

unabhängig neben den anderen stehen als miteinander. Umso mehr tröstet die Empfehlung Rieckers, die Ansätze stets aus dem biblischen Text zu erheben, nicht von außen an ihn heranzutragen. Nur so wird langfristig wertvolle, den biblischen Schriften angemessene Forschung möglich.

Oliver Roman

---

John Barton: *The Old Testament. Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*, Society for Old Testament Study Monographs, Hampshire/U.K.: Ashgate, 2007, geb., XII, 292 S., € 78,99

---

Eine Veröffentlichung zu den spannenden Themen Kanon, Literatur und Theologie des Alten Testaments führt gewöhnlich zu begeisterter Zustimmung oder entsetzter Ablehnung. Barton enttäuscht beide Erwartungen. Es wäre sicher respektlos, seine Befürchtungen von „terminal boredom“ (157) zu bestätigen. John Barton ist ein Bewahrer der Tradition, der historisch-kritischen Tradition.

Theologisch folgt der „Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture“ in Oxford seinen Vorgängern James Barr (1976–78) und Ernest Nicholson (1979–90). Letzterer gilt als *der* Verwalter des Erbes von Julius Wellhausen in der englischsprachigen Welt. So argumentiert auch Barton im Fahrwasser der religionsgeschichtlichen Schule insbesondere von Rainer Albertz (siehe vor allem in „Covenant in Old Testament Theology“, 269–278).

Vier Jahre nach der Aufsatzsammlung Bartons zu Themen biblischer Ethik (*Understanding Old Testament Ethics*, Louisville/KY: Westminster 2003) folgt nun eine Sammlung von 24 Beiträgen aus der Zeit von 1984 bis 2003, verteilt auf die drei Themenbereiche Kanon, Literatur und Theologie. Barton wendet sich darin *gegen* entsprechende Ansätze: Im erste Teil verteidigt er den traditionellen historisch-kritischen Ansatz gegen den *kanonischen* Ansatz von Brevard Childs. Im zweiten Teil verteidigt er ihn gegen eine *literarische* Interpretation. Im dritten Teil stellt er die Möglichkeit einer *Theologie* des Alten Testaments grundlegend in Frage (vgl. „Gerhard von Rad on the World-View of Early Israel“, 215–233). Im religionsgeschichtlichen Paradigma ist „Theologie“ nur noch möglich als Rezeptionsgeschichte, welche den (abgelehnten) Weg von der Religionsgeschichte in die Systematische Theologie deskriptiv nachzeichnet: „In effect, biblical theology as I am defining it is a critical analysis of the reception history of biblical texts, but one which compares that history carefully both with the original meaning of the texts and with the theological doctrine that has both resulted from and been read back into the texts in question“ (261, vgl. 276f).

Allgemein fällt auf, dass sich Barton kaum mit Texten der Bibel selbst beschäftigt, sondern vornehmlich mit Methodenfragen. Ein Bibelstellenregister entfällt konsequenterweise.

Auch wenn an dieser Stelle nicht alle Beiträge aufgezählt werden können, um der abschließenden Frage nach dem Ertrag genügend Raum zu geben, seien doch einige interessante Titel genannt. In „The Law and the Prophets: Who are the Prophets“ (5–18) beschäftigt sich Barton mit verschiedenen Lesarten der Prophetenbücher (als Veranschaulichung von Gottes Charakter, als Kommentar zur Tora, als Geschichtsschreibung, als Voraussage auf die eigene „letzte“ Zeit). In „History and Rhetoric in the Prophets“ (247–255) folgt er Eric William Heaton These, dass die Propheten der Bibel sich nicht als „Propheten“ auf Offenbarung berufen, sondern als „Laien“ rational gegen moralische und soziale Missstände argumentieren – ein Gegensatz, der angesichts des biblischen Textbefunds recht künstlich erscheint.

Unter Berufung auf Umberto Cassuto stellt Barton die Frage „What is a Book? Modern Exegesis and the Literary Conventions of Ancient Israel“ (137–147). Inwiefern kann man im Alten Testament mit der Kohärenz eines modernen „Buchs“ rechnen? Was heute literarkritisch als verworren beanstandet wird, kann früher durchaus üblich gewesen sein. Dies stelle jedoch „probably“ nicht die Quellenscheidung im Pentateuch in Frage (146). Weiter noch geht Barton mit der Frage, ob es im Alten Testament überhaupt so etwas wie „Literatur“ gibt („Reading the Bible as Literature: Two Questions for Biblical Critics“, 109–125). Dabei könne man die meisten biblischen Texte u. U. als „authorless, non-intentional texts“ betrachten (124), die Schreiber verstünden sich nicht als Autoren von Literatur im heutigen Sinn, sondern eher als Sammler und Tradenten. Solche spekulativen Überlegungen am Selbstzeugnis der Texte vorbei erinnern an Röm 10,14–16: Wo bleiben Glaube und Rettung, wenn es keinen Autor mehr gibt, keine Absicht und keine Botschaft?

Der Beitrag „Wellhausen's *Prolegomena to the History of Israel*: Influences and Effects“ (169–179) möchte Wellhausen von Hegelianischen, evolutionistischen und antisemitischen Einflüssen freisprechen. Da er kein Kind seiner Zeit gewesen sei, sei er auch heute noch quasi uneingeschränkt zu empfehlen. Hier vermisst man schmerzlich die Auseinandersetzung mit Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. Auflage (1. Aufl. 1956), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1982.

Der Aufsatz „Preparation in History for Christ“ (235–246) präsentiert drei Ansätze zur Frage der Heilsgeschichte (Ablehnung von Heilsgeschichte durch die Holocaust-Theologie, Christus als Ende der Geschichte in der lutherischen Theologie, Heilsgeschichte als „story“ neben der wirklichen Weltgeschichte bei Hans Wilhelm Frei). In „The Messiah in Old Testament Theology“ (257–267) deutet Barton den alttestamentlichen Messias als rein menschliche politische Gestalt, welche die Rettung von Heiden nicht im Blick hat. Hier stellt sich die Frage, ob Barton aufgrund seiner Abneigung gegen von Rad („he smuggles a messianic interpretation into his Old Testament exegesis“, 260) nicht bewusst oder unterbewusst seinen Blick für das Ganze des alttestamentlichen Messiaszeugnisses (und die Forschungsdebatte nach 1987) verschließt.

Äußerst interessant ist der letzte Beitrag zu „The Day of Yahweh in the Minor Prophets“ (279–288). Hier erkennt Barton, dass die Beschreibung des „Tages des Herrn“ in Joel 2,28–3,21 in die Zeit vor Amos (5,18) deutet. Sein Glaube an die nachexilische Entstehung Joels lässt ihn die offensichtliche Lösung einer Frühdatierung des Buchs nicht einmal in Betracht ziehen. Stattdessen weicht er aus in eine Hypothese mit mehreren nebeneinander stehenden Theologien – eine Lösung, welche letztlich jede traditionskritische Argumentation *ad absurdum* führt.

Trotz genannter Anfragen ist der Sammelband vor allem aufgrund von Bartons geschultem methodischen Blick auch für Evangelikale von hohem Wert. In seinem Aufsatz „Classifying Biblical Criticism“ (95–108) übernimmt er von Meyer Howard Adams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford: OUP 1953, ein sehr einsichtiges, wenn auch altes Gliederungsschema zur Einordnung exegetischer Methoden (orientiert an Autor, Leser, Text, Ereignissen/Ideen). Hier wird der gleichzeitige Wert eines historischen Ansatzes (orientiert am Autor) und eines literarischen bzw. kanonischen Ansatzes (orientiert am Text) verständlich, vor allem jedoch eines Ansatzes, der nach Wahrheit fragt (orientiert an den Ereignissen/Ideen). Diese Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit in den Texten stand vor Aufstieg der historisch-kritischen Methode im Mittelpunkt der Forschung, wird heute jedoch nur noch von den „fundamentalists“ gestellt (99, so Bartons undifferenzierte Bezeichnung für konservative Evangelikale, vgl. 106).

Trotz dieses integrativen Modells bleibt Bartons Hauptgegner die literaturwissenschaftliche Interpretation der Bibel („There is no common ground“, 128), insbesondere jedoch Brevard Childs mit seinem kanonischen Ansatz. Dabei greift er Childs nie direkt an, sondern lässt seine Argumente ins Leere laufen („I remain cool about Child's programme“, 28) und versucht, ihn aus den Bibelwissenschaften in den Bereich der Dogmatik fort zu „befördern“: So sei der kanonische Ansatz keineswegs bedeutungslos, sondern im Gegenteil „too important to be understood purely within a biblical studies context. The canonical method is a method within systematic theology“ (32).

Sehr lehrreich sind zuletzt die deutlichen Worte über den Geist der Bibelkritik in Bartons Antrittsvorlesung „The Future of Old Testament Study“ (157–168). Für ihn geht es bei der historischen Kritik nicht um eine „Methode“ oder ein „Paradigma“. Es ist ein „Geist“, der Geist der Aufklärung, der Freiheit verspricht von jeder religiösen und kirchlichen Autorität (161f): Alleine die menschliche Vernunft wird den Forscher auf seiner Suche nach Wahrheit leiten. Spätestens hier kann der Leser nur noch staunen über das Vertrauen, welches Barton in die Vernunft, in die Möglichkeit „neutraler“, „(vorurteils-)freier“ Erkenntnis setzt (153, 162, 208). Dass er eine solche Ansicht für reformatorisch hält (163), lässt sich weder an Luthers Sicht der Vernunft als „des Teufels Hure“ (WA 18,164), noch an dessen Verständnis von Freiheit erhärten: Eine „Befreiung“ von der Autorität des Wortes Gottes führt zwangsläufig in den Dienst an menschlicher Tradition, sei es nun Papst Leo X. oder Julius Wellhausen, denn der Mensch benö-

tigt ein „Paradigma“ (oder leitenden „Geist“), einen hermeneutischen Rahmen für seine Suche nach der Wahrheit in den Texten. Was aber würde sich dazu besser eignen, als die Texte selbst?

Siegbert Riecker

---

Helmut Utzschneider: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, BWANT 175, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, br., 368 S., € 49,80

---

Dieses Buch ist eine Fundgrube für alle diejenigen, die neugierig nach den literarischen Rahmenbedingungen und Faktoren eines gelingenden Verstehens biblischer Texte fragen. Helmut Utzschneider, Inhaber der alttestamentlichen Professur an der Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau, zeichnet solch eine Neugier aus. Schon als die akademische Theologie in Deutschland noch nahezu ausschließlich auf das klassische Inventar historisch-kritischer Methodik fixiert war, nahm Utzschneider literaturwissenschaftliche Erkenntnis auf, die er für die alttestamentliche Exegese fruchtbar machte. Ein wichtiges Ergebnis davon ist die vom ihm und Stefan A. Nitsche verfasste Methodenlehre: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*. Der vorliegende Band stellt nun eine Sammlung der einschlägigen Artikel Utzschneiders seit dem Jahre 1988 dar.

In jenem Jahr erschien sein Aufsatz „Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte – dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23–33)“. In diesem Aufsatz beruft sich Utzschneider zum ersten Mal auf den Konstanzer Anglisten W. Iser, wenn er die „Unbestimmtheitsstellen“ der Texte für die Uneindeutigkeit von Bibeltexten verantwortlich macht. Dieser Aufsatz bildet mit vier weiteren Artikeln, die stark von U. Eco's Rezeptionsästhetik geprägt sind, den ersten von vier Hauptteilen des Buches: „I. Lesarten der Bibel – literaturwissenschaftliche Grundfragen“ (15–100).

In einem zweiten Hauptteil (II. Textdialoge – Intertextualität und Übersetzung; 101–192) findet sich u. a. ein Aufsatz zum „Standort einer Übersetzung der Septuaginta“. Utzschneider, selbst Mitherausgeber der deutschen Übersetzung, plädiert für eine Übersetzung „auf Augenhöhe“ (142), die sowohl die Verpflichtung gegenüber der hebräischen Vorlage sichtbar macht als auch die Eigenständigkeit der Septuaginta achtet. In diesem Hauptteil findet sich auch ein im Deutschen bislang unveröffentlichter Artikel zu den Zwölf Propheten im Neuen Testament (170–191).

Der Prophetie als Drama ist der dritte Hauptteil gewidmet (III. Imagination – Dramatische Prophetie als Beispiel; 195–298). Prophetische Texte weisen, so Utzschneider, wichtige Merkmale eines Dramas auf: „Sprachlich und strukturell sind sie durch die Figurenrede bestimmt; sie evozieren notwendig einen sze-