

THEOLOGIE DER GESCHICHTE –
GESCHICHTE DER THEOLOGIE

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 294

THEOLOGIE DER GESCHICHTE –
GESCHICHTE DER THEOLOGIE



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

THEOLOGIE DER GESCHICHTE – GESCHICHTE DER THEOLOGIE

Herausgegeben von
Georg Essen und Christian Frevel

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Mikhail Leonv/shutterstock

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02294-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82294-0

Inhalt

Einleitung	7
Selbst Gott hat eine Geschichte. Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels . . .	10
<i>Christian Frevel</i>	
Der wunde Punkt. Die theologische Bedeutung historischer Jesusforschung	40
<i>Thomas Söding</i>	
Imperium Romanum und Volk Gottes. Der spätantike Ursprung der Kirchengeschichte und ihre theologischen Grundlagen	67
<i>Josef Rist</i>	
Die Würzburger Synode (1971–1975) und die Vergangenheit der Kirche. Johann Baptist Metz, Erwin Iserloh und das Ver- hältnis von Theologie und Geschichte	100
<i>Wilhelm Damberg</i>	
„Unsere Sicht der Dinge hat wenig erzählerischen Schwung“. Ein geschichtstheologischer Versuch über die Herausbildung einer europäischen Identität	133
<i>Georg Essen</i>	
Die Erbsündenlehre als Aspekt einer Theologie der Geschichte	168
<i>Markus Knapp</i>	
Und die Geschicht' von der Moral? – Geschichtlichkeit als elementare Kategorie theologischer Ethik	189
<i>Katharina Klöcker</i>	

Gerechte Zukunft – ohne Erinnerung? Die Bedeutung von Geschichte für die Soziallehre der Kirche	209
<i>Joachim Wiemeyer</i>	
Die Akten schließen? Zur Ethik des historischen Erinnerns	238
<i>Ludger Jansen</i>	
Struktur und Probleme einer analytischen Theologie der Geschichte	271
<i>Benedikt Paul Göcke</i>	
Predigten als Quellen der Liturgiegeschichte. Beobachtungen zum Potential eines Forschungsfeldes	304
<i>Stefan Böntert</i>	
Göttliches Recht in der Geschichte. Überlegungen zu einem Fundamentalproblem religiöser Rechtsbegründung	329
<i>Judith Hahn</i>	
Was heißt pastoraltheologisch: in der Geschichte stehen? Die Entwicklung des Fachs ‚Pastoraltheologie‘ im Spiegel geschichtsphilosophischer Kategorien	356
<i>Matthias Sellmann</i>	
„Nichts Neues unter der Sonne“, oder? Anmerkungen zur Paradigmenentwicklung in der Religionspädagogik als Beitrag zu ihrer Theologizität	385
<i>Bernhard Grümm</i>	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	403

Einleitung

Die unhintergehbare Einsicht, dass alle Begriffe verzeitlicht sind, führt nicht nur in die Tiefen und Untiefen der Begriffsgeschichte (R. Koselleck), sondern auch in ein Verständnis von Theologie, das sich unweigerlich in ein Verhältnis zur Geschichte setzt und aus ihm heraus versteht. Zeit ist ohne Deutung nicht zu haben und Deutung nicht ohne Zeit. Zeit strukturiert Wirklichkeit und ihre Wahrnehmung. Wer Offenbarung sagt, muss Geschichte denken können. Wenn Gott sich in der Geschichte offenbart, sind auch Theologie und Geschichte nicht voneinander zu trennen. Versteht man entsprechend Offenbarung wie Schöpfung als Prozesse eines Eingehens Gottes in die Zeit, eröffnet sich ein Raum für Universalgeschichte, der wiederum seine eigene Problematik hat, insbesondere wenn man ihn mit den Geschichtsbegriffen der modernen Geschichtswissenschaft ins Gespräch bringt. So einfach sind Sinn Grenzen säkularen Denkens bekanntlich nicht zu übersteigen, und die Frage, worin sich ein theologischer Geschichtsbegriff von einem profanen unterscheidet, ist auch nicht in einem Federstrich zu beantworten. Schon die Rede von einer *Verzeitlichung* Gottes oder von der Offenbarung, die sich *ereignet*, hat ihre eigenen Tücken. Diesen Überlegungen folgend, wird der Gedanke, dass es nichts Unwandelbares in Gott gibt, so banal wie falsch. Er erweist vielmehr die Herausforderung, nicht nur Theologie und Geschichte zusammen zu denken, sondern im Gewandelten Kohärenz zu denken.

„Theologie der Geschichte und Geschichte der Theologie“ ist ein Gemeinschaftsprojekt aller Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Es ist jedoch mehr als die Addition von Einzelbeiträgen. Beabsichtigt ist stattdessen eine Perspektivierung der je disziplinären Blicke in Richtung auf ein Thema. Der Begriff der Geschichte, so die Grundannahme unseres Projekts, umschließt zwar nicht das Ganze der Theologie, aber er ist in der Lage, ihren inneren Zusammenhang deutlich werden zu lassen. Es geht dabei um die Zusammenhänge der theologischen Einzeldisziplinen und die naheliegende Annahme, dass die Theologie trotz der Fragmentierung, disziplinären Sprei-

zung und methodischen Ausdifferenzierung eine Einheit hat, die mehr ist als nur der formale Rahmen, der dieses Fach zusammenhält. Wenn auch dieser Rahmen nicht in Geschichte aufgeht, so ist er dennoch nicht ohne den Bezug auf Geschichte zu denken. Dass darüber hinaus Theologie selbst geschichtlich ist, bedarf kaum weiterer Betonung. So sind die *Theologie der Geschichte* und die *Geschichte der Theologie* wie zwei Pole einer Ellipse miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Unter dieser Voraussetzung befragen die Autorinnen und Autoren das Verhältnis von Theologie und Geschichte. Leitend ist die Überzeugung, dass „Geschichte“ ein Begriff ist, mit dem das Ganze der Theologie nicht lediglich formal zusammengehalten wird. Geschichte ist vielmehr eine thematische Bezugskategorie, die in allen und für alle Disziplinen der Theologie relevant ist. Sei es, weil beide normativen Grundvollzüge des christlichen Glaubens – Schrift und Tradition – auf die Verwurzelung der geglaubten Wahrheitsüberzeugung in der Geschichte verweisen, sei es im konstitutiven, teils retrospektiven Zeitbezug oder im Gegenwartsbezug, der sich des Bezugs zum Gewesenen bewusst bleibt, sei es in der geschichtlichen Heilsökonomie oder dem der Geschichte vermeintlich enthobenen Naturrecht. In jeder Disziplin gibt es geschichtstheologische Perspektivierungen! In jeder theologischen Fachrichtung wird auf zum Teil sehr unterschiedliche Weise das Verhältnis von Theologie und Geschichte bedacht. Das Wandelbare in der Zeit ist ebenso Gegenstand wie die Wandlung der Zeit und das in der Zeit Gewandelte.

Die Idee dieses Bandes entstand in Fortsetzung zu dem Projekt „Die Theologie und ‚das Neue‘“, das die Mitglieder der Bochumer Fakultät 2015 unter der Führung von Wim Damberg und Matthias Sellmann vorgelegt haben. Fragten dort alle Beiträge nach den Perspektiven und dem kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, so ist der Fokus jetzt auf das Verhältnis von Theologie und Geschichte gerichtet. Dabei nehmen die Autorinnen und Autoren auf mehrere Fragekonstellationen Bezug: Von welchem disziplinären Blickwinkel aus wird die Geschichte jeweils thematisch und welches Verständnis von Geschichte liegt dabei zugrunde? Welche Bedeutung misst die eigene Disziplin der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Geschichte zu und welche Rolle spielt diese Frage im eigenen Fach? Welche methodischen und hermeneutischen Voraussetzungen bringt die eigene Disziplin mit, um das Verhältnis

von Theologie und Geschichte zu bestimmen? Und welchen Beitrag leistet die Disziplin zur Reflexion einer Geschichtstheologie, einer Hermeneutik der Geschichte und einer Theologischen Historik?

Die Herausgeber dieses Bandes bedanken sich herzlich bei allen Kolleginnen und Kollegen, die einen Aufsatz beigesteuert und so zu dem Gelingen des Projekts beigetragen haben. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass sich das gesamte Professorium einer Fakultät an so einem Gemeinschaftsprojekt beteiligt. Auch danken wir den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unserer Lehrstühle, besonders unseren Sekretärinnen Frau Katharina Werbeck und Frau Brigitte Domanski für die sorgfältige redaktionelle Bearbeitung der Manuskripte.

Bochum, im Juli 2018

Christian Frevel und Georg Essen

Selbst Gott hat eine Geschichte

Vom Vergessen der Geschichte und der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension in der Exegese – am Beispiel der Frühgeschichte des Gottes Israels

Norbert Lohfink zum 90. Geburtstag

Christian Frevel

„Den Glanzpunkt der hebräischen Religionsgeschichte bildet eine geniale Schöpfung, welche das hebräische Volk in die Religionsentwicklung einführte, ein einziger origineller Gedanke. [...] Es ist der Jahve-Gedanke, den ich im Auge habe. Fragt man, wann wurde dieser Gedanke geboren, dessen Erhabenheit eine so grosse und unwiderstehliche Macht auf die edelsten Gemüther ausübte, so kann nur die Antwort gegeben werden, dass wir die *pünktliche* Zeitangabe seiner Entstehung zu finden, uns vergebens abmühen.“¹

Die Geschichte Gottes hat schon immer fasziniert und zugleich große Rätsel aufgegeben. Das zeigt das Beispiel von Ignaz Goldziher Ende des 19. Jh.s., der sich redlich abmüht, die *Originalität* des Gottes YHWH im mehrfachen Sinn des Wortes zu ergründen. Zwar ist die Quellenlage heute eine ganz andere und weit besser als im ausgehenden 19. Jh., doch das Ergebnis in der Frage nach den Ursprüngen ist nicht viel anders. Es gelingt nicht, „den Jahve-Gedanken [...] bis an seinen Ursprung mit Sicherheit zurückzuverfolgen; wir sehen ihn nicht *entstehen*, nur als *Gewordenes* sehen wir ihn wirken“². Da ist die Tradition Gottes nicht anders als alle Tradition: Sie ist retrospektive Konstruktion, aber ihr Anfang ist nicht mehr zu greifen.³ Warum aber überhaupt nach der Geschichte fragen, wenn sich die absoluten Anfänge von Tradition mit sturer Regelmäßigkeit dem er-

¹ I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft, Leipzig 1876, 348–349.

² Ebd., 349.

³ S. dazu E. A. Shils, Tradition, Chicago u. a. 1981, 16.31–32.

klärenden Zugriff entziehen und sich in Gründungserzählungen hinein verflüchtigen? Zu beiden Fragen, der Notwendigkeit einer geschichtlichen Dimension der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion und der Frühgeschichte des YHWH-Glaubens, soll das Folgende einen Beitrag leisten.⁴

1. Der Mythos Geschichte – eine Einleitung

Die Kategorie der Geschichte eignet sich für große Auseinandersetzungen, auch im Alten Testament und seinem disziplinären Umfeld. Die Frontstellung von „Theologie“ und „Religionsgeschichte“, die durch den Babel-Bibel-Streit zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts ausgelöst wurde, lässt sich hier ebenso einordnen wie die Grabenkämpfe, in denen sich „Mythos“ und „Geschichte“ einander gegenüber standen. Die Folie des Alten Orients diene in beiden Fällen der Profilierung. Friedrich Delitzsch stellte 1902 durch seine Verortung alttestamentlicher Motive in der altorientalischen Überlieferung die Einzigartigkeit und damit auch Geschichtlichkeit der biblischen Überlieferung in Frage. Denn die biblischen Überlieferungen traten für Delitzsch durch den altorientalischen Vergleich „in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel ans Licht“⁵. Sie verloren dabei gleichzeitig ihre Originalität und den Charakter einzigartiger Offenbarung. Jenseits der religionsgeschichtlichen Schule sollte mit der Kategorie der Geschichte und der Gegenüberstellung zum Mythos diese Originalität dann zurückgewonnen werden. Mythos und Geschichte waren sich ausschließende Größen und die Zuordnung klar verteilt: Während „Geschichte“ nur in der Bibel zu finden war, beschränkten sich die Überlieferungen der orientalischen Nachbarn auf Mythisches. Geschichte war gegenüber dem Mythos das Höhere, Wertigere, „Eigentlichere“ und in der Entwicklung Vollkommenere. Geschichte

⁴ Der Aufsatz gibt mir die Möglichkeit eine These schriftlich vorzutragen und näher zu begründen, die ich implizit bereits in meiner „Geschichte Israels“ entfaltet habe und auf der IOSOT 2016 in Stellenbosch in einem Vortrag auch unter dem Titel „Disrupted or Conjoined? A New Proposal Regarding the Division of Kingdoms in the History of Israel“ am 07.09.2016 knapp angerissen habe.

⁵ F. Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Vortrag, Leipzig 1903, 29.

als *historia sacra*, „Heilsgeschichte“, und damit als Geschichte im *eigentlichen* Sinn war nur in der Bibel zu finden. Solch zugespitzte Apologien, in denen Geschichte und Offenbarung zu austauschbaren Größen wurden, sind lange verklungen⁶, auch wenn die Grundfragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Geschichten den Umgang mit dem Alten Testament in immer neuen Facetten begleiten. Leicht lassen sich vermeintliche Oppositionspaare wie an einer Perlenschnur aufreihen und als Spielarten der Grundfrage erkennen: Faktualität und Fiktionalität biblischer Erzählungen, Heilsgeschichte und Geschichte, Religionsgeschichte und Theologie, biblisches und historisches Israel, Diachronie und Synchronie etc. In immer neuen Anläufen geht es um die Frage, wie sich Offenbarung und Geschichte zueinander verhalten. Nachhaltig prägend war die Kennzeichnung durch Gerhard von Rad: „Das A. T. ist ein Geschichtsbuch.“⁷ Für von Rad ging es dabei nicht um Profangeschichte, sondern um dargestellte Geschichte, in der die Erwartungsoffenheit des ersten Teils der christlichen Heiligen Schrift, der „von sich aus in irgendeiner Form nach einer Zukunft hin offen“⁸ ist, sichtbar wird. Weil die innere Struktur des Alten Testaments auf die bezeugte Geschichte bezogen war, sah Gerhard von Rad in der *Nacherzählung* die „legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament“⁹. Durch die Nacherzählung der Geschichte als Bekenntnis geriet der Gegenstand performativ aus dem geradezu Überzeitlichen der universalen Heilsgeschichte wieder in die Zeitlichkeit einer im Hier und Jetzt repräsentierten und bezeugten Geschichte. Darin fließen – und das hält Gerhard von Rads theologische Darstellung in der Außenwahrnehmung bis heute so attraktiv – Literargeschichte, Theologiegeschichte und Religionsgeschichte nahezu untrennbar in-

⁶ Zum aktuellen Stand s. *H. Irsigler*, 'Israels ‚Urgeschichte‘ – ein Mythos? Zur Mythisierung von Geschichte und Historisierung des Mythischen im Alten Testament, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott*. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 233–266.

⁷ *G. v. Rad*, *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, in: *Evangelische Theologie* 12 (1952) 17–33, 23.

⁸ *G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Kaiser-Taschenbücher 3), München ¹⁰1993, 384.

⁹ *G. v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (Kaiser-Taschenbücher 2), München ¹⁰1992, 126.

einander.¹⁰ Für disziplinäre Blicke wirft dieses Ineinander einerseits zwar methodische und sachliche Fragen auf, macht aber andererseits immer noch unmissverständlich deutlich, dass Theologie ohne einen Bezug zur Geschichte und ohne geschichtliche Brechung weder entwickelbar noch rekonstruierbar ist.

2. Von der Notwendigkeit der Geschichte in der Theologie und der Exegese

Dass dies so ist, ist ebenso verständlich wie banal sobald man Abschied vom überzeitlich Gültigen und Unveränderlichen nimmt, das sich in aporetischen Konstrukten wie einem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell, einem Naturrecht oder ganz zu schweigen von einem positivistischen Geschichtsverständnis zeigt. *Jeder* Diskurs ist bekanntlich an Geschichte gebunden: „*Historizität* (ist) eine Diskurskonstante, mit der zum Ausdruck gebracht wird, dass jede Position im Diskurs ausschließlich zeitgebundene Kontexte referiert und konstituiert. Daraus ergibt sich nicht nur eine Perspektive der Diskursanalyse auf historische Wissensformationen, sondern auch die epistemologische Grundannahme relativer Wahrheit.“¹¹

Alle Theologie setzt sich und muss sich unweigerlich in ein Verhältnis zur Geschichte setzen und aus der Geschichte heraus verstehen, weil nicht nur unser Denken und unsere Begriffe in der Zeit „verzeitlicht“ sind, sondern Offenbarung das Eintreten Gottes in die Zeit reflektiert und damit Gott in gleicher Weise „verzeitlicht“. Wenn Theologie darüber reflektiert, unterwirft sie sich ebenso im Grundsatz wie unausweichlich einem Wandel, weil Zeit von Deutung nicht zu trennen ist. So wie Zeit nicht ohne Deutung, ist Deutung nicht ohne Zeit zu haben. Wer also Offenbarung sagt,

¹⁰ „De facto lief von Rads Programm mit [der] in der Tat unscharfen Unterscheidung zwischen Glaubenswelt und Glaubenszeugnis konsequent auf eine Identifizierung von Literaturgeschichte und Theologie hinaus.“ (K. Schmid, Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (Theologische Studien N. F. 7), Zürich 2013, 48.) Dass dies nicht wirklich zu einem geschichtlichen Theologiebegriff führte, zeigt Schmid für G. von Rad und dessen Rezeption ebd., 48–50 überzeugend auf.

¹¹ H. Kämper u. a. (Hg.), Textuelle Historizität. Interdisziplinäre Perspektiven auf das historische Apriori (Diskursmuster – Discourse Pattern 12), Berlin/Boston 2016, 5.

muss Geschichte denken können.¹² Dass damit zugleich Probleme am Horizont aufscheinen, die etwa die Annahme einer Universalgeschichte¹³ und/oder einer teleologisch ausgerichteten Heilsgeschichte¹⁴ betreffen, sei nicht verschwiegen. Vielleicht liegt auch darin ein Grund, warum Fragen der „Geschichte“ derzeit nicht im Zentrum der theologischen Disziplinen stehen¹⁵: „Die Theologie hat die Frage von *Offenbarung und Geschichte* lange nicht mehr in den Mittelpunkt gestellt. Das *Problem* ist unhintergebar, weil die zentralen Rettungstaten Gottes, von denen das Neue wie das Alte Testament berichten, und die im Zentrum unserer Glaubensbekenntnisse stehen, nicht ablösbar von geschichtlichen Erfahrungen sind.“¹⁶ Obwohl dieses im Besonderen für einen christlichen Glauben, der von einem personalen Eintreten Gottes in die Geschichte her denkt, evident sein sollte, mangelt es an einer theologischen Historik nicht nur in der Theologie im Allgemeinen, sondern auch in den Einzeldisziplinen. Dass beides miteinander zusammenhängt, betont Friedhelm Hartenstein in seinen Überlegungen zur

¹² Zum hier vorausgesetzten Geschichtsbegriff s. C. Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016, 17–41; C. Frevel, *Bibel und Geschichte*, in: W. Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2017, 43–56.

¹³ Zur Verortung in der Geschichtstheorie des 19. Jh.s s. S. Jordan, *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jh.s. Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und klassischem Historismus* (Campus-Forschung 793), Frankfurt a. M. u. a. 1999, 108–150.

¹⁴ S. dazu den Band J. Frey (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248), Tübingen 2009 und J. Dierken, *Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte. Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens*, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 157–172.

¹⁵ Das gilt trotz des von M. Meyer-Blanck herausgegebenen 1000 Seiten starken Bandes „Geschichte und Gott“ (2016), der die disziplinäre Breite der angesprochenen Fragen dokumentiert, aber keinen systematischen Zugriff auf das Ganze formuliert.

¹⁶ F. Hartenstein, *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche* (Biblisch-Theologische Studien 165), Göttingen 2016, 160.

Autorität der Religionsgeschichte: „Eine (Selbst-)Explikation des Glaubens für die Gegenwart sollte daher zuletzt *geschichtshermeneutisch fundiert* geschehen: Die Theologie darf nicht daran vorbeigehen, die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese des Alten und Neuen Testaments in ihre „Schrift“-Theorie und in ihren konkreten Umgang mit biblischen Texten zu integrieren.“¹⁷

Gerade in der katholischen Exegese hat sich durch eine methodisch-rezeptionsästhetische Wende eine Abkehr von der historischen Dimension der biblischen Texte Bahn gebrochen, die sich meist implizit in der Hinwendung zu einem „Endtext“ vollzieht. Wird der Anspruch methodisch programmatisch vertreten, wird er oft mit der Intention vorgetragen, die Exegese theologieaffiner aufzustellen, als wäre der Text in seiner Geschichte nicht auch theologisch. Schon das ideologische Konstrukt eines „Endtextes“ verrät, dass man sich der Geschichtlichkeit des nur scheinbar gegebenen Textes nicht entziehen kann, weshalb in den meisten Fällen zwar zugestanden wird, dass auch der Kanon eine gewachsene Größe ist, die nur in historischer Brechung zu erreichen ist, man sich aber aus pragmatischen Gründen nicht dem Gewordensein des Textes, sondern nur dem gewordenen Text zuwende. So legitim die Beschäftigung mit *einem* (und nicht *dem*) vorliegenden Text ist, so gefährlich ist das Ausblenden seiner Geschichtlichkeit, die zu einem geschichtsvergessenen Offenbarungsverständnis führt. Der Text droht in der enthistorisierten Neukontextualisierung (im applizierten „Für mich“ als Rezipienten) aufzugehen und damit nicht nur seinen geschichtlich verorteten Zeugnischarakter, sondern auch seine formative Funktion zu verlieren. Auch wenn selbstverständlich zugestanden wird, dass jede Deutung unhintergebar *geschichtlich* ist, kommt den antiken Textsinnen ein unverzichtbares Gewicht zu, das es aus *theologischen Gründen* festzuhalten gilt, wenn die Normativität der Texte nicht *per se* aufgegeben werden soll. Es ist *nicht* die Aufgabe der Exegese, die Möglichkeiten der Applikation der biblischen Texte im kirchlichen Alltag oder Lebensvollzug aufzuweisen, sondern als Anwalt der ekklesial formierenden Zeugniskraft der Texte¹⁸ methodisch nachvollziehbar die Textsinne zu erarbeiten, die die Geschichtlichkeit der Offenbarung als Glaubensgrund entfalten. Es ist ein Miss-

¹⁷ Ebd., 159–160.

¹⁸ Zum Zeugnisbegriff im Anschluss an Paul Ricoeur s. ebd., 207–212 u. ö.

verständnis, wenn dies in der gegenwärtigen Methodendiskussion mit der Fixierung auf *einen* objektiven Literalsinn oder einer *Auto-renintention* gleichgesetzt wird¹⁹ oder in Abrede gestellt wird, dass diese Form der diachron-reflektierten Synchronie²⁰ den Kanon als sinnproduktiven und sinnbegrenzenden Rahmen weniger ernst nähme oder das Subjekt der Auslegung nicht ekklesial bestimmt sei. Dass die hier zugespitzte methodische Reflexion einen breiteren Horizont hat, der mit grundsätzlichen Fragen des Textverständnisses und Stichworten wie Traditionsliteratur, Kontextualität, Welt des Textes, Polysemie, Kanon, Normativität und Rezeptionsästhetik verknüpft ist, kann hier nur angedeutet, aber nicht entfaltet werden.²¹

Zusammenfassend: Die Berücksichtigung der historischen Dimension der Texte, ihres Aussagekontextes und ihres Aussagehintergrundes ist für das Verstehen notwendig und unverzichtbar, ohne hinreichend oder *alles* zu sein. Wenn aber Offenbarung geschichtlich gedacht werden soll, ist die Geschichtlichkeit des Zeugnisses wesentlich für dessen Geltung. Deshalb ist eine Ablösung des Verstehens aus der Diachronie der Texte im Kontext theologischer Exegese unzureichend und eine gefährliche Verflachung der Bedeutung der Bibel für die Kirche. Die ganze Bibel ist „vieltimmiger Ausdruck interpretierter Geschichte“²², und sie hat dabei selbst eine Geschichte. Ohne den Bezug auf beides ist sie nicht adäquat zu verstehen. Über die darin aufscheinende Bedeutung eines kirchlichen Traditionsverständnisses für das Verstehen ließe sich an dieser Stelle noch weiter nachdenken.²³ Hier hingegen sollen noch einmal drei Felder benannt

¹⁹ So mit Bezug auf L. Schwienhorst-Schönberger *T. Hieke*, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: *Biblische Notizen* N. F. 119/120 (2003) 71–89, 81–83.

²⁰ Zum Stichwort „diachron-reflektierte Synchronie“, das den methodischen Zugang Erich Zengers seit den späten 90er Jahren beschreibt, s. C. Frevel, Wie viel Hermeneutik steckt in der Pentateuchforschung Erich Zengers?, in: R. Kampling/I. Müllner (Hg.), *Erich Zenger* (in Vorbereitung); U. Berges, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 249–252, 251.

²¹ Vgl. C. Frevel, *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016, 1–76.

²² F. Hartenstein, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments (s. Anm. 16), 160.

²³ S. dazu C. Frevel, Vom Pathos zur Patina. Das Neue im Alten Testament und die Innovation der Tradition, in: W. Damberg/M. Sellmann (Hg.), *Die Theologie*

werden, in denen m. E. die Geschichtlichkeit der Offenbarung einen besonderen Stellenwert in der Exegese bekommt: Die Geschichte des Textes, die Geschichte Israels und die Geschichte Gottes. (1) Die Geschichte des Textes: Der biblische Text ist nicht fix gegeben, sondern in vielfältigen Formen überliefert. Diese Textgeschichte spiegelt sich in den alten Übersetzungen, in Manuskripten und Varianten. An dieser äußeren Textgeschichte ist an vielen Stellen noch empirisch abzulesen, dass der Text auch eine innere Wachstumsgeschichte hat: Er wurde vielfach redaktionell überarbeitet, ergänzt und angepasst. Dadurch ist oft seine innerbiblische Vernetzung und Verwobenheit in einen umfangreicheren Text bzw. Kontext (Buch, Buchgruppe, Kanon etc.) angewachsen, die die Bedeutung des Textes weiter anreichert. Die Literaturgeschichte eines Textes gehört zu der Geschichte eines Textes und bestimmt das Verstehen mit. (2) Die Geschichte Israels: Auch in diesem zweiten Punkt sind mehrere Aspekte angesprochen. Geschichte Israels meint zum einen natürlich in einem umfassenden Sinn die Eingebundenheit der sich wandelnden geschichtlichen Größe „Israel“ in die Geschichte der vorderorientalischen Nachbarn.²⁴ Diese Geschichte ist unter Einbezug des historischen Wissens und der verfügbaren Daten je neu zu konstruieren und mit den Texten und ihrer Geschichte in Verbindung zu bringen. Zum anderen meint „Geschichte Israels“ aber auch die erwählte und bis in die Gegenwart in der Geschichte stehende theologische Größe „Israel“. Eine Exegese ohne Achtsamkeit *für* dieses Israel und ohne die Weggemeinschaft *mit* diesem Israel geht fehl. „Ohne Israel und seine Tora gibt es kein gottgewirktes universales Heil.“²⁵ Exegesen und Exegeten(innen) des christlichen Alten Testaments müssen sich daher Israel bewusst bleiben und das ist ohne die geschichtliche Dimension nicht einlösbar. Die christliche Bibel ist nur in der unwiderruflichen inneren Verwiesenheit der Kirche auf die Erwählung Israels zu verstehen, wenn diese Erwählung in der Geschichte steht und in der Geschichte bleibt. (3) Die Geschichte Gottes: Auch

und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 29–54.

²⁴ S. zum Israelbegriff C. Frevel, Geschichte Israels (s. Anm. 12), 32–33.

²⁵ N. Lohfink/E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (Stuttgarter Bibelstudien 154), Stuttgart 1994, 180.

wenn es heute nicht leicht fällt, Gott und Geschichte zusammenzudenken, dass Gott selbst eine Geschichte hat ergibt sich geradezu zwangsläufig aus dem Glauben an sein Eintreten in die Welt. Mit dem Weltverhältnis hat er zumindest seine Unwandelbarkeit aufgegeben, worin letztlich begründet liegt, dass man an einer Geschichtstheologie nicht vorbei kommt. Dem kommt die biblische Sicht auf Gott entgegen, die nicht in der Komplementarität abstrakter Aspekte des Gottesbildes aufgeht, sondern Gott in seinem Handeln in eine Geschichte einwebt. Dass der Gott Israels nicht immer schon *der erste* und *eine* war, sondern sich (im Zeugnis der ihn verehrenden Menschen) in polytheistischen Kontexten gegen andere Götter und Göttinnen behauptet hat, dass seine Bild- und Ehelosigkeit oder die weltzugewandte Transzendenz nicht am Anfang der Entwicklung standen²⁶, ist von unaufgebbarer Bedeutung für das Verständnis Gottes. Zum Ganzen Gottes gehört seine Geschichte, sodass eine diametrale Frontstellung von Religionsgeschichte und Theologie ebenso zu kurz greift wie die Annahme einer linearen Entwicklungslinie vom Alten zum Neuen Testament. Unter dieser Rücksicht ist das folgende Fallbeispiel zu verstehen.

3. Gottesgeschichten. Die Frühgeschichte YHWHs als Beispiel

Welche Dynamik in der Gottesgeschichte steckt, zeigt sich in der Frühgeschichte des YHWH-Glaubens, über die wir unter dem Strich sehr wenig wissen.²⁷ Die biblische Darstellung scheint mehrere Anfänge zu kennen: Am Anfang der Bibel lässt der Text Enosch bzw. seine Zeitgenossen jenseits des Paradieses mit der Gottesverehrung beginnen: „Damals fing man an, den Namen des HERRN anzurufen“, Gen 4,26. Einen zweiten Anfang scheint Gen 12,1 zu markieren, wenn YHWH seine Geschichte mit Abraham beginnt. Zwar

²⁶ Vgl. zur Orientierung F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 2009; O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel 4.1), Göttingen 2007; zur eigenen Position, die hier ergänzt wird, C. Frevel, Im Lesen verstehen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 482), Berlin 2017, 395–582.

²⁷ Vgl. zuletzt den von J. v. Oorschot/M. Witte herausgegebenen Band: The Origins of Yahwism (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin 2017.

kommt YHWH nicht mit Abraham in das Land Kanaan, wird aber in den Erzelternerzählungen durch ihn und seine Familie nahezu ausschließlich verehrt. Ein dritter Anfang liegt dann in der Exodus-erzählung vor. Mose bringt den Namen Gottes und seine Bereitschaft, Israel zu befreien, aus Midian zu den Hebräern nach Ägypten. Durch die Offenbarung an Mose wird deutlich, dass der Gott der Väter YHWH und kein anderer war (Ex 3,13–16; 6,3). Mit dem Auszug der Israeliten kommt dann die YHWH-Verehrung (wieder) in das Land Kanaan. Wenn auch die Tora nicht eine geradlinige Geschichte Gottes erzählt, scheint sie daran festzuhalten, dass YHWH mit seinen Verehrern in das Land gekommen ist (Dtn 32,8–18).

Was lässt sich religionsgeschichtlich zu den Anfängen YHWHs sagen? Bisher scheint zumindest sicher zu sein, dass YHWH nicht in den Reigen der kanaanäischen Panthea des zweiten Jahrtausends gehört und von außen nach Mittelpalästina kommt. Dass der Protagonist „Israel“ eher den kanaanäischen Hauptgott El im Namen trägt (vgl. auch Gen 33,30) und *kein* überlieferter alter Ortsname mit dem Namen YHWH, d. h. mit den theophoren *yhw* bzw. im Norden *yw* oder der Kurzform *yh* gebildet ist²⁸, spricht ebenfalls dafür, dass YHWH nicht „immer schon“ an die Region gebunden war. Wie er an die Israeliten vermittelt wurde, ist eine offene Frage, die die Bibel in der Exoduserzählung an die Person des Mose knüpft (vgl. Ex 2–3). Dabei setzt sie eine genealogisch geschlossene Größe „Israel“ immer schon voraus und darin liegt ein Problem. Zumindest kann eine Exodusgruppe in Ägypten aus historischer Sicht nicht einfach unter der Voraussetzung der Identität und Kontinuität mit der Größe, aus der sich das spätere Israel im Land entwickelt hat, gleichgesetzt werden. Von welchem Israel, das in der YHWH-

²⁸ Vgl. M. Weippert, Art.: Jahwe, in: Reallexikon der Assyriologie 5 (1980) 246–253, 247–248; Z. Zevit, The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Paralytic Approaches, London u. a. 2001, 594; M. Leuenberger, Noch einmal: Jhwh aus dem Süden. Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in der jüngsten Debatte, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016, 267–287, 271. Lediglich Ananeja in Neh 3,23; 11,23 trägt das theophore Element *-yah*, allerdings erst in nachexilischer Zeit, wobei zudem unklar ist, ob es sich um einen Ortsnamen handelt.

Religion geeint gewesen ist, ist dabei überhaupt die Rede? Von dem in Ägypten der 18. Dynastie, den Gruppen, die im Ausgang der Spätbronzezeit sukzessive in neuen dörflichen Siedlungen im Land lebten, dem Israel der geeinten Monarchie oder dem Israel, das nach der Reichsteilung den Nordstaat bildete oder schließlich der Einheitsgröße, die nach dem Untergang des Nordstaates 722 v. Chr. die Selbstbezeichnung Israel für sich wählte? Gibt man die biblischen Einheitsfiktionen des bereits in Ägypten existierenden Großfamilienverbundes des Zwölfstämme-Israel auf, stellen sich neue Fragen. Wie überhaupt wurde YHWH von seiner „Heimat“ im südlichen Araba-Gebiet (s. u.) an Verehrer in Ägypten vermittelt?

Vielleicht ergibt sich eine Verbindung des Gottes zu westsemitischen Fremdarbeitern über die Erwähnung von Š3šw-Gruppen in Soleb und 'Amāra-West. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends bringen die Ägypter Š3šw, die als Minenarbeiter zur Kupfergewinnung in Timna/Wādī el-Menē'īye und in Fēnān im Araba-Gebiet eingesetzt worden waren, auch nach Ägypten. Neben Š3šw aus Seir werden in Ortsnamenslisten in ägyptischen Tempelanlagen Amenophis' III. (1388–1351/50 v. Chr.) in Soleb im Sudan und dann – wohl davon abhängig – in Inschriften Ramses' II. (1279–1213 v. Chr.) in 'Amāra-West auch Š3šw aus *Yhw* genannt.²⁹ Das würde nahelegen, dass eine bestimmte Region mit dem Namen des Gottes verbunden war. Ein Problem besteht jedoch darin, dass diese Region in der Kompositliste geographisch nicht eindeutig zuzuordnen ist (s. u.). Wo also kommt YHWH her?

3.1 Zur Plausibilität der Herkunft YHWHs aus dem Süden

Nach dem Gesagten kann immer noch als Konsens festgehalten werden, dass YHWH nicht genuin aus dem Pantheon der mittelpalästinischen oder kanaanäischen Religion(en) stammt bzw. zumindest dort *nicht* direkt bezeugt ist (vgl. auch Ex 6,3; Jos 24,2). Er ist kein Gott der Städte und des Kulturlandes, sondern weit mehr der Wüste. Er scheint ursprünglich zumindest in dem Zeugnis, das uns zur Ver-

²⁹ S. dazu M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament Bd. 10), Göttingen 2010, 183. Zur Diskussion und den Gegenargumenten s. F. Adrom/M. Müller, Das Tetragramm in ägyptischen Quellen – eine Bestandsaufnahme, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013) 120–141.