aber – wie jegliche Welt erzeugende Erzählung – nicht nur der Weltdeutung, sondern ermächtigen auch zum Handeln und zur Herausbildung eines Lebensstils mit bestimmten Grundsätzen. Wie die Lebensumstände der Menschen sind auch ihre Erzählungen wandelbar und bedürfen sogar der Anpassung an geänderte Zeiten, wenn sie ihre Funktion in jeder Generation neu erfüllen sollen.

An den drei Beispielen konnte aufgezeigt werden, wie Erzählungen, die ihre Weltdeutung nicht mehr in entsprechender Weise erfüllen, außer Kraft gesetzt werden können, indem etwa literarische Gegenentwürfe gestaltet werden oder durch die Überlieferungen mehrerer unterschiedlicher Erzählungen die Allgemeingültigkeit einer einzigen relativiert wird.

Lebenssituationen ändern sich und mit ihnen die großen Narrative. Was in einer Epoche als widerständige Befreiungstheologie entworfen worden sein kann, muss nicht zu allen Zeiten erlösende Sprengkraft haben. So ist in Analogie zu hinterfragen, ob die neuassyrischen Vasallenverträge mit ihrem Schema des Bundes, der durch Fluch und Segen gesichert wird, noch ins Heute zu retten sind. Ein Gott, der das Nicht-Halten der Tora mit derart kruden Flüchen bestraft, kann in unseren westlichen demokratischen Gesellschaften nicht mehr als befreiend erkannt werden. Die Welt erzeugende Erzählung des 7. Jh. v. Chr., die den knechtenden Vasallenvertrag mit dem Großkönig durch den Gottesbund ersetzte, der die zuvorkommende Gnade der Herausführung aus Ägypten als Grundlage hat, hat heute keine Ketten sprengende Kraft mehr. Die Massivität der Flüche steht derart im Vordergrund der heutigen Rezeption, dass die dahinterstehende subversive Theologie nicht mehr als solche wahrgenommen werden kann.

Wir müssen offenkundig neue Welt erzeugende Erzählungen erfinden, indem wir über das Wirken Gottes in der Welt von heute erzählen und dieses an das für die Unterdrückten heilvolle biblische Handeln JHWHs zurückbinden. Wer biblische Erzählungen historisierend in ihrer Epoche belässt, nimmt ihnen ihre Kraft zur Weltdeutung und ihr vitales Vermögen zur Lebensorientierung. Wenn sie ihre kanonische Bedeutung nicht verlieren sollen, müssen sie aktualisiert werden, in den jeweiligen soziokulturellen Umfeldern kreativ rezipiert und mit dem konkreten Leben der Menschen in Verbindung gebracht werden. Denn Tradition – im exegetischen Sinn die Auslegung kanonischer Texte und die Weitergabe von historischen Interpretationen – ist nach einem immer wieder abgewandelten Diktum bekanntlich nicht die Bewahrung der Asche, sondern die Weitergabe des Feuers.