

## Rolf Rendtorffs kanonischer Entwurf einer Theologie des Alten Testaments

Rainer Kessler

1. »Viele haben es schon unternommen«, möchte man mit Lk 1,1 beginnen, eine Theologie des Alten Testaments zu verfassen. Aber Rolf Rendtorff, dessen »Theologie des Alten Testaments« jetzt in zwei Bänden (1999/2001) vorliegt<sup>1</sup>, versteht sich nicht als neuer Lukas, der aus allem Vorhergegangenen eine zuverlässige Synthese herstellen will. R. bezieht eine Position, mit der er sich von den allermeisten seiner Vorläufer absetzt. Gleich zu Beginn der Einleitung, die den 1. Band eröffnet, beschreibt er diese Position. Er grenzt sich ab von Darstellungen, die systematisch angelegt sind, wobei die Systematik einer dogmatischen Tradition geschuldet oder selbst gewählt sein kann. Er grenzt sich auch ab von einer historischen Anlage, sei es im Sinne einer Religionsgeschichte Israels, sei es als Literaturgeschichte der alttestamentlichen Schriften. R. selbst nennt seinen Ansatz kanonisch. Darin sieht er sich in der Nachfolge seines Lehrers Gerhard von Rad. Allerdings hatte von Rad in seiner Darstellung zwar grundsätzlich die

kanonische Abfolge der Schriften zugrunde gelegt, ist im Einzelnen aber doch aufgrund von Hypothesen der historisch-kritischen Forschung davon abgewichen. So behandelt er etwa unter der Überschrift »Die Theologie des Hexateuch« die Priesterschrift in einem eigenen Unterabschnitt, oder er trennt im Band über die Propheten Jesaja und Deuterocesaja. Hier geht R. über von Rad hinaus, indem er vorrangig die Endgestalt des überlieferten Textes zum Ausgangspunkt seiner Darstellung macht.

Den Grund für seine Entscheidung gibt R. in der Einleitung nur knapp an; er wird im dritten Hauptteil des Gesamtwerkes am Schluss des 2. Bandes ausführlicher dargelegt. (Gleich hier sei vermerkt, dass die als Marginalien gesetzte Querverweise eine einfache Erschließung der beiden Bände möglich machen – Autor und Verlag sei Dank dafür!) Zum einen geht es R. darum, das im Verlauf von 200 Jahren historisch-kritischer Forschung verloren gegangene »Ernstnehmen ... des jetzigen Bibeltex-

1. R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Neukirchen-Vluyn, Band 1: Kanonische Grundlegung (1999); Band 2: Thematische Entfaltung (2001).

tes« (I 2) wiederzugewinnen. Zum andern beruht das »vorrangige Interesse an der Letztgestalt der Texte« darauf, »daß die Texte in dieser Gestalt zur Grundlage des Glaubens, der Lehre und des Lebens der beiden biblischen Glaubensgemeinschaften, der jüdischen und der christlichen, geworden und dies bis zum Beginn der Neuzeit auch geblieben sind« (I 1 f.). Und man kann ergänzen, dass über die Glaubensgemeinschaften hinaus auch die europäische (und von ihr abhängige) Kultur- und Geistesgeschichte, soweit sie sich biblisch inspirieren ließ, immer vom überlieferten Text und nicht von irgendwelchen historisch-kritischen Rekonstruktionen ausging.

2. Den gesamten 1. Band, dem Rendtorff den Untertitel »Kanonische Grundlegung« gibt, widmet er dem Versuch einer »Nacherzählung« (der Ausdruck stammt von von Rad) des biblischen Textes in seiner Endgestalt. R. selbst gibt als »primäre Aufgabe« des Versuchs an, »die Intentionen derjenigen zur Geltung kommen zu lassen, die den Texten ihre jetzige Gestalt gegeben haben« (I 2). Das zielt gegen deren Abwertung als bloße Redaktoren, Kompilatoren, Bearbeiter und Ergänzter. Es ist freilich immer noch am Begriff des Autors und seiner Intentionen orientiert. Zu fragen wäre, ob nicht im modernen Sinn des »Todes des Autors« der Begriff des Autors ganz aufgegeben werden könnte, um gegenüber dem postmodernen Verzicht auch noch auf den Text gerade dessen Gestalt zur Geltung zu bringen. Aber wahrscheinlich ist das ohnehin nur eine Metafrage, die auf die Darstellung keine Auswirkung hätte. R. selbst jedenfalls fährt fort: »Es geht darum, die Texte »wiederzugewinnen«, die vielfach durch die kritische Analyse in ihrer Jetztgestalt verlorengegangen sind« (I 1 f., Hervorhebung R. K.).

Der unter dem Buchstaben A stehende

Band 1 geht, wie angekündigt, streng am Kanon entlang, natürlich dem der Hebräischen Bibel, dessen Struktur R. in der Einleitung kurz erläutert hat, und nicht dem der Septuaginta und der ihr nachfolgenden christlichen Übersetzungen: A.I Der Pentateuch, A.II Die »Früheren Propheten«, A.III Die »Späteren Propheten«, A.IV Die Schriften. Eine Besprechung, die diesen Teil referieren wollte, wäre der Versuch, den Versuch einer Nacherzählung nachzuerzählen. Das müsste schief gehen. Stattdessen sollen einige übergreifende Aspekte beleuchtet werden, die bei der Lektüre auffallen.

Ich beginne mit der Prognose, dass in der Rezeption der Rendtorffschen Theologie der Band 1 weitaus größere Probleme bereiten wird als Band 2. R. schreibt von seinen eigenen Schwierigkeiten bei der Abfassung dieses Teils: »Ein Ausleger, der in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft geschult ist, sieht sich bei diesem Versuch nicht unerheblichen Schwierigkeiten gegenüber« (2). R. führt seine Schwierigkeiten also auf seine Schulung zurück. Und in der Tat trifft der Versuch einer Nacherzählung auf eine Leserschaft, die, sofern sie Theologie studiert hat, aber meist auch schon bei einem gehobenen gymnasialen Religionsunterricht, völlig andere Lese- oder Wahrnehmungsgewohnheiten hat. In einer Zwischenprüfungsklausur im Sommersemester 2002 hatte ich in Marburg die Aufgabe gestellt, die Könige David und Salomo zu vergleichen, und zwar so, dass zum einen das biblische Bild von den beiden Königen verglichen und zum andern eine historische Rekonstruktion der Zeit Davids und Salomos versucht werden sollte. Beim biblischen Bild wurde viel aus den Samuel- und Königebüchern referiert. Den wenigsten aber war bewusst, dass David nicht nur in der Chronik mit deutlichen Akzentverschiebungen gezeichnet wird,

sondern auch der Psalmdichter par excellence ist. Die Lehrenden der Theologie müssen sich hier an der eigenen Nase fassen. Die in jeder Einleitungs- und Psalmenvorlesung wiederholte Beteuerung, dass die Überschriften der Psalmen sekundär seien und der historische David sicher keinen einzigen Psalm verfasst habe, führt dazu, dass die Studierenden nicht mehr wissen, was in der Bibel steht. Wie wollen sie eigentlich verstehen, dass David in der Ikonografie nicht nur eine Krone auf dem Haupt, sondern auch eine Harfe in der Hand hat?

Nun tut R. allerdings keineswegs so, als kenne er die Thesen der historisch-kritischen Forschung nicht. Er erlaubt ihnen nur nicht, über den Endtext zu dominieren. Vermutungen über die Vorgeschichte von Texten sollen das bleiben, was sie sind: wissenschaftliche Hypothesen über die Entstehung eines Textes. Ihnen gegenüber hat R. zufolge der Text selbst den absoluten Primat bei einer Darstellung der Theologie der Hebräischen Bibel. Die immer wiederkehrende Sprachform, in der er dieses Verhältnis von Vorgeschichte und Text zum Ausdruck bringt, ist die Opposition »zunächst-jetzt«. Zu den Bestimmungen über das Passa- und Massotfest, die in Ex 12f. mitten in der dramatischen Erzählung stehen, schreibt er: »Die hier zusammengestellten Traditionen über diese beiden Feste hatten *zunächst* offenbar keinen unmittelbaren Zusammenhang mit den dramatischen Erzählungen des jetzigen Kontextes. Sie sind *jetzt* aber ganz eng mit den Ereignissen der letzten ›Plage‹, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, und dem darauf folgenden Auszug der Israeliten verbunden« (I 42, Hervorhebung R. K.). Entsprechend heißt es zu den Gesetzesüberlieferungen: »Deutlich zeichnen sich verschiedene selbständige Sammlungen von Texten ab, die wohl *zunächst* voneinander unabhängig

waren, bevor sie im *jetzigen* Kontext als Bestandteile der von Mose übermittelten göttlichen Tora miteinander verbunden wurden« (I 51, Hervorhebung R. K.). Ganz ähnlich formuliert R. zum Zusammenhang des Deuteronomiums mit seinem Kontext: »Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Deuteronomium seine eigenständige Geschichte hat und *nicht von vornherein* mit den vorhergehenden oder nachfolgenden Büchern verbunden war. Es ist aber ebenfalls deutlich, daß im *jetzigen* Zusammenhang enge Beziehungen des Deuteronomiums zu den vorhergehenden Büchern bestehen« (I 69, Hervorhebung R. K.).

Die Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren. Worum es R. geht, formuliert er in der Einleitung grundsätzlich: Die »Ergebnisse der bisherigen Pentateuchforschung« sollen nicht »ignoriert«, sondern »darin ein Stück weitergeführt (werden), daß das Endergebnis des langen Traditionsprozesses, dem die jetzige Gestalt des Pentateuch ihre Entstehung verdankt, ins Auge gefaßt und zum eigentlichen Gegenstand der Betrachtung gemacht wird« (I 10). Man könnte auch so formulieren: R. geht es darum, eine Art zweite oder höhere Naivität zu erlangen. Dabei spricht er nicht immer so abgekürzt wie in der Opposition von Zunächst und Jetzt, die allen historisch-kritischen Erwartungen zum Ärger das Zunächst völlig unbestimmt läßt. Gelegentlich äußert er sich über das Zunächst etwas näher – allerdings in Petitdruck! So erläutert er, dass die Väterüberlieferung auf der einen und die Ägypten- und Exodusüberlieferung auf der andern Seite »ihre eigene Vorgeschichte« haben und weist auf entsprechende Untersuchungen hin. Seine Nacherzählung aber orientiert sich am »jetzigen Zusammenhang« (I 32). Und nur so kann – was historisch-kritische Sezession regelmäßig verdeckt – schön nachgezeichnet werden, wie die Darstel-

lung allmählich von den Individuen Abraham, Isaak und Jakob übergeht zu den »Söhnen Israels«, die »noch ganz als Individuen dargestellt« werden (I 29), bis dann in Ex 1 »die ›Söhne Israels‹, die Israeliten, als ›Volk‹ (‘am) bezeichnet« werden (I 32).

Die Orientierung am Endtext ermöglicht es R., weitgespannte Linien aufzuzeigen, die bei der diachron schichtenden Analyse meist gar nicht erst in den Blick geraten. Ich will nur ein Beispiel geben. R. zieht eine Linie, die im ersten Schöpfungsbericht beginnt: »Da sah Gott alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31). Dieses Sehen Gottes erscheint wieder in der Sintflutgeschichte: »Da sah Gott die Erde an, und siehe, sie war verdorben« (Gen 6,12) (I 15). Von da schlägt R. einen weiten Bogen in die Sinaiperikope, und zwar zur Erzählung vom Goldenen Kalb. »Zum zweiten Mal in der Geschichte der Menschheit äußert Gott einen so radikalen Vernichtungsplan: das erste Mal gegenüber der ganzen Schöpfung, die sein eigenes, großes Werk war (Gen 6,5 ff.), jetzt gegenüber dem Volk Israel, das er selbst sein ›Eigentum vor allen Völkern‹ genannt (Ex 19,5) ... hat.« Und wieder ändert Gott seinen Sinn, ohne dass alles wieder wie vorher wäre. »Auch wenn die folgenden Kapitel zeigen, daß die Geschichte Gottes mit Israel weitergeht, so bleibt sie doch immer die Geschichte *nach* der Sünde mit dem ›Goldenen Kalb‹, durch die Israel den ersten, ›originalen‹ Bund vom Sinai zerstört hat. Auch dies erinnert wieder an die Urgeschichte, die deutlich macht, daß alles nur aus der Perspektive nach der Sintflut betrachtet werden kann« (I 57). Beide Male spielen die herausgehobenen Gestalten des Noah bzw. Mose eine entscheidende Rolle dafür, dass die Geschichte weitergeht. Und »nur von diesen zwei Menschen heißt es im Alten Testament, daß sie ›in

den Augen Gottes Gnade gefunden‹ haben (Gen 6,8; Ex 33,17)« (I 58). Noch einmal wird diese Linie in der Abfolge von Saul auf David aufgenommen. »Gott ›bereut‹ nicht die Errichtung des Königtums, sondern die Einsetzung Sauls als des ersten Repräsentanten. Dabei wird zugleich ... der Blick auf den Nachfolger gerichtet ... So steht dieses Wort von der ›Reue‹ Gottes in genauer Parallele zu dem in der Urgeschichte: So wie es dort Gott gereute, daß er die Menschen geschaffen hatte (Gen 6,6 f.), er dann aber nach dem Ende der Sintflut den Fortbestand der Schöpfung feierlich garantierte ..., so gereut es ihn jetzt, Saul zum König eingesetzt zu haben, aber bald danach garantiert er dem schon ins Auge gefaßten Nachfolger David den Bestand seiner Dynastie ...« (I 97 f.).

Um solche kanonischen Zusammenhänge sprachlich in den Griff zu bekommen, verwendet R. verschiedene Metaphern. Einige sind der Welt der Laute entnommen. Das Sehen Gottes in der Sintflutgeschichte ist ein »Echo« auf das Sehen Gottes am Ende der Schöpfungsgeschichte (I 15). Die pluralische Formulierung in der Erzählung vom Goldenen Kalb (»das sind deine Götter«) »läßt die Erzählung von den zwei Stierbildern Jerobeams anklingen« (I 56). Andere Metaphern sind der Geometrie entnommen, wie die geläufigen »Linien« und »Parallelen«. Am häufigsten aber assoziiert R. das menschliche Gedächtnis. Die Aussage über die Verinnerlichung der Tora in Dtn 30,14 »erinnert an die eschatologische Erwartung Jeremias, daß Gott die Tora den Israeliten ins Herz schreiben wird (Jer 31,31–34)« (I 79). Das »Wehe« Jeremias »erinnert ... an Mose, der in Situationen der Verzweiflung Gott bittet, ihn aus seinem ›Buch‹ zu tilgen (Ex 32,32), ja, ihn zu töten (Num 11,15)« (I 189). Das Subjekt der Erinnerung kann auch »der Leser« selbst sein. Zu den theologischen Namen, die

Hosea nach Kap. 1 seinen Kindern gibt, schreibt R.: »Der Leser erinnert sich dabei an die Namensgebung der Kinder Jesajas ›Ein Rest kehrt um‹ und ›Raube bald-Eilebeute‹ (Jes 7,3; 8,3)« (I 247).

Neben dem Aufzeigen großer Zusammenhänge ist ein weiterer Gewinn der kanonischen Darstellung, dass die Differenz zwischen Leserperspektive und Perspektive der in der Erzählung handelnden Personen schärfer hervortritt. Im Hiobbuch ist diese Differenz noch recht einfach zu greifen. Denn durch den Blick in den Himmel, der den Leserinnen und Lesern in Kap. 1 gewährt wird, »wird dem Leser ein Informationsvorsprung gegenüber den Personen des Hiobbuches eingeräumt, weil er den Hintergrund des Leidens Hiobs kennt« (I 314) – obwohl man sagen muss, dass in allen Untersuchungen, die zwischen dem prosaischen Rahmen und den poetischen Reden scharf trennen oder die noch einmal die Himmelsszenen aus Hi 1f. herausoperieren, diese Differenz überdeckt wird. Für mich überraschend aber ist, dass diese Differenz auch bei der durchgehenden Lektüre von Genesis und Exodus auftritt. So zeigen die Formulierungen in Ex 3 und 6 und dann beim Aufbruch der Israeliten nach dem Durchzug durch das Schilfmeer, dass das Land als Ziel des Auszugs zunächst als fremdes Land eingeführt wird, dass dann dem Mose der Zusammenhang mit der Väterverheißung offenbart wird, dass aber offen bleibt, ob »die Israeliten selbst wissen, wohin sie ausziehen«. »Der Leser (dagegen) hat den großen Zusammenhang der Pentateucherzählung vor Augen« (I 44).

3. Wir befinden uns immer noch im ersten Band, haben uns bisher aber weitgehend auf die erzählenden Partien der Bibel beschränkt. Es versteht sich, dass das Programm einer »Nacherzählung« nicht in gleicher Weise auf die Sammlungen der Schriftpropheten oder auf die

poetische und weisheitliche Literatur angewendet werden kann. Sehr wohl aber wird die kanonische Darstellung beibehalten. Damit ist klar, dass die 66 Kapitel Jesaja als ein Buch gelesen werden. Damit ist klar, dass auch bei einem solch massiven Unheilpropheten wie Amos der heilvolle Schluss nicht ausgeblendet bleiben darf. Damit ist auch klar, dass Ezechiel nicht auf ein Schema zu reduzieren ist, wonach das Buch im ersten Teil Unheils- und dann – nach dem Fall Jerusalems – Heilsworte enthält, sondern dass theologisch zu interpretieren ist, dass auch die Unheilsworte des ersten Teils nahezu alle in heilvolle Ausblicke ausmünden.

Auch die Psalmen können nicht »nacherzählt« werden, weil sie gar keine Erzählungen sind. Aber niemand wird überrascht sein, dass Rendtorff zunächst den Psalter als Buch behandelt, bevor er sich den Gattungen der Psalmen zuwendet. Und während er die Einheit des Jesajabuches – abgeschwächt gilt dies auch für das Zwölfprophetenbuch – in »großen Themen« findet, die alle Teile übergreifen (I 183), arbeitet R. bei den Psalmen Schlüsselpsalmen heraus, die das Buch als Ganzes gliedern und aufschließen. Dass ein eigener Abschnitt »David als Psalmbeter« erscheint, kann vielleicht die eingangs dieser Besprechung erwähnten Studierenden der Theologie davor bewahren, diesen Zug des biblischen David-Bildes künftighin zu übersehen.

Als sehr fruchtbar hat sich mir die kanonische Lektüre in der Darstellung von Sprüchen und Megillot erwiesen. Diese Schriften liegen unter literarischen, form- und überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten denkbar weit auseinander, und die Megillot stehen jetzt nur wegen ihres liturgischen Gebrauchs bei den jüdischen Jahresfesten beieinander. In der Zusammenschau aber ergibt sich eine eindrucksvolle Linie von der

»tüchtigen Frau« am Ende des Buches der Sprüche über die nicht minder »tüchtige« Rut hin zur Liebenden des Hohelieds, die ebenfalls durch »Selbstständigkeit und relative Unabhängigkeit« hervorsteht. »So begegnen hier in den ›Schriften‹, gleichsam am Rande des breiten Stroms der biblischen Überlieferungen, verschiedene Texte, die zeigen, daß es auch in der patriarchalischen Welt des Alten Israel erfolgreiche Bemühungen von Frauen gegeben hat, ihre eigene Identität zu entfalten und an der Gestaltung ihres Schicksals selbständig mitzuarbeiten« (I 347).

4. Zwei Gedanken sollen zur Behandlung von Rendtorffs zweitem Band überleiten, da sie für dessen Ausführungen wichtig werden. Der eine zielt auf das Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie. R. hatte ja bereits einleitend klargestellt, dass er seinen kanonischen Ansatz als Alternative zu einem religionsgeschichtlichen versteht. Was aber wird anders dabei? Ich greife zwei Punkte heraus. Der erste ist die Frage des Monotheismus. In den Versuchen einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion ist es heute zwar umstritten, wie polytheistisch das Israel und Juda der Königszeit waren oder ob es doch zumindest schon früh den Anspruch einer alleinigen Verehrung JHWHs gab. Kaum jemand aber wird bestreiten, dass im strengen Sinn monotheistische Formulierungen frühestens seit der Zeit des babylonischen Exils zu finden sind. Für die Hebräische Bibel ist dies aber anders. »Was auch immer im Lauf der Geschichte Israels an Fragen und Zweifeln und Gegenbehauptungen auftauchen mag: daß Gott einer ist und daß es außer ihm keine anderen Götter gibt und daß dieser eine die ganze Welt und die Menschheit geschaffen hat, wird im ersten Kapitel, ja im ersten Satz der Hebräischen Bibel als Grundlage und Voraussetzung alles Kommenden unbezweifelbar ausgesprochen« (I 83). Dies

theologisch ernst nehmend, folgere ich, dass das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen nicht evolutionistisch zu bestimmen ist, wobei dann die jüdisch-christliche Religionsform oder der Monotheismus als höchste Stufe erschienen, sondern dass umgekehrt von dem einen Gott auszugehen ist, dem alle Menschen, Völker und Religionsformen gegenüber gleich ursprünglich sind, ohne dass sie deshalb alle gleich wären. Der zweite Punkt, den ich herausgreifen möchte, ist die Feststellung, dass religionsgeschichtlich betrachtet die Propheten »oft als Außenseiter und Oppositionelle« wirkten, dass aber durch den Prozess der Kanonisierung »im jetzigen Gesamtbild ... diejenigen die Abweichler (sind), die die Botschaft der Propheten und die Propheten selbst bekämpft haben« (I 184). Ich lese diese Einsicht als Warnung an mich als Bibelleser, mir nicht allzu viel darauf einzubilden, dass ich »auf der richtigen Seite stehe«.

Auch den zweiten Grundgedanken seines kanonischen Ansatzes macht R. gleich einleitend deutlich. Eine Befürchtung, die bei mancher holistischen Lektüre, oft angelsächsischer Herkunft, bestätigt wird, ist, dass hier vereinheitlicht wird, was deutlich im Widerspruch zueinander steht. R.s Absicht ist das Gegenteil. Ja, er kann zeigen, dass auch die historisch-kritische Forschung im Hintergrund ein Einheitsideal hat, indem sie nämlich versucht, »die Spannungen durch kritische Zergliederung der Texte in widerspruchsfreie ›ursprüngliche‹ Textelemente zu beseitigen und so die Texte für uns zu glätten«. Beiden Harmonisierungsversuchen hält R. das Bestreben entgegen, »die spannungsvollen Beziehungen innerhalb der Texte zu interpretieren. Erst damit käme die historisch-kritische Exegese zu ihrem eigentlichen Ziel: die Texte zu verstehen« (I 3). Damit aber stehen wir schon an der Schwelle zum zweiten Band.

5. Rendtorffs zweiter Band trägt den Untertitel »Thematische Entfaltung«. Er geht nur noch bedingt am Kanon entlang. Unter dem Leitbuchstaben B fasst R. vielmehr zunächst Themen zusammen, die die biblischen Bücher übergreifen. Dabei legt er Wert darauf, dass sich Themen zwar an Begriffen festmachen können, die Darstellung sich aber nicht in Begriffsanalyse erschöpfen darf. »Begriffe sind wichtige, ja unerlässliche Orientierungshilfen, aber sie sind niemals die Sache selbst« (II 20). Das Kanonische an dieser Darstellung ist, dass die Themen in der Reihenfolge angesprochen werden, wie sie im Kanon vorkommen, gleichsam wie die dramatis personae in der Reihenfolge ihres Erscheinens auf der Bühne. Daraus ergibt sich folgende Gliederung: B.I Die Welt als Gottes Schöpfung, B.II Bund und Erwählung, B.III Die Väter Israels, B.IV Das verheißene und anvertraute Land, B.V Der erste und der zweite Exodus, B.VI Das Zentrum des Lebens Israels: die Tora, B.VII Der Ort des Lebens vor Gott: der Kult, B.VIII Mose, B.IX Das Königtum Davids und B.X Zion. Wenn ich zu Band 1 vermutete, seine Rezeption werde größere Probleme bereiten als die von Band 2, dann deshalb, weil eine thematische Untergliederung historisch-kritisch geschulten Leserinnen und Lesern durchaus vertraut ist. So wird sie etwa in Werner H. Schmidts seit 1968 in vielen Auflagen vorgelegter Darstellung des »Alttestamentlichen Glaubens« zugrunde gelegt.

Dennoch ist auch hier das Neue an R.s Ansatz greifbar. Während bei Schmidt im Gefolge einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion das Thema Schöpfung im § 11 im Kapitel über die Königszeit als Unterpunkt f) eine marginale Stellung einnimmt, erhält es bei R. den Spitzenplatz, den es auch in der biblischen Darstellung einnimmt. Und die biblische Darstellung und nicht die rekonstruierte

Ideengeschichte ist schließlich auch die Basis der Wirkungsgeschichte der Texte. Der Schöpfungsglaube stünde nicht am Anfang des christlichen Credo, Gen 1–3 hätten nicht diese theologiegeschichtliche Wirkung entfaltet – vom *dominium terrae* bis zur Erbsündenlehre –, wenn das Thema der Unterpunkt eines Unterabschnitts wäre.

Gleich zu Beginn betont R., dass er dem Prinzip des 1. Bandes treu bleiben will, »die Vielzahl und Vielfalt der Stimmen hörbar zu machen, die in diesen Texten zu Wort kommen«. Jetzt geht es darum, in thematischer Anordnung »diese Vielfalt genauer in Blick zu nehmen. Die Darstellung geht der Frage nach, ob und wie die verschiedenen Stimmen zusammenklingen oder ob und worin sie sich nicht zueinander fügen« (II 1). Greifen wir nur den Abschnitt B.IX Das Königtum Davids heraus. Die eingangs bemühten Studierenden hätten nach Lektüre dieses Abschnitts sicher gewusst, dass es beim biblischen Davidbild nicht nur um »Die umstrittenen Anfänge« (IX.1) und »David als königliches Leitbild« (IX.2) geht, sondern auch um den »davidischen König in den Psalmen« (IX.3) und um »David als zukunftsweisende Idealgestalt« (IX.4).

Mit den Kapiteln B.I – B.X ist der Block B freilich noch nicht beendet. Ab hier weicht die Strenge der Gliederung ein wenig auf. Die Themen der Kapitel I–X haben sich nach R. »bei dem Versuch der Zusammenschau der Aussagen der Hebräischen Bibel ergeben«. Ihnen folgen zwei Kapitel, bei denen es »um Fragen (geht), die sich dem Leser selbst bei der Durchführung der Zusammenschau und dem Nachdenken darüber stellen« (II 5): B.XI Wie von Gott reden? und B.XII Israel im Widerstreit.

Mit B.XIII – B.XV ändert sich erneut die Blickrichtung. R. hatte immer wieder betont, wie wichtig es ihm ist, die Vielzahl der Stimmen in der Hebräischen Bi-

bel zu Wort kommen zu lassen. Diese Vielzahl der Stimmen ist aber nicht nur Folge unterschiedlicher theologischer Positionen, die in den Texten vertreten würden. Sie rührt auch daher, dass die Texte aus verschiedenen Lebensbereichen stammen, in denen verschiedene Arten des Redens von Gott dominieren. Als große Bereiche unterscheidet R. hier die Prophetie, Israel in Gottesdienst und Gebet und Israels Weisheit.

Damit stehen wir vor einem erneuten Perspektivwechsel. Die letzten drei Kapitel von B wollen früher schon verstreut Behandeltes bündeln, »wollen zusammenfassen und vorausschauen« (II 6). Sie stehen unter den Überschriften B.XVI Israel, die Völker und die Götter, B.XVII Wie sieht Israel seine Geschichte? und B.XVIII Was erwartet Israel von der Zukunft?

Damit ist die materiale Darstellung von R.s Theologie des Alten Testaments abgeschlossen. Benutzerinnen und Benutzer werden vermutlich in der Regel zunächst nur einen der beiden Bände konsultieren, je nachdem ob sie sich für die Theologie eines bestimmten Textbereichs (Bd. 1) oder für bestimmte Themen und Fragestellungen (Bd. 2) interessieren. Durch die in beiden Bänden reichlich gesetzten Querverweise erhalten sie dabei eine hohe Sicherheit darin, dass sie nichts Wesentliches übersehen. Wer im Band 1 unter A.I.1.1.1 Am Anfang schuf Gott mit den Schöpfungsberichten der Genesis beginnt, wird selbstverständlich auf B.I Schöpfung verwiesen. Auch dort findet er oder sie als Erstes den Abschnitt B.I.1 Am Anfang schuf Gott. Aber der wird fortgesetzt mit einem Durchgang durch das Gesamte der alttestamentlichen Schöpfungstheologie, und am Rand finden sich 23 Hinweise auf Stellen im 1. Band, wo Texte in ihrem kanonischen Kontext vorkommen, die Schöpfungsaussagen enthalten.

6. Diesem Geflecht von am Text sowie

an Themen orientierter Darstellung fügt Rendtorff im zweiten Band noch einen Schlussabschnitt C. Zur Hermeneutik einer Theologie des Alten Testaments an. Unter C.I befasst dieser sich mit methodologischen Überlegungen. C.I.1 geht der Frage nach: »Was heißt ›kanonische Endgestalt?‹« Hier wird nun breiter erläutert, was in der Einleitung nur angerissen war, nämlich der Verweis einerseits auf die zersplitterte Textwahrnehmung der historisch-kritischen Exegese, andererseits auf die Wirkungsgeschichte der Texte für die jüdische und christliche Gemeinschaft. Die zweite methodische Grundsatzfrage ist die nach diachroner und synchroner Auslegung. Wie nicht anders zu erwarten, wehrt sich R. dagegen, dass beide Zugänge als Gegensatz gesehen werden. Er geht sogar so weit zu sagen, »daß eine synchrone Betrachtung in vielen Fällen die diachronen Einsichten nicht bestreitet, sondern sie sogar voraussetzt«. Aber sie bleibt eben bei den rekonstruierten Vorstufen nicht stehen, sondern fragt »nach der Intention des Verfassers (oder der Verfasser) des vorliegenden Endtextes«. Diese Blickrichtung ist nach R. »keine antikritische, sondern eine theologische« (II 288). Wie wichtig die historische Fragestellung im Grunde auch für R. ist, zeigt der Abschnitt C.I.4 Die Bedeutung der kanonbildenden Periode. Wo es um den Endtext geht, dürfen die Umstände, unter denen dieser Text seine Gestalt erhalten hat, nicht aus dem Blick geraten – sofern man den Text historisch verstehen will. Nur wenn man das nicht für nötig hält, könnte man auf die historischen Hintergründe der Kanonisierung verzichten und den Versuch unternehmen, den Text als zeit- und raumloses Sprachkunstwerk zu begreifen, das allein aus sich heraus verständlich wäre. Das aber ist es ausdrücklich nicht, was R. will.

Den Abschluss des zweibändigen Wer-

kes bildet – bei der theologischen Vita des Autors nicht überraschend – C.II Jüdische und christliche Theologie der Hebräischen Bibel/des Alten Testaments. Erwartungsgemäß bezieht R. klar Position. Entgegen Auffassungen, dass christlicherseits das Alte nur vom Neuen Testament verstanden werden könne, hält R. an der Aufgabe fest, »zunächst den ersten Teil der zweiteiligen christlichen Bibel, das ›Alte Testament‹, in seinen eigenen Aussagen zu verstehen und auszulegen« (II 303). Was sich dann in Judentum und Christentum in der Zeit nach Abschluss des alttestamentlichen Kanons entwickelt, fällt für R. unter die »zweifache Nachgeschichte« – den Titel der ihm 1990 zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift zitierend. Von ihr her gibt es für R. sowohl eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel – die natürlich nicht an den Loci christlicher Dogmatik orientiert sein kann –, als auch eine christliche Theologie des Alten Testaments. Scharf verwahrt er sich schon gegen die bloße Aufgabenstellung, man müsse begründen, warum das Alte Testament zur christlichen Bibel gehört. »Es gehört ... zu den notwendigen Veränderungen des theologischen Ansatzes, diese Frage vom Kopf auf die Füße zu stellen: Die Kirche hat nicht das Alte Testament irgendwann ›übernommen‹, was dann einer Erklärung bedürftig sein könnte, sondern sie hat von Anfang an mit dieser ihrer Bibel gelebt ...« (II 310). Noch holzschnittartiger könnte man formulieren: Zu begründen ist nicht die »Übernahme« des Alten, sondern die Anfügung des Neuen Testaments. Deshalb kann Biblische Theologie nicht heißen, »die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche und Theologie vom Neuen Testament oder von einer aus diesem abgeleiteten Theologie her (zu beurteilen« (II 313). »Biblische Theologie muß zunächst die fortgeltende Bedeutung des Alten Testaments in der

christlichen Gemeinschaft und in deren eigenen Schriften, d.h. im Neuen Testament, herausarbeiten« (II 314).

Damit aber ist ein Programm eröffnet, das über alles Bisherige hinausgeht. Denn eine solche Form Biblischer Theologie kann der Alttestamentler nicht ohne Neutestamentler erarbeiten. »Dies kann gewiß nur in einer engen Zusammenarbeit zwischen Vertretern beider Disziplinen erfolgen, die in bestimmten gemeinsamen Voraussetzungen übereinstimmen.« Und R. fügt an: »Soweit ich sehe, sind wir davon z.Zt. noch weit entfernt« (II 316).

7. Rendtorff hat den kanonischen Ansatz nicht erfunden, auch wenn er in Deutschland unbestreitbar zu dessen Vorreitern gehört. Neben von Rad als wesentlichem Anreger erwähnt R. ausdrücklich Brevard Childs' »Introduction to the Old Testament as Scripture« von 1979. Sie habe ihm »den entscheidenden Anstoß gegeben (II 281) – wobei er auf dem Feld der Biblischen Theologie später ganz andere Wege als Childs geht (Childs lege seiner 1992 erschienenen »Biblical Theology of the Old and New Testaments« »ein ganz anderes Konzept zugrunde als das bisher erörterte«, II 316). R. kann darauf verweisen, dass seit den späten 70-er Jahren des 20. Jhs. »vergleichbare Ansätze an den verschiedensten Stellen entstanden« sind und »daß heute in der alttestamentlichen Wissenschaft die Auslegung biblischer Texte im Gesamtzusammenhang der uns überlieferten Bücher vielfach praktiziert wird« (II 281 f.). Worin R. jetzt erneut vorangeht, ist der Versuch, diese vielfach praktizierten Ansätze in einer Theologie des Alten Testaments zu bündeln.

R. ist klar, dass wie bei jedem wissenschaftlichen Diskurs die Ergebnisse offen sind. Er bestreitet aber zu Recht, dass daraus ein Argument gegen den kanonischen Ansatz als solchen gewonnen

werden kann. »Daß sich nicht immer eine befriedigende Antwort auf diese Frage (die nach der Intention des Verfassers [oder der Verfasser] des vorliegenden Endtextes) finden läßt, kann kaum als Gegenargument gelten, denn auch die diachrone Auslegung steht oft genug vor vergleichbaren Schwierigkeiten« (II 288). Ich sehe drei Felder, auf denen sich dieses Suchen nach Antworten bei grundsätzlicher Konzentration auf den Endtext vollzieht und auch weiter vollziehen wird.

Das erste ist die Frage nach dem Verhältnis von Diachronie und Synchronie – nicht im Allgemeinen, wo man R. zustimmen wird, dass »diese Ansätze sich nicht gegenseitig ausschließen« (II 287), wohl aber in der Durchführung im Einzelnen. Es ist wie in der Psychoanalyse oder bei einem politischen Konflikt. Die Widersprüche und Spannungen in der Psyche eines Menschen wie die Widersprüche und Spannungen zwischen Völkern und Gruppen lassen sich nicht verstehen, ohne ihre Genese zu kennen. Insofern hatte die historisch-kritische Forschung recht, wenn sie auch in der Textanalyse bei Widersprüchen und Spannungen ansetzte. Aber wie es Ziel der Analyse sein muss, den Menschen, wie er geworden ist, oder den politischen Konflikt, wie er sich jetzt darstellt, zu verstehen, so muss es Ziel der Auslegung sein, den Text so zu verstehen, wie er

jetzt ist. Ob dabei nicht manchmal die Genese stärker explizit gemacht werden muss, als R. es tut, wird die künftige Diskussion zeigen.

Das zweite Feld, auf dem der Diskurs weitergeführt werden muss, ist die Analyse einzelner biblischer Bücher. Etwa im Blick auf die Gesamtgestalt des Jesajabuches, zu der sich R. bereits vor seiner Theologie geäußert hatte, oder im Blick auf das Psalmenbuch, wo sich redaktionsgeschichtlich und formgeschichtlich orientierte Ansätze gegenüberstehen, ist die Diskussion bekanntlich bereits im vollen Gange. Auch das neu erwachte Interesse an der Gesamtgestalt des Pentateuchs sowie des Zwölfprophetenbuches weisen in die gleiche Richtung. Hier wird noch manche einzelne Anregung aus R.s Theologie in die Diskussion einfließen können.

Das dritte und noch am wenigsten bearbeitete Feld aber ist der Entwurf einer Deutung des Kanons als Ganzen, zunächst des Alten Testaments, dann aber – in einer christlich orientierten Biblischen Theologie – auch der Bibel beider Testamente. R. ist mit seinem Vorschlag hier einen Schritt vorangegangen. Dass er damit kein abschließendes Wort gesprochen hat, ist ihm selbst klar. Sein unbestreitbares Verdienst ist, dass er überhaupt einmal ein erstes Wort gewagt hat.