

Erich Zenger

## Orthodoxie und Orthopraxie im Alten Testament

### 1. Von der Notwendigkeit des theologischen Streits

«Es gibt keine <Theologie des Alten Testaments>.» So sagt der Systematiker E. Brunner<sup>1</sup>. Und dies nicht ohne Argument! Denn die im «Alten Testament» als einer Bibliothek zusammengestellten Schriften und Bücher sind lehrmäßig und literarisch so vielgestaltig – der Hebräerbrief liegt *diesbezüglich* mit seinem Votum «auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen» (Hebr 1,1) so falsch nicht –, daß sich in der Tat daraus kein globales Lehrsystem machen läßt. Selbst wenn man den Theologiebegriff weniger eng und streng systematisch faßt, gilt, daß «das Alte Testament nicht nur eine, sondern eine Anzahl von Theologien enthält, die sowohl in ihrer Struktur wie in der Art ihrer Argumentation weit voneinander divergieren»<sup>2</sup>. Wenn dies so ist, darf man dann nicht folgern: Das Alte Testament ist der inspirierte Protest gegen jede «Theologie», die nach Kriterien *der* Orthodoxie Ausschau hält (oder halten muß, um zu überleben) wenn sie sagt, was sie von ihrer inneren Leidenschaft her meint sagen zu müssen?

Andererseits gibt es im alttestamentlichen Israel unübersehbar den Streit um die Wahrheit. Er wird bisweilen mit harten Bandagen geführt – zumindest von Seiten derer, die den Staat und/oder den Tempel vertreten. Bei dem in Am

7,10–17 geradezu idealtypisch skizzierten Disput zwischen Amazja, dem «Reichsbischof» von Bethel, und Amos, dem sensiblen Konservativen aus Thekoa, geht es nicht nur um die Kritik des Amos an der Politik des Königs und seiner Minister, sondern vor allem um die Frage, ob und inwieweit solche Politik mit dem biblischen Gottesgedanken vereinbar oder eben unvereinbar sei. Das aber heißt, der Streit ging um die «Wahrheit» der Rede vom Gott JHWH, für den der «Bischof» und die Regierenden am Reichsheiligtum ihre großen Feste feierten. Zwar wurde Amos verjagt, doch seine Botschaft ging in die Büchersammlung des AT ein. Und Gleiches ließe sich an den Konflikten aufzeigen, in die Jeremia verwickelt wurde oder die er selbst provozierte<sup>3</sup>. Der Streit um die wahre, sach- und situationsgemäße Rede von JHWH als dem Gott seines Volkes war kein Rand-, sondern ein Zentralthema im theologischen Überlieferungsprozeß Israels.

Er entzündete sich vor allem am Phänomen der Prophetie. Da warfen zum Beispiel die oppositionellen Einzelpropheten, die sog. Schriftpropheten, den Priestern an den Heiligtümern vor, sie versagten in ihrer wichtigsten Aufgabe, das «Gotteswissen» zu erforschen und kompetent weiterzugeben (vgl. Hos 4,4–6). Und umgekehrt gibt es für diese Oppositionspropheten von der Zunft der ausgebildeten Hof- und Tempelpropheten, von der Berufspriesterschaft der Heiligtümer, aber auch von denen, die auf Grund ihrer politischen Macht religiöse Kompetenz beanspruchen, Zensuren wie «Ein Dummkopf ist der Prophet, und ein Verrückter ist der Geistesmann» (Hos 9,7) oder «Was soll sein Gestammel, sein Papperlapapp, sein Geschwätz bald hier, bald dort?» (Jes 28,10). Wie tief der Streit um die religiöse Kompetenz der unterschiedlichen Ämter und ihrer jeweiligen Inhaber Israel beunruhigte und zugleich faszinierte, belegen die zahlreichen Konflikte in der kanonischen Ursprungsgeschichte Israels, die sich wie Variationen des Themas «Gibt es eine Hierarchie der Wahrheitskompetenzen in Israel?» lesen. Da protestieren Aaron und Mirjam gegen den theologischen Anspruch des Mose: «Hat JHWH nur mit Mose gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?» (Num 12,2). Und da rebellieren Korach und seine Anhänger, aber auch die Eliaböhne Datam und Abiram gegen die lehramtliche und disziplinarische Macht des Mose und des Aaron: «Ihr nehmt euch zu viel heraus. Alle sind

heilig, die ganze Gemeinde, und JHWH ist mitten unter ihnen. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde JHWHs?... Willst du dich auch noch als Herrscher aufspielen über uns?» (Num 16,3.13). Der Streit um die rechte Rede vom Gott Israels gehört ins Zentrum der Religion Israels – übrigens bis heute. Und alles kam und kommt offensichtlich darauf an, diesen Streit voll auszutragen, ihn auszuhalten und aus ihm die Kraft zu fortwährender Erneuerung zu schöpfen, wie noch zu zeigen sein wird.

So gewiß die Bibel Israels kein *System* für eine wie immer konzipierte Orthodoxie abgibt, so scheint doch – wird man einwenden – der Prozeß der Kanonisierung der einzelnen Schriften und schließlich des gesamten Alten Testaments als eines abgeschlossenen Buches nicht ohne den verborgenen Impetus nach lehrhafter, verpflichtender Eindeutigkeit verstanden werden zu können. Wenn die Exegeten von *der* Theologie des Jesajabuchs oder *der* Theologie der Priesterschrift reden, wird in der Tat die Tendenz zur Systembildung greifbar, mit der zumindest seit spätexilischer und nachexilischer Zeit die auseinanderstrebenden Einzelpositionen redaktionell und konzeptionell «zusammengeschaut» wurden<sup>5</sup>. Nun werden «Lehrsätze» formuliert, wie der, daß JHWH der Gott ist, «der Israel aus dem Sklavenhaus befreit (hat)», oder daß JHWH «der einzige Gott» (Dtn 6,4) ist oder «daß es außer ihm keinen Retter gibt» (Jes 43,11). Nun werden credoartige Summarien zusammengestellt (vgl. Dtn 26,5–9). Nun wird der Dekalog als eine Art Magna Charta bzw. «Grundgesetz» Israels konzipiert und in Ex 20 an die Spitze aller ethischen und kultischen Regelungen, die am Sinai «geoffenbart» werden, gestellt. Gewiß – dies sind Ansätze, das Reden von Gott zu normieren, aber regt sich darin ein Pathos von Orthodoxie? Eher geht es darum, durch das Dickicht der Überlieferung eine Schneise zu schlagen und Fluchtlinien aufzureißen, damit bewußt bleibt, «wo es entlang geht...»<sup>6</sup>

Gibt es aber nicht wenigstens eine «Mitte» des Alten Testaments, sozusagen einen archimedischen Punkt, von dem aus die vielen Stimmen des Alten Testaments wie eine einzige Stimme klingen – eben als die Stimme des einen und einzigen Gottes, der hier spricht? Gibt es also nicht doch, vom offenbarenden Gott her, eine erkennbare und verpflichtende Lehre, durch die sich die heterodoxe Spreu vom orthodoxen Weizen innerhalb des vielgestaltigen Überlieferungspro-

zesses trennen läßt? Die Antworten der Exegeten auf diese Frage sind kontrovers. Da ist das unmißverständliche Nein G. von Rads: «Im Gegensatz zur Christusoffenbarung zerlegt sich die alttestamentliche Jahweoffenbarung in eine lange Folge von einzelnen Offenbarungsakten mit sehr verschiedenen Inhalten. Sie scheint einer alles bestimmenden Mitte, von der aus die vielen Einzelakte ihre Deutung und auch das rechte theologische Verhältnis zueinander bekommen könnten, zu ermangeln. Man kann von der alttestamentlichen Offenbarung nur als von einer Mehrzahl von verschiedenen und verschiedenartigen Offenbarungsakten reden.»<sup>7</sup> Noch deutlicher ist das entsprechende Nein von C. Westermann: «Das Neue Testament hat eindeutig seine Mitte im Leiden, Sterben und Auferstehen Christi, auf das die Evangelien zugehen und von dem die Briefe herkommen. Mit dieser Struktur aber hat das Alte Testament keinerlei Ähnlichkeit. Es ist daher nicht möglich, die Frage nach der Mitte vom Neuen auf das Alte Testament zu übertragen.»<sup>8</sup> Solch dezidierte Ablehnung stehen die zahlreichen Versuche entgegen, nicht nur die Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des Fragens nach einer «Mitte» des Alten Testaments zu begründen, sondern diese «Mitte» zugleich anzugeben und zu erläutern<sup>9</sup>. Immerhin stehen bei den Anhängern der Theorien von einer «Mitte» Fragestellungen im Hintergrund, die durchaus mit dem Thema «Orthodoxie – Heterodoxie» zu tun haben. So fragt etwa W. H. Schmidt: «Welche Ansätze und Anstöße halten sich – insbesondere in bezug auf das Gottesverhältnis in den überlieferungsgeschichtlichen Umbrüchen und im Wandel geschichtlicher Epochen durch? ... Gibt es ein Grundanliegen, das die so unterschiedlichen Redeformen und Literaturwerke – ausgesprochen oder unausgesprochen – verbindet?»<sup>10</sup> Schon diese Fragen zeigen freilich, daß diese «Mitte» nicht von der Art christlicher Dogmen ist. Diese «Mitte» steht nicht satzhaft fest. Sie wirkt eher wie ein Prinzip oder ein Axiom, das im Nachhinein erkannt wird. Sie ist eben nur ein «perspektivischer Fluchtpunkt, auf den die Linien zulaufen und der dann nicht einfach der Fläche eines Bildes angehört, sondern jenseits im tiefen Hintergrunde des Bildes bleibt»<sup>11</sup>. Was aber *so* ist, ist nicht einfach greifbar und verfügbar, sondern entzieht sich gerade jeder satzhaften Definition – und ist untauglich für die Fragen nach Orthodoxie und Heterodoxie, zumindest wenn es dabei nicht um den

Grundansatz, sondern um die Konkretion des Bekenntnisses geht.

Die Problematik aller Versuche, von biblischen Texten her oder im Blick auf sie Kriterien der Orthodoxie zu entwickeln, macht in extremer Weise das nachbiblische Judentum deutlich, wenn es das Geheimnis des jenseits von Orthodoxie und Heterodoxie sich offenbarenden Sinai-gottes festhält. Was, so fragen die jüdischen Theologen immer wieder, konnte Israel tatsächlich und eigentlich am Sinai aus dem Munde seines Gottes hören? Die radikalste Antwort darauf gab Rabbi Mendel Torum von Rymanow (gestorben 1814), einer der großen Heiligen des Chassidismus. Er sagte, alles was Israel am Sinai hörte, sei der Konsonant Aleph (also jener kaum hörbare «Knackslaut», mit dem das Aussprechen eines Vokals einsetzt) des Personalpronomens «anoki=ich» gewesen, mit dem der biblische Dekalogtext beginnt. Alles weitere sei Auslegung dieses Aleph durch Mose. Und deshalb seien auch die unterschiedlichen Fassungen des Dekalogs Ex 20 und Dtn 5 als jeweils unterschiedliche Deuteversuche des Mose zu sehen<sup>12</sup>. Mit dieser zugespitzten Theorie «machte Rabbi Mendel Torum von Rymanow seinen Zeitgenossen...deutlich, daß die eigentliche und göttliche Offenbarung an Israel zwar in sich selbst unendlich sinnerfüllt, aber ohne mitteilbaren Sinn war – daß somit ihre Verstehbarkeit und Vollziehbarkeit in einem zutiefst grundsätzlichen Verstande auf die Tradition angewiesen bleibt»<sup>13</sup>. Der kontinuierliche, nie abgeschlossene Streit um die Wahrheit der biblischen Offenbarung wurzelt also in dieser selbst! Gibt die alttestamentliche Tradition selbst Hinweise, wie dieser Streit geführt werden soll? Bietet sie Anregungen für eine theologische Kultur des Streits um die gültige Rede von Gott, jenseits Heterodoxie- oder Häresieverdachts?

## 2. Bedingungen des theologischen Streits

Das alttestamentliche Israel wußte sehr wohl, wie wichtig der Konsens über einmal formulierte Texte war, in denen das Handeln JHWHs an Israel gültig zur Sprache kam. Solche Texte wurden festgehalten und von Generation zu Generation weitergegeben – aber sie wurden auch immer wieder mit neuen Texten angereichert und verflochten<sup>14</sup>. Die literarische und theologische Vielschichtigkeit des Alten Testaments

ist keine bloße Äußerlichkeit, sondern ist konstitutiv für Israels Umgang mit der Wahrheit. N. Lohfink hat deshalb Israel zu Recht als eine «Lerngemeinschaft» bezeichnet<sup>15</sup>. Den vielen Formen des Lernens (textorientiert: vgl. Dtn 6,4–9; 32,1–43; situationsorientiert: vgl. Dtn 6,21–25; gruppenorientiert: vgl. Dtn 31,10–13) geht es freilich nicht primär um die Weitergabe einer kanonisierten Lehre, sondern um deren Erprobung im gesellschaftlichen Alltag. Was in Dtn 32,45–47 dem Mose in den Mund gelegt wird, ist die Basisperspektive des gesamten biblischen Überlieferungsprozesses: «Schenkt allen Bestimmungen eure Beachtung. Heute beschwöre ich euch: Verpflichtet eure Kinder, daß auch sie auf alle Bestimmungen dieser Weisung achten und sie halten. Das ist kein leeres Wort, das ohne Bedeutung für euch wäre, sondern es ist euer Leben. Wenn ihr diesem Wort folgt, werdet ihr lange in dem Land leben, in das ihr jetzt über den Jordan hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen.» Israels Lernen ist «Leben lernen», und was immer in Israel gelernt (und gelehrt) werden soll, muß sich daran legitimieren, daß es das Leben mehrt (vgl. auch Dtn 4,40; 6,24; 30,15–20, besonders 30,19). Lehre und Leben sind für Israel in produktive Korrelation zusammengebunden. Was gelehrt und gelernt werden soll, hat etwas mit einem gelingenden Leben zu tun<sup>16</sup>. Und da Leben sich in historisch-gesellschaftlichen Kontexten ereignet und wandelt, gilt Gleiches vom Wort der «Lehre»: «Es ist nicht im Himmel, so daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so daß du sagen müßtest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten» (Dtn 30,11–14). Das Wort bewährt sich in der schier unendlichen Vielfalt des Lebens *und* nimmt in ihr wieder und wieder neue Nuancen an, die gesammelt und weitertradiert werden. Was gestern noch nicht absehbar war, kann heute wichtig sein und morgen schon wieder zurücktreten. Aber es gerät nicht in Vergessenheit, sondern wird «aufgehoben» (in allen Dimensionen der Hegelschen Bedeutung!) – als Lehr- und Lernangebot für das weitere Leben<sup>17</sup>.

Falls man überhaupt von Orthodoxie in der Traditionsbildung Israels sprechen will, könnte

man sie als kairologisch-dialogische Orthodoxie bezeichnen. Israel weiß um die drei Konstituenten, die in diesem Begriff zusammengefaßt sind: (1) Ohne die Rückbindung an das Reden und Lernen der vorausgehenden Generationen würde Israel heimatlos und grundlos (vgl. Dtn 32,45–47). (2) Damit Israel sein gesellschaftlich-politisches Leben *voll* aus der Hand seines Gottes annehmen könnte, gab es in Israel immer neue Versuche, die vorgegebene und überkommene Rede von Gott situationsbezogen so zu formulieren, daß das «Heute» dieser Rede (vgl. Dtn 5,24; Ps 95,7) verstehbar und erfahrbar wurde. (3) Daß Israel diese vielen unterschiedlichen Versuche in seiner «Bibel» nebeneinanderstellte und unausgeglichen stehen läßt, muß als ein Dialogangebot gedeutet werden, freilich nicht im Sinne der Warenhauskataloge unserer Zeit, sondern als Ermutigung, «das Leben zu wählen» (vgl. Dtn 30,19), d. h. im Lebensgespräch mit den verschiedenen vorgegebenen Worten das *eigene* Wort zu finden und zu erproben. Hinter dieser kairologisch-dialogischen Orthodoxie steckt «die nüchterne theologische Einsicht: eine Offenbarung, die einem gelingenden Leben im Wege steht, kann nicht «wahr» sein; letztlich entscheidet ihr aktueller «Gebrauchswert» für ein erfolgreiches Leben über ihre «Wahrheit...»<sup>18</sup>, wobei «erfolgreiches Leben» in alttestamentlicher Perspektive meint: Leben, das sich in der Gemeinschaft des Volkes und mit Gott erfüllt<sup>19</sup>.

Das Prinzip der kairologisch-dialogischen Orthodoxie des Alten Testaments widersetzt sich der naiven bei Christen beliebten These von der qualitativ fortschreitenden Offenbarung, wonach zeitlich spätere Texte die vorangehenden ersetzen und ablösen. Zumindest für die Verhältnisbestimmung Altes Testament – Neues Testament ist dieses Denkmodell sehr beliebt. Es tritt vor allem in zwei Varianten auf. Die eine Variante ist eher volkstümlich-grobschlüchtig und weiß zu sagen, daß im Alten Testament «eine wachsende Verfeinerung zu entdecken» sei und daß, «was im Alten Testament auf niedriger Stufe und in grober Weise nach oben strebt, im Neuen geistlich und klar erscheint»<sup>20</sup>. Die andere Variante ist theologisch reflektiert und auf den ersten Blick eindrucksvoll, insofern sie einen geradezu ontologischen Zusammenhang zwischen AT und NT herstellt: der alttestamentliche Traditionsstrom drängt konsequent in das NT und vollendet sich in diesem<sup>21</sup>. Beide Varianten stimmen darin überein, daß die alttestamentli-

chen Aussagen letztlich für den neutestamentlichen Glauben nur vorlaufende und vorläufige Gültigkeit, nur historische und d. h. für uns Heutige eben letztlich keine Gültigkeit mehr haben.

Beide Varianten sind nicht nur historisch falsch und theologisch inakzeptabel, was die Relation der beiden Testamente angeht<sup>22</sup>, sie sind schon inneralttestamentlich falsch. Wer wollte schon ernsthaft sagen, die Priesterschrift sei ein «Offenbarungsfortschritt» gegenüber dem jahwistischen Erzählwerk? Die Priesterschrift ist weder als «Verbesserung» konzipiert noch ist sie als solche verstehbar. Ihre «Orthodoxie» ist nicht nach der Meßlatte von Höher oder Niedriger, sondern nach dem Kairos zu beschreiben, in dem sie verfaßt und akzeptiert wurde – und nach dem sie je nach Zeit- und Gesellschaftskonstellation ihren «Gebrauchswert» für das Leben auch heute oder in Zukunft erweist. Und wer möchte gar behaupten, die ängstliche Redaktion, die dem Buch Kohelet u. a. das Nachwort gegeben hat: «Im übrigen, mein Sohn, laß dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben, und viel Studieren ermüdet den Leib. Hast du alles gehört [E. Z.: und gelesen, was in diesem Buch des Kohelet steht!], so lautet der Schluß: Fürchte Gott, und achte auf seine Gebote! Das allein hat der Mensch nötig. Denn Gott wird jedes Tun vor das Gericht bringen, das über alles Verborgene urteilt, es sei gut oder böse» (Koh 12,12–14), sei theologisch «besser» oder «wahrer». Genau gegen die orthodoxe Einfachheit der hier ausgegebenen Parole «Gott fürchten und auf seine Gebote achten» kämpfte Kohelet. Aber *beide* Positionen hält die biblische Tradition fest – eben als Angebot einer dialogischen Orthodoxie, die Entscheidung ermöglicht und fordert. Ähnliches ließe sich an vielen Texten und in Bezug auf zahlreiche Themen aufzeigen, beginnend von der dialogischen Struktur der beiden Schöpfungstheologien Gen 1 und Gen 2 bis hin zu den prophetisch-apokalyptischen Visionen vom Ende bzw. von der Vollendung der Geschichte, vom begeisterten Ja zum Menschsein in Ps 8 bis zur in Ijob 7 vollzogenen Zurückweisung eben dieser in Ps 8 angedeuteten Anthropologie (vgl. Ijob 7,17f mit Ps 8,5), ganz zu schweigen von den geradezu widersprüchlichen Stellungnahmen zur Institution des Königtums, zum Tempel und zum Opferkult<sup>23</sup>. Daß Israel die Vielfalt der «Lehre» in seiner Heiligen Schrift kanonisiert hat, unterstreicht den Ernst, mit dem

Israel die Kairoi seiner Geschichte und seines Lebens aus der Hand seines Gottes annahm. Und noch mehr zeigt dies die Verpflichtung an, die Israel sich selbst zumutet: den Streit um die Wahrheit, der nicht mit einmal gefundenen Antworten beendet sein darf!

Gewiß gibt es bei diesem Streit Hüter der Tradition und Ämter der Interpretation. Und es gibt Weichen stellende Einzelgestalten, die weder das eine noch das andere sind, sondern beides bekämpfen. Aber um Eines müssen sie *alle* ringen: um die Zustimmung des Volkes! Oft kommt diese erst reichlich spät, bei den Einzelpropheten teilweise erst nach Jahrhunderten<sup>24</sup>. Aber ohne diese Akzeptanz gibt es keine kanonische Orthodoxie. Das galt noch bis in die Zeit der definitiven Fixierung des Kanons. Daß das Buch Kohelet, aber auch das Buch Ezechiel trotz ihren eklantanten Spannungen zu wichtigen Grundaussagen der Torah schließlich doch im Kanon der Heiligen Schriften bleiben durften, verdanken sie jener Mehrheit der Rabbinen, die sich im ausgehenden 1. Jh. n. Chr. in Jabne für sie aussprachen<sup>25</sup>.

Daß Orthodoxie alttestamentlich eine mehrheitlich angenommene Orthodoxie sein muß, wird vor allem in einer zweifachen Vorstellungskette greifbar. Zum einen begegnet immer wieder die Vorstellung, daß die «Lehre» dem versammelten Volk zur «Wahl» vorgelegt wird, damit es frei zustimmen kann (Ex 19,7f; 24,3; Dtn 33; Jos 24). Der biblische Gott wünscht sich nicht entmündigte Sklaven oder behäbige Bürokraten seines Wortes, sondern verstehende und bejahende freie Subjekte, die wissen, was sie sagen und was sie tun. Die andere Vorstellungskette vertraut auf die Macht des Gottesgeistes, der Bekenntnis und Lehre ermöglicht – sogar ohne jegliches Lehramt. Das ist eine der Hauptaussagen der Vision vom Neuen Bund Jer 31,31–34: Keiner braucht und darf noch den anderen belehren, weil Gott selbst die Rolle des «Lehrmeisters» übernimmt!

Wie groß das Vertrauen der alttestamentlich-jüdischen Tradition darauf ist, daß der biblische Gott die Mehrheit im Sinne der kairologisch-dialogischen Orthodoxie leitet, faßt eine bekannte Geschichte aus dem babylonischen Talmud zusammen<sup>26</sup>. Als in einem palästinischen Lehrhaus um 100 n. Chr. die zwei Autoritäten Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua trotz intensiver Diskussion sich wieder einmal nicht einigen konnten, wurde in der Versammlung der Rabbi-

nen abgestimmt. Und es zeigte sich, daß alle die Position von Rabbi Jehoschua für richtig hielten. Für Rabbi Elieser's Position stimmte nur einer – er selbst! Da nahm er seine Zuflucht zu spektakulären Wundern und forderte sogar Gott im Himmel zur Stellungnahme auf. Aber weder die Wunder noch die Gottesstimme konnten die Versammlung überzeugen, was die Geschichte so erklärt und begründet: «An jenem Tage machte R. Elieser alle Einwendungen der Welt; man nahm sie aber nicht von ihm an. Hierauf sprach er: Wenn die Halacha wie ich ist, so soll dieser Johannisbrotbaum es beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum 100 Ellen von seiner Stelle fort; manche sagen: 400 Ellen. Sie aber erwiderten: Man erbringt keinen Beweis durch einen Johannisbrotbaum! Hierauf sprach er: Wenn die Halacha wie ich ist, so mag es dieser Wasserarm beweisen! Da trat der Wasserarm zurück. Sie aber erwiderten: Man erbringt keinen Beweis durch einen Wasserarm! Hierauf sprach er: Wenn die Halacha wie ich ist, so mögen es die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses (und drohten) einzustürzen. Da schrie sie R. Jehoschua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halacha bekämpfen – was geht das euch an? Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre R. Jehoschuas; sie richteten sich aber auch nicht wieder gerade auf, wegen der Ehre R. Eliesers. Sie stehen jetzt noch geneigt. Hierauf sprach er. Wenn die Halacha wie ich ist, so mögen sie es aus dem Himmel beweisen! Da erscholl eine Hallstimme und sprach: Was habt ihr gegen R. Elieser? Die Halacha ist stets wie er. Da stand R. Jehoschua (auf seine Füße) auf und sprach: *«Sie ist nicht im Himmel!»* (Dtn 30,12). Was heißt: *«Sie ist nicht im Himmel?»* R. Jormeja antwortete: Die Tora ist bereits vom Berge Sinai her verliehen worden. Wir achten nicht auf die Hallstimme, denn bereits am Berge Sinai hast du in die Tora geschrieben: *«Nach der Mehrheit zu entscheiden»* (Ex 23,2). R. Natan traf Elia und fragte ihn, was der Heilige, gepriesen sei er, in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er schmunzelte und sprach: Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.»

Weder Wunder noch der Rekurs auf das Zitat einer Gottesrede stützen die Orthodoxie, sondern die zustimmende Wahrnehmung, daß die Wahrheit eines Satzes von den Erfahrungen des Volkes gedeckt ist. Es gibt alttestamentlich keine Trennung von Orthodoxie und Orthopraxie.

### 3. Von der theologischen Würde der Praxis

Von der Vielgestaltigkeit des Alten Testaments soll nichts zurückgenommen werden, wenn nun doch noch von einer «hierarchischen» Ordnung innerhalb einzelner Teile des Alten Testaments die Rede sein soll. Damit soll nicht die These von einem Kanon im Kanon aufgegriffen werden, wohl aber soll die kanonische Endgestalt des Alten Testaments als hermeneutische Vorgabe, sozusagen als Parameter der Orthodoxie, herausgestellt werden. Allen unterschiedlichen Stellungnahmen, die wir aus der Spätzeit des Alten Testaments, in neutestamentlichen Texten, aus den ersten Jahrhunderten des nachbiblischen Judentums und des nachbiblischen Christentums über die innere Struktur des Alten Testaments haben<sup>27</sup>, ist dies gemeinsam: Der Kanon ist dreigliedert und offenbart darin ein theologisches Koordinatensystem. Vereinfacht dargestellt läßt sich die Anordnung der Bücher im Kanon der griechischen Bibel als Dreitakt «Grundlegung der Geschichte» (= die erzählenden Bücher) – «Gegenwart» (= die Psalmen und die Weisheitsbücher) – «Zukunft als Vollendung der Geschichte» (= die Prophetenbücher) begreifen. Der Kanon der hebräischen Bibel gliedert demgegenüber: «Torah» (= Pentateuch) – «Prophe-ten» (= Jos-2 Kön + Prophetenbücher) – «Schriften» (= die übrigen, relativ spät entstandenen Bücher). In dieser Endgestalt kommt die systematische Vorordnung der Torah in mehrfacher Hinsicht zum Vorschein: (1) die «Torah» entwirft die unauflösbare Dialektik von Geschichte und Gesetz, wobei die breite Zentrierung auf das Gesetz in der Mitte der Bücher Gen-Dtn (zweite Hälfte von Ex, das ganze Buch Lev, erste Hälfte von Num) den Primat auf die Praxis legt. (2) Auf die so verstandene «Torah» sind die Prophetenbücher bezogen: Sie interpretieren die Torah, bewahren sie vor Verkrustung, schreiben sie fort – und schärfen ein, daß die Torah «getan» und «gelebt» werden will. (3) Die «Schriften» sind, auch wenn sie entstehungsgeschichtlich und thematisch lockerer mit der Torah zusammenhängen, dennoch eine Zusammenstellung von Versuchen, wie in der Alltagswelt mit Torah und Propheten das Leben gemeistert werden kann. Aus dieser Struktur geht hervor: Vom hebräischen Kanon her ist die Praxis der Ort, an dem sich die Theorie entscheidet, entwirft und bewahrheitet. Zwar steht am Anfang die Geschichte der Zuwendung Gottes, doch diese Ge-

schichte verdichtet sich im Gesetz, das zur Praxis treibt, um so wieder Geschichte zu ermöglichen<sup>28</sup>.

Daß sich für Israel Orthodoxie nur in der Orthopraxie erschließt, verleibt und ergreifen läßt, ist besonders in jenen Erzählungen festgehalten und reflektiert, die von einer unmittelbaren Konfrontation JHWHs mit einem Menschen oder mit dem ganzen Volk berichten.

Schon die Eröffnung der Abrahamgeschichten schärft ein: Der biblische Gott schickt auf den Weg und begegnet auf dem Weg! Abraham «schaut» Gott erst (Gen 12,7: JHWH «erschien», d. h. ließ sich schauen!), nachdem dieser der Aufforderung «Geh weg aus dem Land, in dem du bisher warst, in das Land, das ich dir zeigen werde...» (Gen 12,1) gehorcht hat. Und die Segensverheißung «In dir/durch dich sollen Segen erlangen alle Sippen der Erde...» (Gen 12,3) meint *auch*: Segen kommt über alle, die gleich Abraham und in seiner Nachfolge sich vom biblischen Gott ihre (neue) Existenz geben lassen<sup>29</sup>.

Daß dies ein schmerzlicher, irritierender, weil Umkehr fordernder Lebens-Weg ist, ist die theologische Leitidee des Erzählzyklus über Jakob (Gen 25–36). In diesem Zyklus redet Israel über sich selbst, über die von Gott geforderte und gegebene Metamorphose, durch die Israel zu seiner eigentlichen Identität durchstößt. Was der geheimnisvolle Mann in der Nacht am Jabbok sagt, faßt das Thema des Zyklus zusammen: «Dein Name soll nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel!» (Gen 32,29). Wie dies geschieht und was dies konkret bedeutet, erzählen die einzelnen Geschichten, die in Gen 25–36 zusammengestellt sind. Alle nur denkbaren Konstellationen, Verwirrungen und Verirrungen menschlicher Existenz im Geflecht von Liebe und Arbeit, von Gaunerei und Ichbezogenheit, von Hilflosigkeit und Übermut, von Angst, Rivalität und Haß werden hier gezeichnet. Auch die Religion fehlt nicht. Aber erst in jener Nacht am Jabbok, da Gott selbst Jakob zum Kampf herausfordert, bricht die wahre Dimension des biblischen Gottesgedankens auf. Das Geheimnis des biblischen Gottes geht eben nur dem auf, der sich von ihm treffen, ja verletzen läßt – wie dies Jakob am Jabbok «gelernt» hat. Zwar versucht er – nach bewährter Jakob-Manier – der eigenen Metamorphose zu entgehen, indem er den geheimnisvollen Fremden nach dessen Identität und Legitimität fragt (Gen 32,30: «Nenne mir doch deinen

Namen!«). Doch darauf gibt es keine Antwort. Gefordert ist eine *andere* Antwort, nämlich die des Menschen nach *seiner* Identität vor und mit Gott: «Wie heißt dein Name», d. h. weißt du eigentlich, wer du bist? (Gen 32,28). Und als Jakob antwortet: «Ich bin Jakob», ist dies das Schuldbekennnis, das die Spannung löst: «Du sollst nicht mehr Jakob sein, sondern Israel, denn in einen Kampf mit Gott hast du dich eingelassen» (Gen 32,29). Nun ist die Entscheidung gefallen: Der alte Betrüger Jakob, der Jakob, der seine Bedürfnisse, seine Macht und seinen Erfolg zum Maß seines Lebens gemacht hat – immer auf Kosten anderer, sogar auf Kosten seines Gottes, dieser Jakob ist nicht mehr. Seine Gottesbegegnung hat ihn verändert: er geht aus ihr als neuer Mensch hervor, als einer, der endlich zu-sich-gekommen ist, auch wenn er dazu gezwungen werden mußte. Nun ist er gesegnet – und verwundet zugleich: als die Nacht vorbei ist, hinkt Jakob an seiner Hüfte. Aus einem solchen Kampf, in dem der Mensch von seinem Gott gestellt wird, kommt keiner heraus, wie er hineinging. Aber der Schmerz dieses neugeschaffenen Israel tritt zurück ob der neuen Erfahrung: «Da ging ihm die Sonne auf» (Gen 32,32), die Welt und sein Leben – und sein Gott sehen nun für ihn anders aus! «Und Jakob nannte den Ort Pniel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und mein Leben ward gerettet!» (Gen 32,31). Nun hat er erfahren, *wie* und *wen* dieser Gott rettet durch Umkehr und Erneuerung! Und deshalb muß die Erzählung auch weitergehen. Sie strebt eigentlich erst jetzt ihrem rechten Höhepunkt zu. Biblische Gotteserfahrung vollendet sich nicht in neuer Erfahrung des eigenen Ich, sondern in der neuen Erfahrung des und der anderen. Die Begegnung der beiden Brüder Esau und Jakob, die nun folgt (Gen 33,1–16), haben die alten Erzähler sehr feinsinnig mit der Erzählung von der nächtlichen Begegnung Jakobs und seines Gottes parallelisiert<sup>30</sup>. Die damit erzählerisch angedeutete Entsprechung ist in der Sache offenkundig: Der neue Jakob-Israel, der zeit seines Lebens den Überlegenen und Triumphierenden spielte, wirft sich vor seinem Bruder nieder. Und da geschieht: Der Betrogene kommt dem um Vergebung bitenden Betrüger entgegen, umarmt ihn, und sie weinen. Zum ersten Mal gibt es zwischen ihnen die Anrede: «Mein Bruder» (Gen 33,9). In ihm, dem vergebenden Bruder Esau, so sagt schließlich Jakob, ist ihm das Angesicht Gottes erschie-

nen. Wer dieser Gott JHWH in Wahrheit ist, geht ihm erst auf, als er so handelt wie dieser Gott handelt – und dabei die Erfahrung macht, daß dies «neues Leben» ermöglicht!

Daß Gott nur die erkennen und «schauen», die SEINE Wege gehen, ist das große Thema der Sinaiüberlieferungen<sup>31</sup>. Dem Mose, der darum bittet, Gottes Herrlichkeit zu schauen und SEINE Wege zu erkennen, wird die erste Bitte verweigert, aber die zweite erfüllt: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen... Aber ich will meine Herrlichkeit an dir vorübergehen lassen ... Und ich werde dabei meine Hand (mich verbergend und dich schützend) über dich halten, während ich an dir vorübergehe. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen» (Ex 33,20–23). Diese Antwort schärft gewiß die Dialektik des nahekommenden Gottes ein, der darin zugleich der sich entfernende Gott ist. Der sich offenbarende Gott ist in seiner Entbergung immer zugleich der sich Verbergende. In der Antwort schwingt aber noch eine weitere Dimension mit: Den Rücken eines anderen sieht vor allem der, der hinter diesem hergeht – der ihm nachfolgt, und zwar auf jenen Wegen, die der vorübergehende Gott in Ex 34,6 f so beschreibt: «JHWH ist ein barmherziger und gnädiger El, langmütig, reich an Güte und Treue. Er bewahrt Güte den Tausenden, er nimmt weg die Schuldverstrickung, die Revolte und die Verirrung. Aber er ist nicht gleichgültig gegenüber der Sünde: Er sucht die Schuld der Väter heim an den Söhnen und an den Enkeln, an der dritten und vierten Generation.» *Das* ist der Weg, auf den er den Mose und sein Volk ruft. Das ist der Weg, auf dem Er Israel begegnen will. Das ist der Welt, den man gehen muß, wenn einem aufgehen soll, was das Geheimnis des Gottes vom Sinai ist. Wer in Schuldverstrickung und Müdigkeit im Schrei um Jahwes Vergebung die Kraft sucht, den Weg weiterzugehen, wer selbst vergibt wie dieser Gott, wer selbst gütig ist über die Maßen, wie und weil dies der Weg ist, auf dem der biblische Gott vorangeht, der begreift und erfaßt, wer dieser Gott ist.

Nicht im Betrachten oder in der Pflege eines noch so schönen Bildes dieses Gottes, auch nicht in der Beschwörung eines noch so richtigen Lehrsatzes geht das Geheimnis dieses Gottes auf, sondern nur indem man den Weg geht, auf den er ruft: «Ihr standet unter dem Berg, und der Berg brannte: Feuer, hoch bis in den Himmel hinauf, Finsternis, Wolken und Dunkel. JHWH sprach

zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr hörtet den Donner der Worte. Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört. JHWH offenbarte euch seinen Bund, er verpflichtete euch, ihn zu halten: die Zehn Worte» (Dtn 4,11–13). Im und am Tun der Zehn Worte geht auf, wer der Sinaigott ist.

An der Orthopraxie entscheidet und läutert sich die Orthodoxie. Das ist auch die Quintessenz aller prophetischen Interventionen, die sich mit Mi 6,8 so zusammenfassen lassen: «Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was JHWH von dir erwartet. Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott!»

<sup>1</sup> E. Brunner, Offenbarung und Vernunft (Zürich 1941) 287.

<sup>2</sup> G. von Rad, Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments: ThLZ 88 (1963) 405.

<sup>3</sup> Vgl. besonders die Konflikte mit Paschhur (Jer 20,1–6) und mit Hananja (Jer 27–28), aber auch mit den Königen Jojakim (Jer 36) und Zidkija (Jer 37–38).

<sup>4</sup> Vgl. den instruktiven Überblick bei F. L. Hossfeld/I. Meyer, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse alttestamentlicher Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (Freiburg i. Ue. 1973).

<sup>5</sup> Hier ist vor allem an die deuteronomistischen Redaktionen der Geschichtsüberlieferungen und der Prophetenbücher, aber auch an die abschließende Pentateuchredaktion zu denken.

<sup>6</sup> Vgl. dazu R. Smend, Theologie im Alten Testament, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1 (München 1986) 111–115.

<sup>7</sup> G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I (München 1966<sup>5</sup>) 128 f.

<sup>8</sup> C. Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Göttingen 1978) 5.

<sup>9</sup> Vgl. den Überblick und den Entwurf bei Smend (Anm. 6) 40–84 sowie G. F. Hasel, The Problem of the Center in the OT Theology Debate: ZAW 86 (1974) 65–82; E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte: KatBl 101,1976,3–16.

<sup>10</sup> W. H. Schmidt, Die Frage nach der «Mitte» des Alten Testaments im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: K. Jürgensen – F. O. Scharbau/W. H. Schmidt (Hg.), Gott loben das ist unser Amt (Kiel 1984) 55–65.

<sup>11</sup> W. Zimmerli, Zum Problem der «Mitte des Alten Testaments»: EvTh 25 (1975) 103.

<sup>12</sup> Vgl. dazu besonders F. L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Freiburg i. Ue./Göttingen 1982).

<sup>13</sup> K. Müller, Biblische Begriffe in jüdischer Sicht: Christ in der Gegenwart 37 (1985) 111.

<sup>14</sup> Deshalb ist das AT keine «Autorenliteratur», sondern «Traditionsliteratur».

<sup>15</sup> N. Lohfink, Gottesvolk als Lerngemeinschaft: BiKi (1984) 90–100.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die tiefsinnigen Ausführungen bei G. von Rad, Weisheit in Israel (München 1970).

<sup>17</sup> Für diesen Vorgang hat W. Zimmerli den Begriff der «Fortschreibung» eingeführt, vgl. besonders: ders., Das Phänomen der «Fortschreibung» im Buche Ezechiel, in: FS G. Fohrer (Berlin 1980) 174–191, sowie jüngst Ch. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes (Göttingen 1985) 162–165.

<sup>18</sup> K. Müller (Anm. 13) 15.

<sup>19</sup> Vgl. dazu E. Zenger, Erfahrung–Weisheit–Weisung. Zur Struktur biblisch-appellativer Texte, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten (München/Mainz 1977) 29–43.

<sup>20</sup> So noch (erschreckend!) im «Holländischen Katechismus», vgl. Deutsche Ausgabe (Freiburg i. B. 1969) 69.71.

<sup>21</sup> So z. B. H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie: ZThK 67 (1970) 471–436.

<sup>22</sup> Vgl. zur Kritik u. a. H. D. Preuß, Das Alte Testament in christlicher Predigt (Stuttgart 1984); M. Oeming, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad (Stuttgart 1985).

<sup>23</sup> Vgl. W. H. Schmidt, Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, in: FS H. J. Kraus (Neukirchen 1983) 14.

<sup>24</sup> Als «Buch des Volkes» ist das AT ein m. W. singuläres Phänomen in der altorientalischen Literaturgeschichte!

<sup>25</sup> Allerdings geschah dies nicht in einer «Synode», wie oft gesagt wird, sondern in einem sich herausbildenden Konsensvorgang; vgl. dazu besonders P. Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.: Judaica 31 (1975) 54–64.116–124.

<sup>26</sup> Vgl. zum folgenden vor allem K. Müller (Anm. 13) 27.95.

<sup>27</sup> Der komplexe historische Vorgang der Herausbildung des Kanons und der kanonischen Struktur der hebräischen, griechischen und lateinischen Überlieferung kann hier nicht näher dargestellt werden, würde aber zeigen, daß die These von der «abgeschlossenen» Offenbarung ein schwieriges Problem darstellt!

<sup>28</sup> Die Alternativen Lex-Evangelium oder Evangelium-Lex sind deshalb viel zu kurzatmig!

<sup>29</sup> Vgl. dazu E. Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Freiburg i. B. 1977) 39–62.

<sup>30</sup> G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 25,19–50,26 (ATD 4) (Göttingen 1964) 286.

<sup>31</sup> Vgl. dazu E. Zenger, Israel am Sinai, Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34 (Altenberge 1985<sup>2</sup>).

## ERICH ZENGER

1939 in Dollnstein (Bayern) geboren. Studium der Philosophie, Theologie und Orientalistik in Rom, Jerusalem, Heidelberg und Münster. Seit 1973 Professor für Exegese des Alten Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster. Veröffentlichungen u. a.: Die Sinaitheophanie (Würzburg 1971); Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (Stuttgart 1982<sup>2</sup>; zus. mit P. Weimar); Durchkreuztes Leben. Hiob Hoffnung für die Leidenden (Freiburg i. B. 1982<sup>3</sup>); Das Buch Exodus (Düsseldorf 1982<sup>2</sup>); Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens (Stuttgart 1986<sup>3</sup>); Das Buch Judit (Gütersloh 1981); Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34 (Altenberge 1985<sup>2</sup>); Gottes Bogen in den Wolken (Stuttgart 1983); Das Buch Ruth (Zürich 1986). Anschrift: Enschedeweg 56, D-4400 Münster.