

Meinung über die Arbeit in stationären Einrichtungen – die nicht selten von Politikern geteilt wird – die Gewinnung von Mitarbeitern für diese Einrichtungen und trägt dazu bei, daß die meisten älteren Menschen diese Wohnalternative von vornherein ablehnen. In den Medien wird hauptsächlich über Konflikte in stationären Einrichtungen berichtet, hingegen nicht über die zahlreichen gelungenen Formen stationärer Altenarbeit sowie über die wertvolle Arbeit, die in diesen Einrichtungen geleistet wird.

Dabei macht schon der Blick auf die zukünftige demographische Entwicklung deutlich, daß in Zukunft die stationäre Altenarbeit ein immer größeres Gewicht gewinnen wird. Die familiären Ressourcen nehmen in Zukunft deutlich ab, so daß *nicht mehr von der Familie als hauptverantwortlicher Institution für die Unterstützung älterer Menschen ausgegangen werden kann*. Wenn nicht bereits heute attraktive stationäre Angebote – die ja vorhanden sind und als Vorbild dienen können – weiter ausgebaut werden, sind Staat und Gesellschaft auf die zukünftigen Herausforderungen des Alters unzureichend vorbereitet.

Sowohl in der ambulanten als auch in der stationären Altenpflege ist heute bereits ein *Personalnotstand* erkennbar. Dieser ist auch auf die unzureichenden Arbeits- und Berufsbedingungen von Altenpflegern zurückzuführen. Die bundeseinheitliche Regelung des Altenpflegegesetzes – die von der früheren Bundesministerin für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, *Ursula Lehr*, angestrebt wurde – ist bislang am Einspruch einzelner Bundesländer gescheitert. Es ist zu hoffen, daß das Vorhaben der heutigen Bundesministerin für Familie und Senioren, *Hannelore Rönsch*, die bundeseinheitliche Regelung des Altenpflegegesetzes zu verwirklichen, Erfolg haben wird. Es ist dringend notwendig, in allen Bundesländern eine dreijährige Ausbildung einzuführen: die Errichtung eines Schulgeldes sollte unbedingt entfallen. Ansonsten würde der Beruf der Altenpflege auch in Zukunft diskriminiert werden; die Gewinnung von neuen Mitarbeitern wäre weiterhin erschwert.

Altenpfleger(innen) benötigen eine kontinuierliche Fort- und Weiterbildung sowie Supervisions- und Balint-Gruppen-Angebote. Die Fort- und Weiterbildung ist schon deshalb unverzichtbar, da die gerontologischen Erkenntnisse rapide zunehmen und möglichst rasch in die praktische Arbeit umgesetzt werden müssen. Darüber hinaus schafft die Fort- und Weiterbildung auch Möglichkeiten der Weiterqualifikation, die die Motivation zur Wahl des Altenpflegeberufes erhöhen kann. Die Supervision sowie die Teilnahme an Balint-Gruppen eröffnet die Möglichkeit, die zum Teil belastenden Erfahrungen im Beruf zu verarbeiten sowie in Problemsituationen effektiver zu handeln.

Eine Anhebung der Altersgrenze ist nicht problematisch

Die zunehmenden ökonomischen *Belastungen der mittleren, im Erwerbsleben stehenden Generation* werden nur durch Veränderungen in der *Arbeitsmarktpolitik* und *Sozialpolitik* verringert werden können. Es ist zu erwarten, daß die Altersgrenze in Zukunft *nach oben verschoben* werden wird – nur so kann die Finanzierung der Renten gesichert werden. Da die berufliche Leistungsfähigkeit der meisten Menschen im sechsten Lebensjahrzehnt hoch ist und auch über diesen Zeitraum hinaus erhalten bleibt, ist aus gerontologischer Sicht der Anstieg der Altersgrenze *nicht problematisch*. Besonderes Gewicht sollte in Zukunft jedoch auf die Gestaltung des Arbeitsplatzes sowie auf die Verwirklichung von Modellen des *gleitenden Übergangs* in den Ruhestand gelegt werden, da dadurch eine bessere Anpassung der Arbeit an die spezifischen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bedürfnisse älterer Arbeitnehmer erreicht und damit die Berufsmotivation erhöht wird. Ein weiterer Weg zur Entlastung der mittleren Generation wird durch eine Pflegeversicherung geschaffen (vgl. HK, April 1988, 198 ff.). Für diese müssen baldmöglichst die gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden, weil schon heute die Pflege durch die Familie allein nicht mehr geleistet werden kann. *Andreas Kruse*

Es geht ums Ganze

Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft

Das Alte Testament ist den meisten Christen heute noch fremder als das Neue; die alttestamentliche Exegese erscheint als eine in viele einzelne historische, methodische und literarische Fragestellungen aufgesplitterte Angelegenheit, deren rasch wechselnde Hypothesen nur noch Spezialisten interessieren können. Christoph Dohmen, Professor für Altes Testament an der Universität Osnabrück, zeigt im folgenden Beitrag, daß sich in seinem Fach derzeit immer mehr die Frage nach dem Ganzen des Alten Testaments und der Heiligen Schrift in den Vordergrund

schiebt und sich von daher auch neue Chancen für die Aufnahme des AT im Leben der Christen und der Kirche ergeben. Wir setzen mit diesem Beitrag die Serie zum Stand verschiedener theologischer Disziplinen fort, die wir mit einer Darstellung zur neutestamentlichen Wissenschaft begonnen haben (vgl. HK, November 1991, 524 ff.).

Seit Paulus versucht hat, den Neuen Bund als „enthüllten“ Alten Bund zu beschreiben (2 Kor 3, 14), hat das Bild vom verhüllten Alten Testament in vielfältigen Formen seinen

Weg zu Theologen und vor allem Künstlern gefunden, so daß die Darstellung der Synagoge als Frau mit verbundenen Augen neben der meist stolz blickenden Kirche fast jedem beim Lesen dieser Stelle in den Sinn kommt. Aber kann man im Blick auf die heutige Christenheit und ihr Verständnis des Alten Testaments sowie ihrem Umgang mit diesem denn wirklich sagen, daß mit Christus die Hülle vom Alten Testament genommen worden sei? Liegt nicht gerade für die meisten Christen ein Schleier über dem Alten Testament, der dann auch sehr schnell zum Schleier über der ganzen Heiligen Schrift wird, weil es kein Neues Testament ohne Altes Testament gab und geben kann?

Müßte folglich ein heutiger Künstler, der dieses Motiv von Kirche und Synagoge, Altem und Neuem Testament, aufnehmen wollte, nicht die Kirche mit verbundenen Augen darstellen, der die Synagoge ein wenig traurig und ratlos blickend gegenübersteht, weil ihre jüngere Schwester so blind für die eigene Herkunft zu sein scheint? In solch einer Darstellung sollte dann vielleicht sogar Christus hinter der Synagoge stehen, damit deutlich würde, daß der Kirche nur im Blick auf Synagoge *und* Christus, auf die *concordia veteris et novi testamenti*, der Schleier von den Augen genommen werden kann und sie Christus niemals völlig losgelöst von der Synagoge sehen und verstehen kann.

Den Blick auf die ganze Bibel richten

Dies mag manchem Leser vielleicht als (zu) kühne Vision erscheinen, aber es ist der visualisierte Standpunkt vieler Alttestamentler in unseren Tagen, die ihre Hauptaufgabe darin erkennen, den Blick der Christenheit auf die *ganze* christliche Bibel zu ziehen, damit die Christen die in und auf dem Alten Testament ruhende Verkündigung des Neuen Testaments von ihren Wurzeln her verstehen lernen. Den damit verbundenen hermeneutischen Grundlagenproblemen stellen sich in den letzten Jahren immer mehr katholische Alttestamentler.

Insofern ist die alttestamentliche Wissenschaft heute stark geprägt von vielfältigen Fragen nach der Notwendigkeit eines christlichen Verständnisses des Alten Testaments als Teil der christlichen Bibel und damit als wesentlicher Bestandteil christlicher Theologie. Es scheint zur Zeit ein guter und heilsamer wissenschaftsinterner Druck zu bestehen, auch die vielfältigen Detailfragen in diesen Horizont der Exegese als theologischer Basiswissenschaft zu stellen. Daß der darin gründende Blick auf die Ganzheit der Bibel zuerst einmal als Blick auf das Alte Testament geschehen muß, ist dabei nicht als Steckenpferdreiten der Alttestamentler zu werten (oder abzutun), sondern ergibt sich aus der inneren Sachlogik der christlichen Bibel und vor allem ex negativo von der Frage her, wohin die in Theologie und kirchlicher Praxis verbreitete christliche Konzentration auf das Neue Testament führt: Was erfährt oder versteht denn ein Leser, der immer nur das letzte Fünftel eines Buches liest?

Seit den großen Bibelenzykliken „Providentissimus Deus“ (Leo XIII. 1893) und „Divino afflante spiritu“ (Pius XII. 1943) hat sich die katholische Exegese zu einer anerkannten Wissenschaft entwickelt, die die Theologie des Vatikanum II vielfältig stimulieren konnte und selbst auf dem Konzil ihre größte Bestätigung und Anerkennung in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* fand. Stand die Heilige Schrift – und ihre Auslegung – in der katholischen Theologie lange Zeit im Dienst der Dogmatik, in dem sie lediglich zu Beweis Zwecken herangezogen wurde, so hat hier eine radikale Kehrtwendung stattgefunden; die Heilige Schrift wird zur Grundlage einer angezielten „schriftgemäßen Theologie“ gemacht, und die Exegese soll sogar das Urteil der Kirche wissenschaftlich vorbereiten (DV 12). Daß die hier nur summarisch festgehaltene Entwicklung aufregend und überaus spannungsvoll gewesen ist, ahnt, wer die Biographie der Bibelwissenschaft unter fünf Päpsten aus der Feder des großen Alttestamentlers *Herbert Haag* liest (Mein Weg mit der Kirche, Zürich 1991).

Vom heute erreichten Punkt dieser Entwicklung aus zurückblickend, muß man aber kritisch feststellen, daß das die gesamte Bibelwissenschaft in kaum noch zu durchschauende wissenschaftliche Tiefe ziehende Schwergewicht der Forschung über die Jahre hinweg *im Bereich des Methodischen* gelegen hat. War anfänglich die Durchsetzung der historisch-kritischen Arbeit als Durchbruch erschienen, so hat die stets weiterentwickelte, spezialisierte und in unzählige Verästelungen ausdifferenzierte Methodik schließlich aufgrund einer nicht zu verkennenden Praxis- oder Lebensferne Alternativen geradezu heraufbeschworen, so daß auch heute wieder die Frage nach der rechten Weise der Methode der Bibelauslegung im Vordergrund vieler Diskussionen steht: Historisch-kritisch oder tiefenpsychologisch, materialistisch, narrativ, feministisch, sozialgeschichtlich, existential, strukturalistisch u. v. m. sind hier die Stichworte (vgl. *H. K. Berg*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, 1991).

Es scheint aber, als hätte man über diesem schier endlosen Auf und Ab in der Methodendiskussion wesentliche Impulse der genannten Dokumente nicht wahrgenommen. Wenn *Joseph Ratzinger* in seinem Konzilskommentar zu DV 24 von einer „nahezu revolutionierenden Bedeutung“ der Aussage, die Schrift sei die „Seele der Theologie“ für „die Systemgestalt der katholischen Theologie“ (LThK 13, 577) spricht, dann sucht man heute, ca. fünfundzwanzig Jahre später, vergeblich nach derartigen Wirkungen in Theologie und Kirche. Bei der Suche stößt man allerdings auf eine erst anfängliche Beschäftigung mit dieser theologischen Standortbestimmung der Bibelwissenschaft (vgl. z. B. *R. Lafontaine* u. a., *L'Écriture, âme de la théologie*, 1990). Heute erst werden die Verluste sichtbar, die der Exegese dadurch entstanden sind, daß sie viel zu lange die theologische Beschreibung ihres eigenen Gegenstandes, die *Theologie der Heiligen Schrift* (nicht als aus der Schrift erhobene Theologie, sondern als theo-

logisches Verständnis der Schrift), bereitwillig der Fundamentaltheologie oder Dogmatik überlassen hat. Wird demgegenüber lebendig gemacht, daß die Heilige Schrift (OT 16) und ihr Studium (DV 24) die Seele der Theologie, das heißt das *formgebende Lebensprinzip* der Theologie sind, dann wird die interdisziplinäre Relation in der Theologie als biblisch zentrierte deutlich. Das heutige Fragen nach „theologischer Exegese“ gründet letztlich im Defizit einer unterlassenen Ortsbestimmung, aber es ist allerorten auch das exegetische Mühen um eine historisch-theologische Bibelauslegung erkennbar. Daß diese neue theologische Fundierung der Bibelwissenschaft auch schon wieder in die Gefahr gerät, ausgenutzt und mißbraucht zu werden, muß als Aufruf zur Wachsamkeit unbedingt erwähnt werden; denn ähnlich wie die in Amerika entwickelte – theologisch sehr fruchtbare – „kanonische Schriftauslegung“ (s. u.) durch ihre Auslegung der Endgestalt des Textes biblizistische und fundamentalistische Trittbrettfahrer in ihrer Ablehnung differenzierter Textwahrnehmung begünstigt hat, schlüpfen überall schon die entsprechenden Kreise in das Gewand theologischer Exegese, um darin ihre Wissenschafts- und Theologiefeindlichkeit „getarnt“ verbreiten zu können.

Die Bedeutung des jüdisch-christlichen Gesprächs

Innerhalb der katholischen Theologie führte die biblische Hermeneutik immer noch ein eigentümliches Schattendasein, aus dem sie erst in unseren Tagen langsam hervorzutreten beginnt, was sich darin zeigt, daß jetzt zumindest vermehrt entsprechende Aufsätze erscheinen; Monographien oder gar Lehrbücher fehlen noch so gut wie ganz (auf die – wenn auch kleine, so doch höchst interessante – Ausnahme von der Regel sei mit Nachdruck hingewiesen: *J. Severino Croatto*, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, 1989). Auf diesem Gebiet hat die katholische Exegese einen Nachholbedarf gegenüber der evangelischen, wie er seinerzeit in bezug auf die historisch-kritische Erforschung der Schrift bestand. Das Erwachen eines hermeneutischen Bewußtseins in der katholischen Exegese ist der vor allem seit dem Vatikanum II vermehrt erhobenen Forderung nach biblischer Theologie zu verdanken; denn eine solche stößt über kurz oder lang immer auf die Besonderheit der christlichen Bibel: *eine* Schrift in *zwei* Teilen!

Ob nun eine alttestamentliche Theologie neben einer neutestamentlichen entworfen wird und dann beide miteinander ins Gespräch gebracht werden, oder das Verhältnis der Testamente untereinander in einer gesamtbiblischen Theologie zu klären versucht wird (vgl. insgesamt dazu *M. Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, 1987), immer geht es letztlich um die Frage der christlichen Rezeption des Alten Testamentes bzw. sein christliches Verständnis; denn zumeist wird vorausgesetzt, daß das „Christliche“ vom Neuen Testament her bestimmt würde, dem das Alte Testament irgendwie zuzuordnen sei.

Eine fundierte biblische Hermeneutik könnte jedoch gerade hier allein schon durch das Bewußtmachen der darin liegenden theologischen Implikationen und das Einbringen der vom Vatikanum II geforderten Berücksichtigung von „Einheit und Ganzheit der Schrift“ (DV 12) für den praktischen Umgang mit der ganzen Bibel entscheidende neue Impulse geben. Daß die Ansätze gesamtbiblischer Theologie heute auf evangelischer und katholischer Seite so viel beachtet und diskutiert werden, gründet wohl darin, daß aufgrund des wachsenden *jüdisch-christlichen Gesprächs* die Sensibilisierung für diese Fragen zunimmt und deren Notwendigkeit mehr und mehr erkannt wird. Da der erste Teil unserer Heiligen Schrift, unser Altes Testament, gleichzeitig Heilige Schrift des Judentums ist, ist das jüdisch-christliche Gespräch der entscheidende Ort der Bewährung für jedes gesamtbiblische Modell. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß Alttestamentler sich um die exegetische Fundierung dieser Probleme (vgl. z. B. *N. Lohfink*, Der niemals gekündigte Bund, 1989) ebenso bemühen wie um die für das Christentum heute lebensnotwendige Basisreflexion auf den ersten und größten Teil der christlichen Heiligen Schrift (vgl. *E. Zenger*, Das erste Testament, 1991).

Die in der Kirchengeschichte in allen Formen anzutreffende Interdependenz von Judenhaß und Ablehnung des Alten Testamentes hat dazu geführt, daß Alttestamentler nach Ersatz für den semantisch belasteten Begriff *Altes Testament* suchen; sie schlagen beispielsweise vor, vom *Ersten Testament* zu sprechen oder auch die englische Abkürzung OT als „Original Testament“ zu lesen, um die mit „Alt“ verbundenen negativen Assoziationen hinter sich zu lassen. Um mögliche Mißverständnisse beim Wort „Testament“ zu umgehen, haben die reformierten Kirchen in den Niederlanden sogar die Rede vom „Ersten und Zweiten Bundesbuch“ eingeführt.

All diese Versuche, denen gemeinsam ist, daß sie den ersten Teil der christlichen Bibel als mit dem Judentum gemeinsamen in seiner Gründungsfunktion für das Christentum bewußt machen wollen, weisen letztlich auf die heute viel diskutierte *Kanonproblematik* hin, denn sie alle bewegen sich im Raum des *christlichen Kanons*, wenn sie dessen ersten Teil umbenennen wollen. Aber terminologische und sachliche Auseinandersetzungen um diesen ersten Kanonteil der christlichen Bibel sind in gewisser Weise auch als Vorboten dafür zu werten, daß die theologische Frage nach dem Kanon, die in Amerika in den vergangenen Jahrzehnten wie kein anderes bibelwissenschaftliches Thema leidenschaftlich und intensiv verhandelt worden ist, nun auch die mitteleuropäischen Breiten erreicht hat. Nachdem nordamerikanische Forscher wie *B. S. Childs*, *J. A. Sanders* oder *R. Beckwith* die theologische Relevanz des Kanons für die Exegese erkannt hatten, ist auch die historische und systematisch-theologische Frage nach den Entstehungsbedingungen dieses Kanons neu aufgenommen worden.

Aber auch auf diesem Felde der Kanondiskussion war die europäische – besonders deutsche – Exegese wieder ihrer

„Tradition“ verhaftet und anfangs in erster Linie an den methodischen Fragen der „kanonischen Schriftauslegung“, dem „canonical approach“, interessiert, bevor sie jetzt auch die theologischen Implikationen dieser Fragen aufnimmt, sowohl in der Behandlung der Grundsatzthematik (vgl. z. B. R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, 1991), als auch in präziser exegetischer Detailarbeit (vgl. O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, 1991). Ein entscheidender wissenschaftlicher Fortschritt ist in Zukunft von einer *Verbindung* dieser beiden Aspekte, der präzisen Textarbeit mit der hermeneutischen Reflexion, zu erwarten. Hier ist die Arbeit unbedingt zu intensivieren, damit die vom Kanon her geforderte Auslegung der Endgestalt des Textes nicht auf Kosten der notwendigen Wahrnehmung der historischen Ursprungssituation eines Textes und seiner produktiven Rezeption bis zur Endgestalt hin geschieht. Es geht dabei um die methodisch reflektierte *Kombination von Synchronie und Diachronie* in der Bibelauslegung.

Diskussion über den Monotheismus

Die Exegese muß folglich jeden Text zweifach behandeln: Einmal in seiner konkreten historischen Dimension, als Text hebräischer, aramäischer oder griechischer Literatur einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes, sodann aber als Teil eines fixierten Literaturkorpus, des Kanons, jüdischer oder christlicher Provenienz. Daß der alttestamentlichen Wissenschaft hierbei eine immens große Bedeutung zukommt, vermag man schnell zu erkennen, wenn man an die hermeneutische Relevanz der in so beschriebener Weise vollzogenen Auslegung alttestamentlicher Texte denkt; diese Texte sind eben im Horizont der Geschichte und Religion Israels zu bedenken, bevor sie (kanonisch) als Teil der christlichen Heiligen Schrift gelesen werden können und dann auch die sich dabei verändernde Interpretation thematisiert und kritisch reflektiert werden muß.

Die notwendige historische Wahrnehmung eines Textes, seine Entstehungsbedingungen ebenso wie die Intentionen seiner produktiven Fortschreibungen, bedarf der Folie einer historischen und theologiegeschichtlichen Gesamtschau des fast 1000jährigen Entstehungszeitraumes der alttestamentlichen Literatur.

Den „Hintergrund“ des gesamten Alten Testaments betrifft zentral die seit gut zehn Jahren wieder heftig aufblühende Beschäftigung mit der *alttestamentlichen Gottesvorstellung*, die sich jetzt konzentriert hat auf die *Monotheismus-Diskussion*. An die Seite von religionsvergleichenden Studien, die nach Parallelen zum alttestamentlichen Monotheismus in der altorientalischen Umwelt Israels suchten (O. Keel [Hg.], *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, 1980), treten Studien, die sich der präzisen Verortung der „Geburt“ des monotheistischen Bekenntnisses in Israel verschrieben haben (B. Lang [Hg.], *Der einzige Gott*, 1981), bzw. religionsphänomenologisch und -soziologisch den *prämonotheisti-*

schen Glauben Israels zu beschreiben versuchen (M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus*, in: J. Assmann/D. Harth [Hg.], *Kultur und Konflikt*, 1990). Die Brisanz und Vielfalt dieser Thematik wird nicht nur in der kaum noch zu überschauenden Literaturflut deutlich, sondern auch in dem Faktum greifbar, daß die katholische Arbeitsgemeinschaft der Alttestamentler 1984 auf ihrer Jahrestagung das Monotheismusthema behandelte (E. Haag [Hg.], *Gott, der Einzige*, QD 104, 1985) und sich bereits 1990 wiederum damit beschäftigte (M.-Th. Wacker/E. Zenger [Hg.], *Der eine Gott und die Göttin*, QD 135, 1991). Dabei sind die wechselnden Aspekte bei der Behandlung dieses Themas Folge der stets wachsenden und komplexer werdenden *Kenntnis der Religionsgeschichte Israels und seiner Nachbarn*. Daß das *Element des Weiblichen* im Gottesbild in der Form der Auseinandersetzung mit ihm die altisraelitische Religionsgeschichte wesentlich mitgeprägt hat (vgl. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt*, 1983), gehört schon jetzt zum religionsgeschichtlichen Basiswissen. Genau dies zieht heute aber das Interesse der feministischen Theologie besonders auf sich, weil im Kontext der vorderorientalischen Welt Israels religiöser Weg nicht ohne Göttinnen zu denken und zu verstehen ist.

Der alttestamentlichen Monotheismusdebatte ist deshalb eine feministische Anfrage geradezu inhärent. Was, wenn nicht Einsicht und Verständnis in die durch Aufnahmen, Ausgrenzungen und Ablehnungen gegenüber den Religionen der Umwelt langsam sich herauskristallisierende Gottesvorstellung des Alten Testaments, kann das Ergebnis, den Judentum, Christentum und Islam so stark prägenden Monotheismus als gelebten Glauben, plausibel machen? Hier eröffnet sich im und am Alten Testament natürlich auch eine ganz andere theologische Dimension für die feministische Theologie als dies im Bereich des Neuen Testaments überhaupt möglich ist, weil dieses von jenem schon das monotheistische Bekenntnis rezipiert hat und darauf aufbauen kann.

Es zeichnet sich schon ab, daß unser Bild vom Alten Testament und seiner Religion facettenreicher, vielfältiger, aber auch komplizierter wird; gleichwohl drängt alles darauf hin, diesen Reichtum durch weitere Elemente noch zu vergrößern, um zu einem anschaulichen Bild des Ganzen zu gelangen. Ist es heute auch schwieriger, von dem Glauben Israels, der Gottesvorstellung des Alten Testaments oder anderen „einheitlichen Fixpunkten“ zu sprechen, so läßt sich das ausdifferenzierte Bild der alttestamentlichen Religionsgeschichte nur in der Zusammenschau literaturwissenschaftlicher Textbehandlung mit den Ergebnissen von Religionsgeschichte, Archäologie, Ikonographie und Historie plausibel entwerfen. Dazu ist in jüngster Zeit viel geleistet worden (vgl. z. B. H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext der syrisch-kanaanäischen Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, 1990; Th. Staubli, *Das Image der Noma-*

den im Alten Israel und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn, 1991; H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Hb. der Archäologie, Vorderasien II/1 1988; auf diesem Gebiet liegt auch die Stärke des im Erscheinen befindlichen „Neuen Bibel-Lexikons“ von M. Görg und B. Lang, 1988 ff.), wenn es gelegentlich auch noch an der Einbettung der Einzelbeobachtungen und -analysen in das Ganze und damit an der nötigen Korrelation mangelt.

Das Aufeinandertreffen unterschiedlichster Erkenntnisse hat aber auch schon zu Neubesinnungen geführt, so zum Beispiel wenn die Bibelwissenschaft die Frage des *alttestamentlichen Bilderverbotes* jahrzehntelang als systematisch-theologische Frage unbeachtet beiseite gelegt hatte, die jüngste Monotheismusdebatte aber ebenso wie das reichhaltige von der Palästinaarchäologie zutage geförderte Material eine wechselseitige und durchgängig neuorientierte Beschäftigung mit der Thematik provoziert hat (vgl. C. Dohmen, Das Bilderverbot, 1987; S. Schroer, In Israel gab es Bilder, 1987). Markante Neuorientierungen haben sich aber auch schon auf dem Feld der Geschichte Israels ergeben, denn die unterschiedlichen „Landnahmemodelle“ sind heute zugunsten einer sozio-politischen Erklärung der Anfänge Israels im Horizont siedlungsgeographischer und gesellschaftspolitischer Veränderungsprozesse innerhalb des syrisch-palästinensischen Raumes aufgegeben worden (vgl. E. Otto, Israels Wurzeln in Kanaan, TheolRev 85, 1989, S. 3–10).

Die Beobachtung, daß Israel sich vor- und frühstaatlich als *komplexe Mischgesellschaft* darstellt, vermag auch das Einfließen verschiedenster religiöser Tradition und Anschauung in die entstehende israelitische Kultur zu erklären und macht die im Alten Testament zu findenden theologischen Anstrengungen der Integration und Systematisierung verständlich. Ist unser Blick auf die Frühzeit Israels auch etwas klarer geworden, so tapen wir bei der Spätzeit, besonders der persischen Zeit, wenn diese auch in aller Munde ist, bei Einzelheiten der Religionsgeschichte doch weitgehend noch im dunkeln. Hat sich aber erst einmal die Einsicht durchgesetzt, daß jede Gesamtschau ihre Tiefenschärfe aus der intensiven Wahrnehmung der Teilansichten gewinnt, dann ist forschungsgeschichtlich für die alttestamentliche Wissenschaft heute gerade die Zeit, so manches selbstverständliche und klar scheinende Detail erneut auf den Prüfstand zu heben.

Abschied von der „Urkundenhypothese“

Macht man Buchseiten zum Maßstab, dann liegt zweifelsohne ein gewichtiger Schwerpunkt der alttestamentlichen Forschung im Bereich des Buches *Deuteronomium* und der mit ihm verbundenen deuteronomistischen Theologie (so sind von den bisher erschienenen sechs alttestamentlichen Bänden der neuen Reihe „Stuttgarter biblische Aufsatzbände“ allein drei ausschließlich diesem Bereich gewidmet). Dieser Schwerpunkt ergibt sich aus der „Mit-

telposition“ des Buches Deuteronomium zwischen Aufnahme und theologischer Auswertung älterer – prophetischer, geschichtlicher und gesetzlicher – Traditionen und der prägenden Kraft für umfassende Fortschreibungen in weiten Bereichen der alttestamentlichen Literatur. Die neuere diesbezügliche Literatur und die darin zutage tretende Vielfalt auch nur zu nennen und grob zusammenzufassen, ist schon eine eigene forschungsgeschichtliche Arbeit, der Hinweis auf die bunte Palette der Vorträge, die der Löwener Kongreßband „Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft“ (hg. v. N. Lohfink, 1985), vereint, mag hier genügen.

Aber obwohl das Deuteronomium zum Pentateuch gehört, scheint es in eigentümlicher Weise aus diesem „herausgehalten“ worden zu sein, was mit der seit zwanzig Jahren beschworenen „Pentateuchkrise“ verbunden ist. Diese „Trennung“ unterstreicht nochmals die Sonderstellung des Deuteronomium und signalisiert zugleich das Basisproblem dieser sog. Pentateuchkrise. Es geht bei ihr um die vor allem mit dem Namen Julius Wellhausen verbundene *Urkundenhypothese*; denn diese ist vornehmlich aus den Büchern Genesis und Exodus entwickelt worden und konnte – als Theorie für den gesamten Pentateuch extrapoliert – zum Glanzstück der alttestamentlichen Exegese avancieren. Die totale Infragestellung dieses Modells geschah für die Mehrheit der Wissenschaftler, die glaubte, mit einer mehr oder weniger modifizierten Quellenhypothese den Pentateuch im Griff zu haben, überraschend, so daß die dann weite Kreise ziehende Revision verschiedener Einzelaspekte dieses Modells und eben seine Totalablehnung vielerorts als *Krise des Pentateuch* gedeutet wurde.

Bei genauerer Betrachtung erkennt man allerdings, daß weder der Pentateuch selbst noch seine Erforschung – diese wird auch heute intensiv vorangetrieben – in die Krise geraten ist, sondern lediglich jene Urkundenhypothese. Dies hängt damit zusammen, daß literaturwissenschaftliche Einsichten aus dem Bereich der Rezeptionsforschung (Kommunikationswissenschaft) auch in der alttestamentlichen Exegese Raum gewinnen. War die klassische Urkundenhypothese noch von Vorstellungen von großartigen – wenn auch namentlich unbekanntem – Verfassern dieser Quellen ausgegangen, so hat man in jüngerer Zeit mehr Augenmerk auf die komplexen Fortschreibungsprozesse gelegt, die hinter dem Pentateuch stehen. Daß der imposanteste neueste Versuch einer Gesamthypothese zur Entstehung des Pentateuch, der auf der Basis der Strukturen dieser literarischen Großkomposition von der Synchronie zur Diachronie vorangeht und jegliche Vorstellung von isolierten Quellen hinter sich läßt (E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990), in einer der ersten größeren Rezensionen mit der Frage eingeführt wird, ob hier „ein neuer Wellhausen“ erstanden sei, kann als Signal dafür gewertet werden, daß jegliche Selbstverständlichkeiten und angenommenen inneren Plausibilitätsstrukturen der alten Quellenscheidung nun vergangenen Tagen angehören. Wohin das Schiff der Penta-

teuchforschung in den kommenden Jahren steuern wird, vermag wohl keiner heute mit Sicherheit zu sagen; da aber der Pentateuch Bezugsrahmen für weite Bereiche der alttestamentlichen Literatur ist, ist eine indifferente Zurückhaltung und Abstinenz von Pentateuchhypothesen nicht möglich, und es wäre erstrebenswert, einen *neuen Minimalkonsens jenseits der Urkundenhypothese* dort zu finden, wo man sich über die literarischen Prozesse der Entstehung des Pentateuch zu verständigen vermag.

Neuansätze in der Prophetenforschung

Der in der Pentateuchforschung anzutreffende literaturwissenschaftliche Paradigmenwechsel ist in gleicher Weise auch in der *Prophetenforschung* wiederzufinden. Lange Zeit über galt das ausdrückliche Interesse der Prophetenforschung den Prophetengestalten, deren „echte“ Worte die Exegese von den „unechten“ im Prophetenbuch zu trennen suchen. Mit notwendiger Konsequenz wuchsen bei der so zugewiesenen Aufgabe die Probleme, als der Bestand an unechten Prophetenworten größer wurde als der an echten und in Anlehnung an die neutestamentliche Diskussion um die sogenannte „ipsissima vox“ Jesu auch in der alttestamentlichen Prophetenforschung die Forderung erhoben wurde, daß aufgrund der vorliegenden Prophetenbücher die Echtheit und nicht die Unechtheit eines Wortes zu beweisen sei. Je nach Schwerpunktsetzung bei der Bewertung dieses Befundes kommen einige Forscher zu einem breiteren Grundbestand bei diesem oder jenem Prophetenbuch und nicht weiter bedeutsamen Ergänzungen, während andere Forscher dem Rückgriff auf ursprüngliche Prophetenüberlieferungen wenig zutrauen und sich mehr der Redaktionsgeschichte des Prophetenbuches zuwenden.

Aber ob so oder so erklärt, die geniale Prophetengestalt tritt in jedem Fall hinter dem uns vorliegenden Prophetenbuch zurück; es geht nicht mehr primär um die Feststellung von „echten“ oder „unechten“ Prophetenworten, sondern um literatur- und theologiegeschichtliche Erklärungen zum Wachstum der Prophetenbücher. „Wer sich solchen Erscheinungen in den Prophetenbüchern zuwendet, steht inmitten eines Arbeitsgebietes, das gegenwärtig einen Schwerpunkt alttestamentlicher Forschung darstellt: die Untersuchung der produktiven Fortschreibung der Prophetenüberlieferung auf ihre Implikationen, ihr Verfahren und ihren Sinn“ (O. H. Steck, *Bereitete Heimkehr*, 1985, S. 81).

Derartige Fortschreibungsprozesse ziehen auch in der zur Zeit aufblühenden *Psalmenforschung* das Interesse auf sich, weil sie literarisch und theologisch die Brücke zwischen den in der Forschung lange Zeit isolierten Einzelsalmen und den Kompositionen des Psalmenbuches darstellen. Ein Eingehen auf Art, Umfang und Intention derartiger Fortschreibung wirft einiges neue Licht auf die Psalmen (dies zeichnet sich schon in den publizierten Vorarbeiten zum Psalmenkommentar in der „Neuen Ech-

ter Bibel“ von F.-L. Hossfeld und E. Zenger ab). Der Psalter müßte den Christen allein schon deshalb am Herzen liegen, weil er sich von allen alttestamentlichen Büchern am häufigsten im Neuen Testament zitiert findet und damit bei seiner Lektüre hermeneutische Grundtöne ebenso angeschlagen werden wie die Besonderheiten einer sich wandelnden Frömmigkeit in ihm greifbar werden. Auf diesem Wege läßt sich schließlich auch „die den Psalmen ursprünglich eigentümliche Frömmigkeit und theologische Denkweise“ (H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, 1989, S. 7) aufspüren und das im Psalter geführte Gespräch mit anderen alttestamentlichen Traditionen nachvollziehen.

Vom Psalter aus schwenkt der (Über-)Blick wie von selbst auf die *Weisheitsliteratur*, die last but not least zu betrachten ist. Dem Pluralismus weisheitlicher Themen und Ansätze entspricht die heutige Beschäftigung mit dieser Literatur und ihren Theologien. Daß aber gerade ein wesentlicher Anstoß für die erneute Hinwendung zu diesem Stiefkind der Wissenschaft von gesamtbiblischen und hermeneutischen Fragen ausging, muß im Blick auf die eingangs versuchte Standortbestimmung der alttestamentlichen Wissenschaft betont werden. Insofern markiert die Skizze, die die Herausgeber eines Sammelbandes zum Buch der Weisheit vorlegen (G. Hentschel/E. Zenger, *Lehrerin der Gerechtigkeit*, 1991), den künftigen Weg der Forschung im Bereich der Weisheitsliteratur: „Obwohl die Weisheitstexte innerhalb der Bibel umfangmäßig einen beachtlichen Teil ausmachen, sind sie in theologischer Hinsicht für viele eher eine Marginalie. Mit ‚Gesetz und Propheten‘ kann es die Weisheit, so wird oft gesagt, nicht aufnehmen. Zwar wurde die Weisheit in den letzten Jahren als faszinierendes literarisches und denkerisches Phänomen, durch das Israel mit den Religionen und Kulturen seiner Umwelt in einem lebendigen Gespräch stand, neu entdeckt, aber ihre theologische Wertschätzung im christlichen Raum hat dadurch nur wenig zugenommen. Das christliche Mißverständnis, daß in der Weisheit, jenseits der von Gott her ergehenden Offenbarung, das Leben des Menschen ‚nur‘ sich selbst auslegt und deshalb letztlich zum Scheitern verurteilt sei, scheint unausrottbar zu sein. Daß die Lehre Jesu und die frühe neutestamentliche Theologie stark weisheitlich geprägt sind, wird dabei offensichtlich verdrängt.“

Hermeneutische Fundierung notwendig

Daß detaillierte und spezialisierte Einzelfragen gerade nicht den Blick aufs Ganze verstellen müssen, können drei ausgewählte Themenfelder gegenwärtiger Forschung belegen. So richtet sich die Aufmerksamkeit vieler alttestamentlicher Arbeiten zur Zeit auf den Komplex von „Recht und Ethos“ und versucht diesen zum einen in der altorientalischen Rechtskultur zu verankern und zum anderen – vor allem vom Dekalog her – in seiner Relevanz für das Neue Testament und damit die christliche Theologie und Ethik zu fassen (vgl. E. Otto, *Forschungsge-*

schichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament, VuF 36, 1991, S. 3–37; *ders.*, Die Geburt des moralischen Bewußtseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel in: *ders./S. Uhlig*, Christentum im Orient, 1991, S. 63–87.) Sodann hat vor allem der jüdisch-christliche Dialog ein Thema der sechziger Jahre wiederbelebt: Die Frage der *Bundestheologie* wird heute mit Intensität und Leidenschaft neu verhandelt (so auf der Arbeitstagung der katholischen Alttestamentler 1991 in Augsburg unter dem Thema „Der Neue Bund im Alten“), weil sie im letzten das Selbstverständnis der alttestamentlichen Wissenschaft im Horizont christlicher Theologie betrifft. Der gesamttheologische Bezugsrahmen der aktuellen exegetischen Diskussion tritt schließlich deutlich bei vielen Themen aus dem Bereich von *Anthropologie*, *Ökologie* etc. zutage, die nicht mehr ausschließlich von der systematischen Theologie behandelt werden, sondern vorausgehend in biblischer Perspektive erschlossen werden.

Mit dem Vatikanum II hat es in der katholischen Kirche so etwas wie einen Bibelfrühling gegeben, der allerdings nie in einen Sommer übergegangen ist, was seinen Grund darin hat, daß diese – etwas unpoetischer ausgedrückt – intensiviertere Beschäftigung mit der Schrift *ohne theologisch-hermeneutische* Fundierung geschah. Das Manko meldet sich überall dort zu Wort, wo die fehlende Reflexion auf das Alte Testament im christlichen Kanon seine Spuren hinterlassen hat: Die assoziative Auswahl der alttestamentlichen Lesungen im Lektionar ist ein Schlag ins Gesicht jedes gesamtbiblischen Anliegens, und wer mag es da dem Prediger verdenken, daß dieser angesichts dessen lieber im sicheren Binnenraum des Neuen Testaments verbleibt, zumal er zumeist über *biblische Hermeneutik* in seiner theologischen Ausbildung nichts gehört hat. In diesem Punkt muß deshalb die Liturgiereform für gescheitert erklärt werden; denn der „Tisch des Wortes“ wurde zwar reicher gedeckt, aber es wurde kein Wert auf eine neue Eszkultur gelegt, so daß die meisten Katholiken sich auch in bezug auf die Heilige Schrift als Kinder ihrer Zeit – einer Fast-food-Gesellschaft – erweisen, sie nehmen auch die Bibel – und besonders das Alte Testament – nur in kleinen Häppchen im Vorbeigehen auf. Auf diesem Hintergrund muß die heute wieder viel diskutierte Forde-

rung des Zweiten Vatikanums nach Beachtung von „Einheit und Ganzheit“ der Heiligen Schrift gelesen werden (vgl. *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit [QD 117] 1989; *W. Groß*, Einheit der Schrift, ThQ 170, 1990, S. 304–306).

Gesamtkirchliche Rezeption des AT

Daß beispielsweise das von kirchlicher Seite *Eugen Drewermann* vorgeworfene mangelnde Bewußtsein und Verständnis für die historische Dimension des Christentums bei vielen Christen nicht als problematisch und defizitär erkannt wird, liegt wohl nicht zuletzt daran, daß ihnen die Heilige Schrift nie in ihrer fundamentalen historischen Dimension der Einheit von Altem und Neuem Testament als „Seele der Theologie“ erschlossen worden ist. Einheit und Ganzheit der Schrift wahr- und ernst zu nehmen, heißt heute zuallererst, das Alte Testament in seiner Bedeutung für das Christentum wiederzuentdecken (vgl. *K. Lehmann*, Das Alte Testament in seiner Bedeutung für das Leben und Lehre der Kirche heute, TThZ 98, 1989, S. 161–170). Der Intensität heutiger alttestamentlicher Forschung muß deshalb eine gesamtkirchliche Rezeption des Alten Testaments an der Seite gehen, damit das katholische Defizit in bezug auf den ersten und größten Teil der Heiligen Schrift abgebaut wird.

Da findet die alttestamentliche Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe. Ihr Sinn und ihr Ziel ist sicher nicht, notwendiges Hintergrundwissen zu liefern, sondern ihre „Liebe zum Detail“ – ganz im Sinne der Mahnung Jesu, nicht einmal den kleinsten Buchstaben der Tora (des Alten Testaments) zu vernachlässigen (vgl. Mt 5, 17 f.) – vermag den Blick zu öffnen und zu weiten und so den Glauben zu vertiefen: „Wer das Verborgene unter dem Offenkundigen noch nicht erkennt, dessen Augen sind verhüllt. Wer es aber erkennt, schaut mit enthüllten Augen die Wunder des Gesetzes Gottes; und indem er den Buchstaben der Worte Gottes geistig durchforscht, ermißt er, welche Größe sich im Inneren verbirgt“ (Gregor der Große, Homilie zu Ezechiel 40; übersetzt von E. Bürke, 1983, S. 446). *Christoph Dohmen*

Zwischen Aufbruch und Überforderung

Die Russische Orthodoxe Kirche heute

Welche Rolle spielt die Russische Orthodoxie in den Nachfolgestaaten der auseinandergefallenen Sowjetunion? Wie weit ist sie in den letzten Jahren unter den veränderten politischen Bedingungen mit ihrem Wiederaufbau vorangekommen? Wie steht es mit der Vergangenheitsbewältigung und um die ökumenischen Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche? Diesen Fragen geht Gerd Stricker von „Glaube in der Zweiten Welt“ im folgenden Überblicksbeitrag nach.

Vor unseren Augen ist ein Weltreich auseinandergebrochen, dessen Fortbestand trotz aller krisenhaften Erscheinungen selbst großen Skeptikern gesichert zu sein schien. Der wirtschaftliche Kollaps, der Zusammenbruch der Versorgung der Bevölkerung mit all seinen bedrohlichen Folgen, das zerrissene soziale Netz (sofern es überhaupt je existiert hat) und schließlich die Entwertung aller seit über 70 Jahren verkündeter Ideale haben zu einer verzweifelten Situation geführt, in der weder im geistigen