

Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments

In the Bible, God is one of many characters who is subject to the same principles of narrative modelling as the others. At the same time, however, God differs from other characters with regard to his transtextual attendance and the authority of his voice, which in turn influences the authority of the narrator's voice. Biblical prophecy is conceptualized as a mediating voice between God and humans. In the narrative world, prophecy plays an important role in providing access to an otherwise inaccessible God. Moses, as the paradigm of biblical prophecy, is the model of a prophetic character who receives his own text (the Book of Moses). As a result, he becomes the model of an implied author who is able to create the character of God, while subjecting himself to the authority of this character.

Mit der Gottesfigur in den biblischen Schriften verhält sich wie mit einem Hologramm. Einerseits scheint Gott eine Figur wie jede andere zu sein: Im Rahmen der erzählten Welt kommen ihr Handlungsmöglichkeiten und Eigenschaften zu, mit denen sie in dieser Welt agiert und mit anderen Figuren in eine Wechselbeziehung tritt. Andererseits hat die Figur Gott Spezifika, die sie mit keiner anderen Figur der erzählten Welt teilt. Das betrifft zum einen die Handlungsmöglichkeiten, die sie vor anderen Figuren auszeichnen. Die Präsenz der Gottesfigur in den biblischen Schriften bewirkt aber noch mehr und anderes als die Ausstattung einer Figur mit über das menschliche Maß hinausgehenden Fähigkeiten und Handlungspotenzialen. Ihre Anwesenheit in der erzählten Welt wirkt auf eine Weise, durch die sowohl die anderen Figuren also auch die Ereignisse dieser Welt in einem anderen Licht erscheinen können. Die Einführung einer Gottesfigur verändert die Wahrnehmung zur Welt. In dieser epistemischen, also wahrnehmungs- und erkenntnisleitenden Funktion ist sie nicht mehr einfach eine Figur neben anderen, sondern wird zur Weltdeutungsoption. Eine Geschichte mit oder ohne Gott zu erzählen, fügt dieser Geschichte nicht nur eine weitere Figur hinzu, sondern gibt der in der Erzählung entworfenen Welt eine neue Dimension. Die Erzählung gerät so zum Ort der Gotteserkenntnis.¹

Vor allem diesem zweiten, epistemischen Aspekt der narrativen Gottesdarstellung will der folgende Beitrag anhand ausgewählter Passagen aus dem Alten Testament nachgehen.² Mit dem Fokus auf den ersten Teil der christlichen Bibel kommen große Erzählwerke in den Blick, deren Figuren und Motive für den Fundus und wohl auch für die Strukturbildung des Erzählens in der westlichen Welt prägend geworden sind, etwa Adam und Eva, Abraham und Sara, Mose oder David. Erzählerische Muster wie Erwählung, Auftrag und Umsetzung, Verbot und Übertretung oder Sklaverei und Befreiung wandern auch aus der alttestamentlichen Literatur in den Schatz westlicher Erzähltraditionen hinein. Viele

Beispiele stammen im Folgenden aus der Tora, den ersten fünf Büchern der jüdischen wie der christlichen Bibel. Damit kommt ein spezifischer Weg der christlichen Gottesdeutung nicht in den Blick, wie er mit der Figur Jesu Christi und deren spezifischer Gottesbeziehung realisiert wird.

Die Rede von Gott als Weltdeutungsoption

Die Gottesfigur gewinnt einen epistemischen Stellenwert zunächst einmal innerhalb der Erzählung und dann darüber hinausgehend in den pluralen Rahmungen, die diese Texte erfahren (als kanonische, kulturproduktive, liturgische, heilige, biographisch bedeutsame etc.) und in den lebensweltlichen Räumen, in denen sie rezipiert werden. Die Weise, wie Welt beschrieben wird, ändert sich radikal, wenn Gott als Figur in das erzählte Geschehen eingebracht wird. Aus einer Naturkatastrophe wird ein Rettungsgeschehen und der Bund des Gottes Israels mit der gesamten Menschheit (Genesis 6-9: Sintfluterzählung). Aus einem Sklavenaufstand wird eine Befreiungsgeschichte, die als Gründungsereignis die Existenz eines Volkes mit dem göttlichen Handeln verbindet und daraus über Jahrtausende hinweg sowohl Sinnstiftung als auch ethische Normen ableitet (in den Büchern Exodus bis Deuteronomium: das Exodusgeschehen). Aus einem nicht allzu bedeutenden altorientalischen Provinzkönig wird der Erwählte und Gesalbte Gottes und aus der Abstammungslinie Davids erwächst eine messianische Heilsgestalt mit globaler Bedeutung.

Solche „theologische Geschichtsschreibung“, um eine prägende Formel aus der Bibelwissenschaft aufzugreifen (vgl. von Rad 1965; Westermann 1971), führt nicht einfach eine Figur neben anderen ein, sondern eröffnet eine Sichtweise, in der erlebtes Geschehen im Horizont Gottes interpretiert werden kann. Das gilt zunächst innerhalb der erzählten Welt selbst. Oftmals sind es die Figuren und nicht die Erzählstimme, die die Rede von Gott in das Geschehen einbringen. In vielen Texten treten privilegierte Gottesdeuter auf, die die Ereignisse auf die Wirklichkeit Gottes hin durchsichtig machen und dieses Potenzial im Idealfall auch den anderen Figuren erschließen. Für die Tora ist Mose mit einer solchen Vorrangstellung ausgestattet, die narrativ mit hoher Komplexität der Stimmen in Szene gesetzt wird (vgl. Geiger 2010, 16-31). In den Samuelbüchern wird David die Kompetenz zugeschrieben, das politische und militärische Geschehen immer wieder als von Gott gewirktes zu deuten (vgl. Müllner 2016, 98-103). Auf Ganze der biblischen Schriften gesehen sind es vor allem Prophetinnen und Propheten, die diese Funktion in der erzählten Welt wahrnehmen und damit paradigmatisch vorführen, dass es eines Akts der Deutung bedarf, um Gott als Handelnden in der Welt zu begreifen.

Narratologische Untersuchungen zu *Gott als Figur* (vgl. die Beiträge in Eisen / Müllner 2016a), die konsequent mit der Differenzierung von textinternen Kommunikationsebenen an die Darstellung Gottes in verschiedenen Textbereichen der Bibel herangegangen sind, konnten zeigen, dass die Rede von Gott weit

weniger häufig durch die Erzählstimme geschieht, als man es ohne eine solchermaßen differenzierende Sicht vermuten würde. Oft ist das göttliche Handeln Gegenstand der Figurenrede und findet pro- oder analeptisch als Deutung von Geschehnissen statt, die sich auch ohne Gott, wenngleich mit anderem Fokus, erzählen ließen.

Erzählte Welten

Dabei spielt die Historizität der erzählten Ereignisse, wie sie im Gefolge der Aufklärung als (zentraler) Maßstab entwickelt worden ist, zunächst keine Rolle. Auch wenn aus heutiger Sicht die Historizität des Exodus und erst recht einer Gestalt wie Mose mit guten Gründen infrage gestellt wird, ändert das nichts daran, dass der Exodus als Gründungsereignis der jüdischen Gottesbeziehung bis heute immer wieder erzählerisch aktualisiert wird und sowohl für das jüdische als auch für das christliche Selbstverständnis zentral ist (vgl. Assmann 2015; Ederer / Schmitz 2017; Neuber 2018). Innerhalb der Theologie wird niemand ernsthaft nach Resten der Arche suchen wollen, und die historische Bedeutung des davidisch-salomonischen Großreichs ist im selben Maß zurückgegangen, wie die Menge archäologischer Befunde aus der Zeit gewachsen und gedeutet worden ist (vgl. Finkelstein / Silberman 2006; Huber 2010). Wenn auch in manchen fundamentalistisch-religiösen Kreisen die Glaubwürdigkeit sowohl der Erzähler wie auch des Göttlichen an der Faktizität des erzählten Geschehens hängt, so haben doch die meisten Mitglieder von religiösen Gemeinschaften, die sich auf die Bibel berufen, gelernt, zwischen einer Wahrheit des Erzählten und einer Wahrheit des Erzählens zu unterscheiden. Der Wahrheitsbegriff lässt sich dann nicht auf den Erweis der Faktizität propositionaler Inhalte reduzieren, sondern begreift auch den narrativen Weltdeutungsakt als Teil der Bewegung zur Wahrheit. Das gilt auch dann, wenn biblische Texte selbst Fiktionalitätssignale senden (etwa die Bücher Ijob und Judit) oder wenn das in biblischen Geschichtsdarstellungen Erzählte nach heutigen Erkenntnissen so nicht stattgefunden hat. Auch wenn etwa Mose im Sinn der Faktizität des Erzählten keine historische Wirklichkeit zukommt, weil er eine Figur der Erinnerung und nicht der Geschichte ist,³ so sind dennoch die Mose-Erzählungen in dem Sinn wahr, als sie zu den identitätsstiftenden Narrativen bestimmter Gruppen gehören und deren Welterfahrung deuten helfen.

Wie allgemein poetischen Texten geht es auch den fiktionalen Texten der Bibel um eine Neubeschreibung, um einen Blick auf die Welt, der bisher Verborgenes offenbar macht. [...] Schließlich nennen die Texte Gott nicht nur insofern, als der Name in ihrem Inhalt vorkommt und den identifiziert, der in der Geschichte handelt. Vielmehr geben sie der Bewegung der Öffnung, dem Überschreiten der Wirklichkeit ein Ziel, das sie mit einem Namen belegen. (Kutzer 2006, 265f.)

Beide Aspekte – die Wahrheit des Erzählten ebenso wie die Wahrheit des Erzählens – gehören zur historischen Fragestellung, so dass die Historizität eines Texts keinesfalls mit der Faktizität des Erzählten gleichgesetzt werden kann, sondern zunächst im historisch zu verankernden Kommunikationsgeschehen zu

suchen ist. Auf diesem Hintergrund ist auch die Gegenüberstellung von fiktional und faktual, wie sie in der Erzähltheorie immer wieder gebraucht wird, zu holzschnittartig und wird der Komplexität von Kommunikationsprozessen, die mit biblischen Texten verbunden sind, nicht gerecht.⁴

Eine konsequente Historisierung berücksichtigt sowohl die unterschiedlichen kommunikativen Horizonte der literarischen Wachstumsgeschichte biblischer Texte als auch diejenigen der Rezeptionsgeschichte, soweit diese rekonstruierbar sind. Bereits die biblischen Texte selbst sind Zeugnisse von Rezeptions-, Anpassungs- und Umdeutungsprozessen, die nicht einlinig, sondern höchst divergent und lange Zeit in großer Vielfalt der Stoffe und Textformen verlaufen (vgl. Mroczek 2017). Die Textgeschichte einzelner Schriften ebenso wie die Interpretation eines Textkorpus durch ein anderes weisen auf die Pluralität ebenso wie auf die Vernetzungen von Traditionsliteratur hin.

Die Vorstellung, biblische Texte würden in einem hohen Maß von Gott handeln und wären deshalb durchgängig ‚religiöse‘ Literatur, erweist sich bei näherem Zusehen als unhaltbar. Ganze biblische Bücher kommen ohne die Nennung Gottes aus. Das Buch Ester etwa hat im hebräischen Text keinen expliziten Gottesbezug, erst die griechische Übersetzung der Septuaginta fügt großräumig Abschnitte ein, in denen ein theologisches *framing* hervortritt, vor allem in den Gebeten der beiden Hauptfiguren Ester und Mordechai.⁵ Das biblische Hohelied der Liebe (hebräisch: *schir baschirim*, das Lied der Lieder) ist eine Sammlung altorientalischer Liebeslieder, die ebenfalls ganz ohne Thematisierung Gottes auskommt.⁶ In diesem Fall ist es der biblische Kontext, der eine religiöse Deutung dieser Texte nahelegt und das Fehlen eines expliziten Gottesbezugs im Text, das eine allegorische Deutung der Liebenden als Gott und Volk (bzw. in christlicher Perspektive Christus und die Seele oder Christus und die Kirche) sogar besonders konsequent möglich macht.

Auch jene biblischen Bücher, die von Gott erzählen, tun das nicht in solcher Dichte, dass jeder einzelne Abschnitt qua Inhalt als religiöser Text zu qualifizieren wäre. Religiös werden die biblischen Schriften – ebenso wie viele andere für das Judentum und das Christentum relevanten Texte – nur zu einem Teil durch ihren Inhalt und wohl häufiger durch den Rahmen religiöser Praktiken, in dem sie überliefert, rezitiert, kanonisiert und gedeutet werden (vgl. Finne 2014).

Eine Figur wie jede andere

Und doch ist ‚Gott‘ auch eine Figur wie jede andere. Das liegt nicht nur an der anthropomorphen Redeweise von Gott, daran, dass der Gottheit der Bibel Eigenschaften wie Zorn, Eifersucht, Liebe, Erbarmen und Handlungsoptionen wie Kriegführung, Vernichtung oder Sicherung der Fruchtbarkeit, ja sogar körperliche Funktionselemente wie ein starker Arm, ein zugewandtes Gesicht oder ein hörendes Ohr (vgl. Wagner 2010) zugeschrieben werden. Es liegt auch daran,

dass es im Rahmen eines auch nur ansatzweise mimetisch vorgestellten Figurenkonzepts nahe liegt, eine Gottesfigur erzählerisch auch anthropomorph zu konzipieren und sie damit den menschlichen Figuren anzunähern. Gott als Figur wie jede andere wahrzunehmen, gehört zu den Postulaten einer kritischen Bibelwissenschaft, die sich davon zunächst eine angemessene und theologisch unvoreingenommene Textauslegung verspricht.

Das ist ein epistemologisch anspruchsvolles Verfahren und zudem insbesondere für kontextuelle Theologien höchst relevant. Nur wenn eine narrative Figurenanalyse in Bezug auf ‚Gott‘ ebenso verfährt wie in der Analyse aller anderen Figuren, kann der biblische Text auch gegen den Strich gelesen werden, ein Vorgehen, das für kontextuell gebundene Bibelauslegung wie etwa feministische oder postkoloniale Ansätze von besonderer Bedeutung ist.

Even if all narrative agents treat women horribly, the voice of the deity is often invoked to save the ideological tenor of the overall text. Narrative theory does not accommodate such a view. It places the divine character on the same level, as a character that is, as the other characters. (Bal 1987, 34)

In dieser Perspektive verspricht der narratologische Blick eine Unbestechlichkeit, die keine Scheu vor der Dekonstruktion eines herrschaftsförmigen Gottesbilds kennt. Zunächst gibt die Betrachtung der Gottesfigur als einer unter anderen Figuren der erzählten Welt den Blick frei auf textliche Mittel, auf Darstellung, auf kommunikative Symptomatik und auf Symbolik der Gottesfigur, die in den biblischen Schriften entworfen wird. Mit dieser dem Ansatz Jens Eders entlehnten Terminologie (vgl. Eder 2016, 35-47) soll eine mehrdimensionale Figurenbeschreibung ermöglicht werden, wie sie etwa auch Fotis Jannidis postuliert.

Ziel einer narratologischen Figurenanalyse ist eine möglichst präzise, textnahe Phänomenbeschreibung, die durch weitgehenden Verzicht auf weitreichende Vorannahmen intersubjektive Plausibilität auch gerade in Zeiten des Methodenpluralismus beanspruchen darf. (Jannidis 2004, 19)

In Bezug auf die Gottesfigur auf „weitgehende Vorannahmen zu verzichten“, stellt sich allerdings innerhalb eines biblischen Bezugsrahmens als schwieriges Unterfangen dar. Zu intensiv sind die intertextuellen Bezüge innerhalb des kanonischen Gewebes der Bibel, als dass die Gottesfigur in jedem einzelnen Text aufs Neue als unbekannte anzusehen wäre. Zu dominant ist der paratextuelle Rahmen Kanon, so dass die nötige Enthaltensamkeit gegenüber Begrifflichkeiten aus kirchlichen Sprachzusammenhängen wie *Allmacht* und *Allwissenheit* oder Kategorien aus der christlichen Theologiegeschichte wie *Trinität* oder *Inkarnation* nur mit großer methodischer Strenge durchgesetzt werden kann.⁷ Innerhalb des biblischen Kontexts machen intensive transtextuelle Verbindungen eine als *tabula rasa* vorgestellte Semantik der Gottesbezeichnungen unmöglich. Die religionsgeschichtliche Spannung von Einheit und Vielheit, wie sie für die Entwicklung des monotheistischen Gotteskonzepts der hebräischen Bibel prägend ist (vgl. Dohmen / Söding 2018), findet in der Darstellung der Gottesfigur literarische Resonanz. Allerdings sind die Prozesse von Abgrenzung und Integration in der Entwicklung des Monotheismus so komplex, dass sie sich nicht einfach in sprachlichen Benennungen abbilden. Deshalb greifen Versuche, etwa den do-

minanten Gottesbezeichnungen JHWH und Elohim jeweils bestimmte Figurenkonzepte oder mindestens Charaktereigenschaften zuzuweisen (vgl. Miles 1995 passim), zu kurz. Die Gegenüberstellung eines großzügigen Elohim und eines „weit weniger großzügigen“ JHWH Elohim (vgl. a.a.O., 49) scheint eher ein Erbe des christlichen Markionismus (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2015) gepaart mit der klassischen Quellentheorie seit dem 18. Jahrhundert⁸ zu sein, als den biblischen Schöpfungserzählungen gerecht zu werden. Auch wenn sich religionsgeschichtliche Stränge der Gottesdarstellung analysieren lassen, so ist doch das Konzept einer Einheit des biblischen Gottes (nicht des Gottesbildes!) so zentral und durchgängig präsent, dass trotz aller Unterschiede der Bilder und religionsgeschichtlich relevanten Darstellungsformen von der Transtextualität der *einen* (theologisch sogar: *Einen*) Gottesfigur gesprochen werden kann. Diese Einheit wird in biblischen Texten immer wieder hergestellt, nicht nur durch die Betonung eines theoretischen Monotheismus (vgl. Jes 44,6-8 u.a.), sondern auch durch explizite Gleichsetzungen (vgl. Ex 3,14) und durch mit diesem Gott verbundene Handlungsfelder, die immer wieder eingespielt und in neue Kontexte übersetzt werden. Zentral ist hier natürlich das Exodusergebnis (vgl. z.B. 1 Sam 4,8, wo die Philister ihre Angst vor der Bundeslade mit den ägyptischen Plagen begründen), aber auch die Erwählung des davidischen Hauses (vgl. Jes 11 u.a.) bildet ein solches aktualisierbares Handlungsfeld.

Auch die narratologische Beschreibung der Gottesfigur hat zunächst einmal innerhalb ihres historischen Rahmens zu verbleiben. So kann sich ein narratologischer Zugang in die Spur historisch-kritischer Forschung stellen, die es sich seit der Aufklärung zum Ziel gemacht hat, biblische Texte weitgehend ohne dogmatischen Ballast in ihrem eigenen historischen Kontext zu Wort kommen zu lassen.

Mehrere Züge, die sich bei der biblischen Figurenanalyse als wichtig herausstellen, sind auch mit Blick auf die Darstellung der Gottesfigur von Bedeutung. Die grundsätzliche Orientierung an einem mimetischen Figurenkonzept wird ebenso vorausgesetzt wie die Verbindung zwischen historischer Anthropologie und Figurenanalyse (vgl. Eisen / Müllner 2016b, 19-21), womit zentrale Erkenntnisse der biblischen Anthropologie wie z.B. der Ansatz einer konstellativen Anthropologie (vgl. Janowski 2010 u. 2016) einfließen. Zuallererst gilt das für die Handlungsorientierung der biblischen Figurendarstellung im Allgemeinen. Weder das Äußere noch gar die Vorstellung einer Innerlichkeit sind für die biblische Figurendarstellung signifikant. Vielmehr ist es das Handeln, das eine Figur auszeichnet. Die Ausrichtung am Handeln erfährt ihre theologische Zuspitzung dann, wenn das Göttliche durch seine Wirksamkeit und der Gott Israels im Gegenüber zu anderen Gottheiten durch sein beziehungskonstitutives Befreiungshandeln bestimmt wird. Dazu kommt das Eingebettetsein von Personen in Handlungszusammenhänge, die in der Figurenanalyse zu berücksichtigen sind. Soziale Bindungen, aber auch die Vorstellung von Kollektivsubjekten spielen hier eine wichtige Rolle.

Prophetische Mittlerfiguren

Im Rahmen einer konstellativen Figurenanalyse Gottes wird in erster Linie die enge Verbindung mit den Prophetenfiguren zu nennen sein. In der Schriftprophetie ist es häufig schwierig zu unterscheiden, ob es sich bei einer konkreten Rede um die göttliche oder die prophetische Stimme handelt.

Das Besondere prophetischer Rede liegt gerade in der Überblendung zweier sprechender Subjekte, Gottes und der Prophetin bzw. des Propheten. Die Aufgabe und Rolle des Propheten oder der Prophetin, in welcher theologische Rede und Vermittlung von Gottes Wort untrennbar miteinander verwoben sind, wird darin deutlich. (Schmidt 2016, 127)

Im biblischen Konzept von Prophetie kommt es zu einer Verschmelzung von göttlicher und prophetischer Stimme, die aber den Propheten nicht auslöscht, sondern ihn in höchstem Maß beansprucht und als authentischen Zeugen konstituiert. Paradigmatisch für das Rollenverständnis der Prophetie sei die Berufungsszene des Mose genannt, der nach mehrfacher Weigerung, in dieses Amt einzutreten (zuletzt mit dem Argument, ein schlechter Redner zu sein), seinen Bruder Aaron an die Seite gestellt bekommt (Ex 4,14-16):

Ist da nicht Aaron, dein Bruder, der Levit? Ich weiß, dass er einer ist, der wirklich reden kann. Siehe, er wird hinausgehen, dir entgegen. Wenn er dich sieht, wird er sich in seinem Herzen freuen. Du wirst mit ihm reden und die Worte in seinen Mund legen, und ich werde mit deinem Mund sein und mit seinem Mund und werde euch zeigen, was ihr tun sollt. So wird er für dich zum Volk reden und es wird so sein: *er wird für dich Mund sein und du wirst für ihn Gott sein (w' bājah bū' jibjaeh- l'chā tphaeh w' atah tibjaeh-lō l' elohim).*

Die Zweifel des Mose hinsichtlich seiner Eignung für das prophetische Amt sind für die Rolle des Propheten fast schon konstitutiv (vgl. Jer 20; Jona). Gottes Angewiesenheit auf eine solche Mittlerfigur wird an der Intensität seiner Überzeugungsleistung sichtbar. Beinahe zwei Kapitel lang bemüht er sich um einen Mann, dessen Zaudern und Zögern weder durch himmlische Zeichenhandlungen noch durch die Kraft von Argumenten beizukommen ist. Schließlich handelt Mose doch so, wie Gott es von ihm erwartet; was ihn dazu bringt, erfahren wir aus der Erzählung nicht. Wohl aber wird sowohl seine, die prophetische, als auch Gottes Rolle in der Argumentation profiliert, wenn Aaron als „Mund“ des Mose installiert wird: „Er wird für dich Mund sein, und du wirst für ihn Gott sein.“ Klarer kann man die Mittlerfunktion des Propheten nicht beschreiben, und auch das Gott-Sein wird hier ganz von der kommunikativen Situation hergeleitet. Die ‚Göttlichkeit‘ des Mose besteht ausschließlich darin, Aaron Botschaften zu übermitteln, die er seinerseits von JHWH erhalten haben wird. Die Grund-Szenerie des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist hier also eine kommunikative, nämlich die der Offenbarung. Das Offenbarungsgeschehen konstituiert Göttlichkeit.

Es sind intime Begegnungen, die dort erzählt werden, Subjektbegegnungen. Nicht nur Gott ist da in seiner Unfasslichkeit – und dies ist die präzise Bestimmung von Subjektpräsenz: unverständlich da zu sein –; auch Mose und Elija stehen in einer so radikalen Beanspruchung, dass es einer Verdinglichung gleichkäme, sie auf ein Amt des Offenbarungsempfängers festzulegen. Sie sind als sie selbst angesprochen, in ihrem Selbstsein, ihrer Subjekthaftigkeit. Alles andere folgt hieraus. In dieser Subjektbeanspruchung sind sie sich selbst entzogen, unverständlich auch sich

selbst, sind ganz auf Gott bezogen, der freilich nicht über sie verfügt, sie vielmehr anspricht, darin seinerseits ihre unverfügbare Subjektivität unbedingt anerkennend. (Wenzel 2016, 121)

Das Dreieck Gott – Prophet_in – Volk ist für die Darstellung des Göttlichen, wie sie in alttestamentlichen Texten entworfen und dann für das Judentum und das Christentum prägend geworden ist, konstitutiv. Es handelt sich dabei um eine *narrative* Grundkonstellation, was in der christlichen Reduktion der Wahrnehmung des Prophetischen auf die sogenannten Schriftpropheten (Jesaja, Jeremia etc.) verloren gegangen ist, da diese vor allem durch Prophetenrede in Erscheinung treten und die erzählenden Sequenzen auch dieser Bücher ebenso wie die narrativen Elemente der Prophetenrede darüber häufig aus dem Blick geraten. Der jüdische Kanonteil *Nebiim* (Propheten), der neben den Schriftpropheten (Jesaja, Jeremia etc.) auch Erzählwerke (Josua, Richter, Samuelbücher etc.) beinhaltet, bringt in Erinnerung, dass Prophetie zunächst ein narratives Muster ist und dass jede prophetische Rede in ein oft auch wenig entfaltetes erzählerisches Setting implementiert ist.⁹

Damit bildet ein durch Kommunikation bestimmtes Paradigma die Wurzel des Gottesverständnisses, wie es sich in diesen beiden Religionen und in der Folge auch im Islam entfaltet hat. Wenn die christliche Theologie des 20. Jahrhunderts die *Selbstoffenbarung* Gottes als zentrales Heilsereignis versteht, dann sind es nicht nur die Inhalte der biblischen Schriften, die für eine solche Argumentation herangezogen werden können, sondern in gleichem Maß sind die literarischen Formen, in denen sich diese Inhalte aussprechen, selbst wiederum theologisch relevant. Zur biblischen Poetologie gehört auch die narrative Konstituierung der Gottesfigur.

Gott als transtextuelle Figur

In den einzelnen Texten der Bibel wird die Gottesfigur nicht eigens eingeführt, ihre Präsenz überschreitet alle Text- und Buchgrenzen. Es ist naheliegend, diese Figur als transtextuelle (vgl. Richardson 2010) wahrzunehmen und dieses Phänomen zunächst einmal innerhalb des kanonisch-intertextuellen Netzwerks in den Blick zu nehmen. Damit steht die Gottesfigur nicht alleine, sondern in einem Zusammenhang mit mehreren Figuren, die für die biblische Großerzählung wesentlich sind und die dementsprechend in unterschiedlichen Kontexten erscheinen. Dazu gehören etwa Abraham, Mose und David – sie spielen nicht nur in den Erzählwerken eine Rolle, in denen ihre Lebensgeschichte entfaltet wird, sondern werden in allen Kanonteilern punktuell wieder aufgegriffen. Diese Betrachtungsweise von Transtextualität innerhalb der biblischen Schriften schließt eine historische Zugangsweise nicht aus. Der detaillierte literargeschichtliche Blick ist und bleibt für die Exegese notwendig (vgl. Frevel 2014), wird aber im vorliegenden Kontext zurückgestellt, weil er zur hier von mir verhandelten Fra-

gestellung m.E. nur dann beizutragen hätte, wenn er sehr intensiv und einzeltextbasiert durchgeführt würde, was hier nicht zu leisten ist (vgl. aber die Beiträge in Eisen / Müllner 2016a).

Die Gottesfigur wird in den einzelnen Schriften der Bibel vorausgesetzt. Innerhalb der Bibel in ihren verschiedenen sprachlichen (Hebräisch, Griechisch, Latein etc.) und religiösen (jüdisch und christlich mit konfessionellen Differenzen) Gestalten kommt der Gottesfigur eine *intertextuelle Kontinuität* zu. Diese führt dazu, dass ‚Gott‘ über Buch- und Jahrhundertgrenzen hinweg ebenso wie trotz unterschiedlicher Bezeichnungen (JHWH, Elohim, JHWH Elohim, El Schaddai, Gott der Väter etc.) und signifikanter innerer Widersprüche in einem monotheistischen *framing* als mit sich identisch wahrgenommen wird. Dabei ist die Kontinuität dieser einen Gottesfigur keine selbstverständliche Gegebenheit, sondern muss narrativ immer wieder hergestellt werden. Dies geschieht über weite Strecken in einem Sprachspiel des Polytheismus, in dem die Frage nach der potenziellen Verehrung anderer Gottheiten im Raum steht (vgl. z.B. Dtn 4; dazu Braulik 2004). Zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung ist, welche der vielen in den biblischen Schriften präsenten Gottheiten der wahre Gott ist. Eine Entscheidung darüber wird tendenziell durch Auseinandersetzungen innerhalb der erzählten Welt herbeigeführt und bildet einen Fokus der biblischen Theologie.

Wer innerhalb einer biblischen Schrift auf eine Gottesbezeichnung stößt, die mit dem Gott Israels in Verbindung gebracht wird, läßt diese bereits mit bekannten Narrativen auf. Das narrativ organisierte Vorwissen fließt in die jeweilige erzählte Situation mit ein und schafft einen Raum, in dem sowohl harmonische als auch dissonante Töne zum Klingen kommen. An einigen Stellen wird diese Kontinuität der Narrative explizit formuliert, zum Beispiel in der Selbstvorstellung JHWHs bei der Berufung des Mose. Als Mose die merkwürdige Erscheinung des brennenden Dornbuschs sieht, ruft JHWH ihn heran und erklärt: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.“ (Ex 3,8) Die in der Genesis als Fundamente der Volkswerdung Israels präsentierten Familienerzählungen werden in dieser kurzen Formel aufgerufen und so – im Mund Gottes – eine Kontinuität zwischen dem Gott der Erzelternerzählungen der Genesis und dem Gott des Exodus hergestellt.¹⁰

Die Gottesfigur konstituiert sich also nicht in jedem biblischen Buch neu. Sie zieht sich durch die Schriften, an ihr lagern sich immer neue Narrative ab, manche werden zurückgewiesen, manche verworfen, andere umgedeutet.¹¹

„Der Gott, der mit Feuer antwortet, der ist Gott.“ (1 Kön 18-19)

Als ein Beispiel für die Auseinandersetzung um den wahren Gott innerhalb der erzählten Welt kann die Erzählung von Elja auf dem Karmel in 1 Kön 18 dienen. Hier wird ein Konflikt inszeniert, der auf zwei Ebenen stattfindet. Auf der

Seite des regierenden Königs Ahab stehen die Propheten, die sich an Baal orientieren, ihnen gegenüber Elija, der für JHWH¹² eintritt. Zwischen den Gottheiten wird ein Kampf inszeniert, bei dem die Handlungsfähigkeit zum Kriterium für die wahre Göttlichkeit wird:

Sie sollen uns also zwei Stiere geben und einen für sich auswählen, ihn zerteilen und auf das Holz legen. Aber Feuer sollen sie nicht machen. Auch ich werde einen Stier zubereiten und auf das Holz legen. Aber Feuer werde ich keines machen. Dann ruft den Namen eures Gottes an; ich werde den Namen JHWHs anrufen. Und es wird so sein: Der Gott, der mit Feuer antwortet, der ist Gott. (1 Kön 18,23-24)

Was isoliert als magisches Handeln erscheinen könnte, ist eingebettet in den biblischen Gesamtkontext eine Denkfigur, die sich in der Auseinandersetzung zwischen JHWH und den anderen Gottheiten immer wieder zeigt: Ob einer Gott ist, entscheidet sich an der Wirksamkeit seines Handelns. Der Vorwurf von fehlender Handlungsmacht ist ein zentraler Topos prophetischer Götzenpolemik: „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld. Sie können nicht reden; sie müssen getragen werden, weil sie nicht gehen können. Fürchtet euch nicht vor ihnen; denn sie können weder Schaden zufügen noch Gutes bewirken.“ (Jer 10,5 Einheitsübersetzung). Religionsgeschichtlich spiegeln sich hier jahrhundertlang anhaltende Konflikte um die Etablierung des biblischen Monotheismus in einem durch und durch polytheistischen Umfeld (vgl. Bauks 2011).¹³

„Der Gott, der mit Feuer antwortet, ist Gott.“ Dieser Satz kommt allerdings nicht von der Erzählstimme, sondern von einem der in den biblischen Erzählungen privilegierten Gottesdeuter, vom Propheten Elija. Er ist es, der das, was in der erzählten Welt geschieht, mit dem Handeln Gottes in Verbindung bringt und den Menschen, mit denen er zu tun hat, dadurch Handlungsoptionen eröffnet. Konkret geht es in dieser Erzählung darum, dass unter der Herrschaft Ahab von Israel eine Dürre und in der Folge lebensbedrohliche Hungersnot ausbricht. Die gesamte Szenerie, die von einer jahrelang andauernden Auseinandersetzung zwischen dem König und dem Propheten bestimmt ist, weist Elija eine Schlüsselrolle zu. Er sagt Ahab die Dürre voraus; er beendet sie durch das Gottesurteil auf dem Karmel. Damit reagieren JHWH und sein Prophet direkt auf die religiösen Übertretungen des Königs und seines Hauses, die sich dem Baal zuwenden. Innerhalb der erzählten Welt bleibt die göttliche Kommunikation ganz auf den Propheten Elija beschränkt; nur mit ihm spricht JHWH direkt. Der Prophet nimmt so die Funktion eines kommunikativen Nadelöhrs ein, die für das prophetische Amt typisch ist.

In den erzählten Aushandlungsprozessen gilt die Frage danach, welche Handlungsfelder mit Gott zusammenzubringen sind, als Schlüssel zum Verständnis der Welt. Mit der Suche nach den Orten göttlichen Handelns wird einerseits die Wirklichkeit Gottes zu erfassen gesucht und andererseits sollen solche theologischen Reflexionen eine sinnstiftende Deutung der Welt vollbringen.

Im Blick auf den gesamten Kanon ergibt sich kein harmonisches Bild. Was an der einen Stelle signifikant für Gott ist, kann an einer anderen Stelle ganz und gar nicht mit dem Göttlichen zusammengedacht werden. Hier entstehen Spannungen zwischen Texten, wie z.B. zwischen der in den Samuelbüchern erzählten

Volkszählung und der Version, wie sie die Chronikbücher überliefern. Was die Initiative zu diesem von der Erzählstimme in beiden Fällen verurteilten Vorgehen betrifft, differieren die beiden Erzählungen maßgeblich. In 2 Sam 24 ist es JHWH, der in seinem Zorn David dazu bringt, sich der eigenen militärischen Macht versichern zu wollen. Für 1 Chr 21 ist es undenkbar, dass JHWH selbst seinen König dazu verleitet, gegen die eigenen Gebote zu verstoßen. Dieser Text führt den Satan (wörtlich Widersacher) als Akteur ein und entlastet damit die Gottesfigur vom Vorwurf, sich gegen das eigene Volk zu stellen.¹⁴

Das Auge Gottes

Im für die Bibel konstitutiven Prozess des „welterzeugenden Erzählens“ (Fischer 2013) erscheint die Gottesfigur auf besondere Weise mit der Erzählstimme verflochten. Die Autorität Gottes färbt auf die Erzählstimme ab und lässt die Frage nach der erzählerischen Zuverlässigkeit in einem eigenen Licht erscheinen. Eine Erzählstimme, die Gott als Figur der erzählten Welt einführt und das erzählte Geschehen sogar aus der Perspektive Gottes bewertet („Das Ereignis war gut / schlecht in den Augen JHWHs“ – vgl. 2 Sam 11,27; 1 Kön 14,22; 15,5 u.a.), zeigt sich als in hohem Maß privilegiert und stattet ihre eigene Weltsicht mit hoher Autorität aus.

In der Darstellung des Göttlichen werden Ereignisse, die allgemein erfahrbar sind, mit dem göttlichen Handeln in Verbindung gebracht, so dass der Gott Israels vor allem als handlungsmächtige Gottheit verstanden wird, die in geschichtliche Verläufe eingreift. Wenn solche Deutungen im Mund von Figuren erfolgen, dann werden sie als Option transparent gemacht; die Erzählinstanz ist in solchen Szenen nicht mit besonderem Wissen ausgestattet. Anders ist das, wenn es um göttliches Handeln geht, das nur einem Teil der Figuren zugänglich ist, etwa die Gottesrede an einen Propheten oder die Erscheinung Gottes in einer Theophanie mit begrenzter Adressatenschaft. Die Erzählinstanz teilt dann mit einigen der Figuren die Privilegien besonderen Wissens um das Göttliche.

Eine Darstellung des Göttlichen, die das Wissen der übrigen Figuren gänzlich überschreitet und die Erzählinstanz in eine solitäre Wissensposition rückt, ist die Offenlegung der göttlichen Perspektive auf die Welt. Vom kanonischen Anfang der Bibel in der ersten Schöpfungserzählung Gen 1 an spielt der Blick Gottes eine zentrale Rolle. „Gott sah, dass es gut war“ – dieser in Gen 1 mehrfach wiederkehrende Refrain, der die Schöpfungswerke begleitet, thematisiert Wissen um die Welt und die damit zusammenhängende Wertung durch Gott. In den weiteren erzählenden Werken steht das „Auge“ Gottes für die Beurteilung menschlichen, vor allem königlichen Handelns. Die stehende Redewendung „und es war gut / schlecht in den Augen JHWHs, was N.N. getan hatte“ durchzieht in Abwandlungen die Bücher der Könige (vgl. Knauf 2016, 84-86).

Die sogenannte deuteronomistische Geschichtsdarstellung (vgl. Braulik 2016) will im Rückblick erklären, wie es zur Katastrophe des babylonischen Exils

(6. Jhdt. v.u.Z.) kommen konnte. Die theologische Deutung, die hier angeboten wird, führt das Ergehen des Volkes auf seine eigenen Handlungen zurück; Gott ist in dieser Denkfigur derjenige, der die Konsequenzen aus dem guten oder schlechten Handeln Israels in Kraft setzt. Der Fokus liegt in den Königsbüchern auf dem Handeln der Herrschenden. Sämtliche Königinnen und Könige Israels und Juda werden danach beurteilt, ob sie entsprechend der Tora JHWHs gehandelt und vor allem ob sie sich anderen Gottheiten zugewandt, sich also gegenüber dem Kultzentrum in Jerusalem autonom verhalten haben (vgl. Knauf 2016, 85). Ob ein König gut oder schlecht in den Augen JHWHs ist, bestimmt den weiteren Verlauf der Geschichte.

Diese Phrase tritt auch jenseits der formularischen Beurteilungen in den Königsbüchern in Erzählungen auf. Besonders prominent wird sie im Zusammenhang der Erzählung von Davids sexuellem Übergriff an Batseba und der darauffolgenden Ermordung ihres Ehemanns Urija (2 Sam 11) eingesetzt. Der ansonsten mit theologischen Urteilen eher zurückhaltende Erzählkomplex der Samuelbücher kennt nur einige Stellen, an denen die Erzählstimme das Göttliche als Kategorie anführt. Eine davon ist 2 Sam 11,27, wo rückblickend zum Geschehen um David, Batseba und Urija festgestellt wird: „Und es war sehr schlecht in den Augen JHWHs, was David getan hatte.“ Diese Beurteilung Davids schert aus dem ansonsten tendenziell positiven Blick auf diesen wirkungsvollsten aller Könige Judas aus (vgl. 1 Kön 15,5).¹⁵ Sie markiert einen Wendepunkt von Davids Aufstieg und der Etablierung seiner Macht hin zu einer zunehmenden Bedrohung seines Königtums. Dass diese Angriffe auf Davids Machtposition von innen, also aus der eigenen Familie heraus erfolgen, wird der Prophet Natan in 2 Sam 12 in Zusammenhang mit diesem Vergehen des Königs bringen.

Mit der Offenlegung dessen, was „in den Augen JHWHs“ schlecht ist, nimmt die Erzählstimme die höchste aller möglichen Wissenspositionen ein. Die Introspektion in eine Figur ist schon das Kennzeichen einer Erzählstimme, die in einem hohen Maß über Wissen verfügt, eine Fähigkeit, die noch gesteigert erscheint, wenn es sich bei dieser Figur um Gott handelt. Gleichzeitig gibt sich die Erzählstimme eine unüberbietbare Deutungskompetenz für das Geschehen. Wenn eine der erzählten Figuren das Wort „Gott“ im Mund führt, dann kann der Diskurs unter den Figuren auch ergeben, dass es sich hier um ein Fehlurteil handelt und die Situation fälschlicherweise mit Gott in Verbindung gebracht wird (z.B. 1 Sam 24; 1 Kön 13). Wenn aber die Erzählstimme Gottes Perspektive beschreibt, dann wird das weder innerhalb ein und desselben Texts noch im Gesamt der Bibel zurückgenommen, eher noch durch andere Perspektivierungen der Gottesfigur ausbalanciert oder korrigiert.

Die oftmals dissonante Stimmenvielfalt schadet der Glaubwürdigkeit der Erzählstimmen nicht. Sie agiert vielmehr mithilfe des narrativen Diskurses aus, was an einigen Stellen zur Proposition dieses Diskurses gehört, nämlich die geheimnishaft Unverfügbarkeit Gottes:

Wenn es eine Sache gibt, die univok von allen analogen Formen der Offenbarung ausgesagt werden kann, dann diese, dass die Offenbarung sich unter keiner ihrer Modalitäten in ein Wissen einbegreifen und von ihm beherrschen lässt. Unter dieser Rücksicht ist die Idee des *Geheimnisses* [*secret*] ihre Grenzidee. Die Idee der Offenbarung ist eine doppelgesichtige Idee. Der Gott, der sich zeigt, ist ein verborgener Gott und ein Gott, dem die verborgenen Dinge vorbehalten sind. (Ricoeur 2008, 60)

Kanon

Die biblische Erzählstimme kann als in höchstem Maß zuverlässig gelten. Ob ihre theologische Epistemologie von realen Leserinnen und Lesern geteilt wird, ist natürlich eine offene Frage, berührt aber die Konzeption der Erzählstimme nicht. Im Kontext der Bibel in ihren jeweils unterschiedlichen kanonischen Ausprägungen der religiösen Gemeinschaften ist davon auszugehen, dass die Erzählstimme sich als in hohem Maß glaubwürdig konstituiert und dass die impliziten Adressat_innen diese Konstruktion teilen. Das gilt auch dann, wenn verschiedene Erzählstimmen in den Texten teilweise widersprüchliche Inhalte mit Gott in Verbindung bringen. So stehen innerbiblisch etwa Gottesbilder der Gewalt neben solchen der Barmherzigkeit, und in manchen Texten werden solche Spannungen selbst zum Thema (Hos 11).

Das basale Diktum, Gott könne man nicht sehen und am Leben bleiben (Ex 33,20), scheint sich in einem komplexen Verhältnis von höchst zuverlässiger Erzählstimme und unterschiedlichen Perspektivierungen literarisch zu wiederholen. Meir Sternberg spricht von der Spannung zwischen „*the truth*“ und „*the whole truth*“:

On the one hand, the Bible always tells the truth in that its narrator is absolutely and straightforwardly reliable. Historians may quarrel with his facts and others call them fiction [...]. But follow the biblical narrator ever so uncritically, and by no great exertion you will be making tolerable sense of the world you are in, the action that unfolds, the protagonists on stage, and the point of it all.

On the other hand, the narrator does not tell the whole truth either. His statements about the world – character, plot, the march of history – are rarely complete, falling much short of what his elliptical text suggests between the lines. (Sternberg 1985, 51)

Die hohe Autorität, mit der die Erzählstimme ausgestattet ist, wird durch die Integration der einzelnen Texte in die autoritative Sammlung des Kanons noch verstärkt. Auch die Gottesrede der biblischen Texte ist kaum loszulösen von den paratextuellen Phänomenen, die mit der Bibel als Kanon in Verbindung stehen. Diese Texte sind in jahrhundertelangen, höchst komplexen Prozessen als verbindliche Schriften unterschiedlicher Gemeinschaften etabliert worden.¹⁶ Die Kanonizität zeigt sich vor allem im liturgischen Gebrauch und darin, dass sie als bleibend konstitutiv für die Entwicklung von Handlungsoptionen innerhalb ihrer Gemeinschaft angesehen, also zur Auslegung aufgegeben sind. Damit gehen eine Reihe von paratextuellen Phänomenen einher, die sich im Druckbild der Bücher (Kapitel- und Verseinteilung, Deckblatt „Die Bibel“ etc.) ebenso nieder-

schlagen wie in sozialen Praktiken (Abschreiben, Übersetzen, liturgische Inszenierung der Bibel als heiliges Buch, wissenschaftliche Auslegung etc.). In den letzten Jahrzehnten wurde zunehmend herausgearbeitet, dass und wie sich solche Prozesse textlicher Verbindlichkeit bereits in den biblischen Schriften selbst niederschlagen. 2 Kön 22 etwa erzählt von einem Buchfund bei den Renovierungsarbeiten am Jerusalemer Tempel. Dieses „Buch der Weisung“ (*sefaer hatorah*) – das in der Bibelwissenschaft gemeinhin mit einer Urform des Buchs Deuteronomium identifiziert wird – führt bei den Tempelpriestern unmittelbar zu großem Erschrecken, weil die Praktiken des Volks weit von den Weisungen der Tora abgewichen sind und so den Zorn Gottes hervorgerufen haben müssen. Nach einer Konsultation der Prophetin Hulda wird das Buch dem König vorgelegt, der nach der Lektüre des Buchs der Weisung ebenfalls erschrickt und umgehend Reformmaßnahmen einleiten lässt.

Die Autorisierung der theologischen Inhalte erfolgt also über eine Autorisierung von Schriften, die bereits innerbiblisch so narrativiert wird, dass damit gleichzeitig eine Selbstautorisierung der Texte und damit eine Bestätigung der Zuverlässigkeit der Erzählstimmen verbunden ist. Das geschieht durch innerbiblische explizite Bezüge auf ein vorgängiges „Buch der Weisung (des Mose)“ (2 Kön 22; Neh 8) oder auch durch Verschriftungsnotizen, die innerhalb der Schriften des Pentateuch eine abgestufte Autorität von Geboten und Narrationen des Pentateuch signalisieren. Damit, dass Mose selbst die Weisungen der Tora im Land Moab verschriftet und den Israeliten zu Verlesung und Auslegung aufträgt, setzt die Figur Mose in der erzählten Welt den Text der Tora als verbindlich ein.

Als Mose damit fertig war, die Worte dieser Tora zur Gänze in ein Buch zu schreiben, gebot er den Leviten, die den Schrein des Bundes trugen, folgendes ... (Dtn 31,24f.)

Diese und andere Verschriftungsnotizen (etwa Ex 24,4.7) ebenso wie die in folgenden Erzählungen auftretenden Bezugnahmen auf „die Tora“ (etwa Jos 1,7) zeigen, dass der Prophet Mose nach seinem Tod in Form der von ihm verschriftlichten Weisung (hebr.: *Tora*) präsent ist. Der Tod des Mose ist literarisch hoch komplex inszeniert, weil er mehrere Grenzen markiert (vgl. Weidner 2016), etwa die zwischen Wüste und Land, aber auch die zwischen der Tora und ihren Auslegungen in den weiteren biblischen Büchern. Die Tora tritt damit an die Stelle ihrer Hauptfigur Mose und geht in deren Position der besonderen Gottesmatterschaft, in die Offenbarungsfunktion (vgl. Otto 2017, 181f.).

Die Erzählstimme übernimmt auf diese Weise die prophetische Autorität des Mose, die sie ihr als Figur der erzählten Welt in mehreren breit ausgeführten Szenen übertragen hat, und steht durch diese Überblendung der narrativen Ebenen zusätzlich autorisiert für die Authentizität ihrer Gottesdarstellung.

***auctor*, Autor und Erzähler**

Auf dem Hintergrund des Anwegs, der von der narrativen Zeichnung Gottes als Figur der Erzählung über die Skizzierung einer biblischen Erzählstimme, die „Gott“ im Mund führt, bis zur Übernahme der prophetischen Rolle durch den Text selbst geht, verwundert es nicht, dass sowohl in der Theologie als auch in der Literaturwissenschaft eine Nähe der Begriffe „Gott“ und „Autor“ ebenso wie „Gott“ und „Erzähler“ konstatiert wird. Ob in affirmativer theologischer Rede von der poetischen Schaffenskraft Gottes (vgl. Bayer 1999), im theologischen Offenbarungskonzept, das Gott als *auctor* der Schriften versteht (Dei Verbum 11), in literaturwissenschaftlicher Zuschreibung von traditionellen göttlichen Attributen wie Allmacht oder Allwissenheit an – je nach literaturtheoretischer Position – Autor oder Erzähler (vgl. Kayser 2000, 135) oder in kritischer Dekonstruktion des Autor-Gottes (vgl. Barthes 2000, 190): Das Verhältnis zwischen der auktorialen Position und Gott ist alles andere als einlinig, und die Nähe zwischen diesen beiden Größen prägt literaturtheoretische Diskussionen vielleicht noch mehr als theologische. So stellt etwa Daniel Weidner in Bezug auf die beiden Diskurse vom Tod des Autors und jenem Gottes eine Verschlingung fest, insofern beide von der Frage nach der Endgültigkeit dieses Todes oder der – streckenweise gespenstischen – Wiederkehr des tot Gelaubten handeln.

Solche Verschlingungen von Verschwinden und Wiederkehr sind typisch für Diskurse über Säkularisierung, und es lohnt sich, sie genauer zu untersuchen, weil sie deutlich machen, dass die Theologie der Autorschaft nicht lediglich eine (austauschbare) Stilisierung der Position des Autors ist, sondern eine ebenso zentrale wie schwer zu umgehende Denkfigur. (Weidner 2011, 236)

Im Rahmen dieses Beitrags kann eine Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Autor und Erzähler nicht geleistet werden (vgl. etwa Detering / Fohrmann 2002). Wenn ich im Folgenden in Anlehnung an das Kommunikationsmodell von Silke Lahn und Jan-Christoph Meister (Lahn et al. 2008, 14) und an die für die Bibelwissenschaft anschlussfähigen Ausführungen von Fotis Jannidis (2002) mit dem Begriff der Autorinstanz bzw. des impliziten Autors¹⁷ ein Drittes zwischen Autor_in und Erzählinstanz voraussetze, dann um das komplexe Beziehungsgefüge zwischen den beiden Größen Erzähler und Autor für eine kulturwissenschaftlich orientierte, historisch verantworteten biblischen Narratologie produktiv zu machen.¹⁸ Dabei gehe ich von der Autorinstanz als Teil der „Konzepte des Lesers, mit denen er Informationen aus dem Text durch Zuschreibungen verarbeitet“ (Jannidis 2002, 547) aus.

Die Verschränkung der auktorialen Position mit dem Göttlichen wird in den hier verhandelten biblischen Texten verkompliziert, wenn Gott einerseits als Figur der Gestaltungskraft der Autorinstanz ausgesetzt ist und andererseits eben diese Instanz sich selbst ebenso wie die Leserinstanz der Autorität des von ihm verkündigten Gottes unterstellt. Aus theologischer Sicht kommt der Anspruch hinzu, einen Gegenstand der Offenbarung vor Augen zu haben. Das bedeutet,

einen Text vor Augen zu haben, in dem göttliches und menschliches Wort ineinandergreifen, in dem die göttliche Stimme also hörbar und damit Teil der auktorialen Position wird.

Wird die Bibel im Kontext von Glaubensgemeinschaften gelesen, verändert sich die Frage nach der Produktions- und Rezeptionsseite eigens. Im Rahmen der Glaubensgemeinschaft wird der Text ‚Bibel‘ als ‚Heilige Schrift‘ verstanden. [...] Dieser Lektüerahmen bedeutet nicht nur eine veränderte Rezeptionssituation, sondern ist die Konsequenz einer im theologischen Rahmen vorgenommenen Interpretation der Autorensseite: Grundlage und Basis der Lesegemeinschaft ‚Kirche‘ ist es, die ‚Heilige Schrift‘ in Gott selbst gegründet zu sehen und Gott als ‚auctor‘ der biblischen Schriften zu verstehen. (Schmitz 2008, 104f.)

Was bedeutet die theologische Grundannahme einer Verschränkung von Gott und Mensch als *auctores* der Schrift für das Konzept der Autorinstanz biblischer Texte? Soll eine Annäherung an diese Frage nicht spekulativ, sondern induktiv von den biblischen Texten selbst her erfolgen, dann ist es naheliegend, die für die biblischen Gotteserzählungen erarbeiteten Figuren der Darstellung zum Ausgang zu nehmen, um von da her das Konzept einer Autorinstanz zu entwickeln, die dem oben angedeuteten komplexen Verhältnis göttlicher und menschlicher Stimmen ansatzweise gerecht wird.

Auszugehen ist dabei von dem in den Erzählungen entwickelten Konzept des Prophetischen als Mittlerinstanz zwischen der Gottesfigur und den Hörenden. Propheten werden narrativ inszeniert als Figuren mit privilegiertem Zugang zum Göttlichen, deren eigene Gottesbegegnung dazu dient, den anderen, weniger privilegierten Figuren eine solche Begegnung zu ermöglichen. Schon auf figuraler Ebene greifen göttliches und menschliches Sprechen hier oftmals ununterscheidbar ineinander. Der Erzählinstanz, die eine solche Figurenkonstellation orchestriert, wird zudem häufig ein über das der anderen Figuren hinausgehendes privilegiertes Wissen um Gottes Perspektive zugeschrieben. Wenn der paradigmatische Prophet Mose als einziger Gott „von Angesicht zu Angesicht“ sieht, dann ist die Erzählinstanz diejenige, die mit Gottes Augen auf die Welt schauen kann.

Mit zentralen Verschriftlichungsszenarien (vgl. Otto 2017) ist dem biblischen Text – wie auch anderen Offenbarungstexten (vgl. Mauz 2016) – seine eigene Schriftwerdung eingeschrieben und in der Figur der Ablösung des Mose durch seinen eigenen Text theologisch aufgeladen. Über dieses Transzendieren der Figur des Mose in den Text der Tora hinein geht die Autorität des Mose auf den Text über, und umgekehrt sichert die Autorität des Texts die Bedeutung der Figur. Auf diese Weise ist es die Autorinstanz, die die prophetischen Funktionen übernimmt und gleichzeitig in der Figur permanent reinszeniert. Eine Verschränkung und Überblendung der Erzählebenen, wie sie immer wieder in biblischen Texten zu beobachten ist (vgl. Müllner 2012 und andere Beiträge in Eisen / von Möllendorf 2012) lässt sich mit Blick auf die Präsenz Gottes als erzählte Figur, Stimme und *auctor* mit dem Konzept des Prophetischen beschreibbar machen. Es ist also nicht der „Autor-Gott“, sondern die Autorinstanz als prophetische, der es möglich ist, Gott zu erzählen und damit gleichzeitig die göttliche Figur zu entwerfen und an ihrer Autorität zu partizipieren.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter*, München.
- Assmann, Jan (2015): *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München.
- Bal, Mieke (1987): *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington, Indianapolis.
- Barthes, Roland (2000): „Der Tod des Autors“. In: Fotis Jannidis u.a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart, S. 185-193.
- Bauks, Michaela (2011): Art.: „Monotheismus (AT)“. In: Dies. / Klaus Koenen (Hg.), *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27997/> (20. 08. 2018).
- Bayer, Oswald (1999): *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*. Tübingen.
- Berges, Ulrich (2011): „Kollektive Autorschaft im Alten Testament“. In: Christel Meier-Staubach / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*. Berlin, S. 29-39.
- Blum, Erhard (2008): „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments“. In: Klaus-Peter Adam (Hg.), *Historiographie in der Antike* (BZAW 373). Berlin / New York, S. 107-130.
- Braulik, Georg OSB (2004): „Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32-40“. In: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 10, S. 169-194.
- Braulik, Georg (2016): „Theorien über das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung“. In: Erich Zenger / Christian Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (9. Auflage; KStTh 1,1). Stuttgart, S. 229-254.
- Carr, David M. (2005): *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*. Oxford.
- Detering, Heinrich / Fohrmann, Jürgen (1990) (Hg.): *Autorschaft: Positionen und Revisionen. DFG-Symposium 2001*. Stuttgart.
- Dohmen, Christoph (2018): „Un nouveau discours du récit (Gérard Genette). Perspektivenwechsel der biblischen Sintfluterzählung sehen und verstehen“. In: Ilse Müllner / Barbara Schmitz (Hg.), *Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie* (SBB 75). Stuttgart, S. 107-130.
- Dohmen, Christoph / Söding, Thomas (2018): *Der Eine Gott* (NEB Themen 1). Regensburg.
- Eder, Jens (2016): „Gottesdarstellung und Figurenanalyse“. In: Ute E. Eisen / Ilse Müllner (Hg.), *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS 82). Freiburg im Breisgau, S. 27-54.
- Ederer, Matthias / Schmitz, Barbara (2017): *Exodus. Interpretation durch Rezeption* (SBB 74). Stuttgart.
- Eisen, Ute E. (2010): „Fiction and Imagination in Early Christian Literature. The Acts of the Apostles as a Test Case“. In: Hanna Liss / Manfred Oeming (Hg.), *Literary Construction of Identity in the Ancient World. Proceedings of the Conference Literary Fiction and the Construction of Identity in Ancient Literatures: Options and Limits of Modern Literary Approaches in the Exegesis of Ancient Texts*, Heidelberg, July 10-13, 2006. Winona Lake, Indiana, S. 215-233.
- Eisen, Ute E. / Müllner, Ilse (2016a) (Hg.): *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS 82). Freiburg im Breisgau.
- Eisen, Ute E. / Müllner, Ilse (2016b): „Hinführung“. In: Dies. (Hg.), *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS 82). Freiburg im Breisgau, S. 11-26.
- Finkelstein, Israel / Silberman, Neil Asher (2006): *David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos*. München.
- Finnern, Sönke (2014): „Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity“. In: Peter Hühn et al. (Hg.), *The Living Handbook of Narratology*. Berlin. URL: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narration-religious-discourse-example-christianity> (20.08.2018).
- Fischer, Irmtraud (2013): „Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung“. In: Alexandra Strohmaier (Hg.), *Kultur - Wissen - Narration. Perspektiven transdisziplinärer Erzählforschung für die Kulturwissenschaften*. Bielefeld, S. 381-397.
- Fischer, Irmtraud (2015): „Menschheitsfamilie - Erzelternfamilie - Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen“. In: *BiKi* 70 (H. 4), S. 190-197.
- Frevel, Christian (2014): „Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese“. In: Karl Lehmann / Ralf Rothenbusch (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (QD 266). Freiburg im Breisgau, S. 130-176.
- Frevel, Christian (2016): *Geschichte Israels* (= Studienbücher Theologie 2). Stuttgart.

- Geiger, Michaela (2010): *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium*. Stuttgart.
- Hieke, Thomas (2013) (Hg.): *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (SBS 228). Stuttgart.
- Hieke, Thomas (2013a): „Jedem Ende wohnt ein Zauber inne ... Schlussverse jüdischer und christlicher Kanonausprägungen“. In: Ders. (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (SBS 228). Stuttgart, S. 225-252.
- Huber, Michael (2010): *Gab es ein davidisch-salomonisches Großreich? Forschungsgeschichte und neuere Argumentationen aus der Sicht der Archäologie* (SBB 64). Stuttgart.
- Jannidis, Fotis (2002): „Zwischen Autor und Erzähler“. In: Heinrich Detering / Jürgen Fohrmann (Hg.), *Autorschaft. Positionen und Revisionen. DFG-Symposium 2001*. Stuttgart, S. 540-556.
- Jannidis, Fotis (2004): *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* (= Narratologia 3). Berlin.
- Janowski, Bernd (2010): „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament“. In: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237). Freiburg im Breisgau, S. 64-87.
- Janowski, Bernd (2016): „Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie“. In: *ZThK* 113 (H. 1), S. 1-28.
- Kayser, Wolfgang (2000): „Wer erzählt den Roman?“. In: Fotis Jannidis u.a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft* (Reclams Universal-Bibliothek 18058). Stuttgart, S. 127-137.
- Klauk, Tobias / Köppe, Tilmann (2014): „Bausteine einer Theorie der Fiktionalität“. In: Tobias Klauk / Tilmann Köppe / Fotis Jannidis (Hg.): *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*. (Revisionen, Grundbegriffe der Literaturtheorie 4), Berlin, S. 3-31.
- Knauf, Ernst Axel (2016): *1 Könige 1-14* (HThKAT). Freiburg im Breisgau.
- Kutzer, Mirja (2006): *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis* (ratio fidei 30). Regensburg.
- Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph (2008): *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart.
- Martínez, Matías (2014): „Gewissheiten. Über Wahrheitsansprüche in faktualer, fiktionaler und prophetischer Rede“. In: Christel Meier-Staubach / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): *Prophezie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*. Berlin, S. 325-333.
- Mauz, Andreas (2009): „In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs“. In: Christian Klein / Matías Martínez (Hg.), *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart, S. 192-216.
- Mauz, Andreas (2016): *Machtworte. Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes‘*. Tübingen (HUTh 70).
- Miles, Jack (1995): *God. A biography*. New York.
- Mroczek, Eva (2017): *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*. Oxford.
- Müllner, Ilse (2008): Art.: „Fiktion“. In: Michaela Bauks / Klaus Koenen (Hg.), *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fiktion/ch/2996ff3c3782483b99f2e46a48259fee/> (20. 08. 2018).
- Müllner, Ilse (2013): „Pessach als Ereignis und Ritual. Die narrative Einbindung kommender Generationen in Ex 12,1-13,16“. In: Ute E. Eisen / Peter von Möllendorf (Hg.), *Über die Grenze. Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums* (Narratologia 39). Berlin, S. 59-94.
- Müllner, Ilse (2016): „Gott in Menschen, Tieren und Dingen erzählen. Die Samuelbücher“. In: Ute E. Eisen / Ilse Müllner (Hg.), *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS 82). Freiburg im Breisgau, S. 88-123.
- Müllner, Ilse (2017): „Zwischen Geschlechteregalität und göttlicher Gewalt – allegorische Lektüren des Hoheliedes“. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ÖBS 47). Frankfurt a.M., S. 209-232.
- Neuber, Carolin (Hg.) (2018): *Der immer neue Exodus. Aneignungen und Transformationen des Exodusmotivs* (SBS 242). Stuttgart.
- Otto, Eckart (2017): „Lehren und Lernen der Tora. Die Bildungstheorie des nachexilischen Deuteronomiums“. In: *ZAR* 23, S. 181-189.
- Richardson, Brian (2010): „Transtextual Characters“. In: Jens Eder / Fotis Jannidis (Hg.), *Characters in fictional worlds. Understanding imaginary beings in literature, film, and other media* (Revisionen 3). Berlin, S. 527-541.
- Ricœur, Paul (2008): „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“. In: Paul Ricœur (Hg.), *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Freiburg im Breisgau, S. 41-83.
- Schmid, Konrad (1999): *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81). Neukirchen-Vluyn.

- Schmid, Wolf (2013): „Implied Author“. In: Peter Hühn et al. (Hg.), *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg. URL: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/implicit-author-revised-version-uploaded-26-january-2013> (19.10.2018).
- Schmidt, Uta (2016): „A Figure of Speech‘. Gott als Figur in Jesaja 49-55“. In: Ute E. Eisen / Ilse Müllner (Hg.): *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptationen* (HBS 82). Freiburg im Breisgau, S. 124-149.
- Schmitz, Barbara (2008): *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern* (FAT 60). Tübingen.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2015): „Die Rückkehr Markions“. In: *IKaZ Communio* 44, S. 286-302.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2017): „Das Hohelied als Allegorie“. In: Ders. (Hg.), *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (ÖBS 47). Frankfurt a.M., S. 11-56.
- Steins, Georg / Taschner, Johannes (Hg.) (2010): *Kanonisierung – die hebräische Bibel im Werden* (BThS 110). Neukirchen-Vluyn.
- Sternberg, Meir (1985): *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series). Bloomington.
- Tück, Jan-Heiner (2015) (Hg.): *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*. Freiburg et al.
- Van der Toorn, Karel (2009): *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible*. Cambridge (Massachusetts).
- Von Rad, Gerhard (1965): „Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel“. In: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8). München, S. 148-188.
- Wagner, Andreas (2010): *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh.
- Walter, Peter / Assmann, Jan (2005) (Hg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216). Freiburg im Breisgau.
- Weidner, Daniel (2011): „Himmelskarten und Erdkarten. Gott und der Romanerzähler bei Fielding und Jean Paul“. In: Christel Meier-Staubach / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*. Berlin, S. 231-251.
- Weidner, Daniel (2016): „Der Tod und der Text. Dtn 34 als kulturtheoretische Urszene“. In: Paul-Gerhard Klumbies / Ilse Müllner (Hg.): *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*. Leipzig.
- Wenzel, Knut (2016): *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*. Freiburg im Breisgau.
- Westermann, Claus (1971): „Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments“. In: Hans W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. München, S. 611-619.
- Zakovitch, Yair (2004): *Das Hohelied* (HThKAT). Freiburg im Breisgau.
- Zenger, Erich (1991): *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf.

Prof. Dr. Ilse Müllner

FB 02/Geistes- und Kulturwissenschaften/Institut für Katholische Theologie
Universität Kassel

E-Mail: ilse.muellner@uni-kassel.de

URL: www.ilsemuellner.at

Sie können den Text in folgender Weise zitieren:

Müllner, Ilse: „Gott erzählen in biblischen Schriften des Alten Testaments“. In: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung / Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research* 7.2 (2018). 68-89.

URN: [urn:nbn:de:hbz:468-20181121-141917-6](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-20181121-141917-6)

URL: <https://www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/321/529>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

¹ Zur Verbindung von Offenbarung und Diskursformen s. Ricœur 2008, bes. S. 57f.

² Der Begriff Altes Testament benennt eine christliche Perspektive, in der die eine Bibel aus zwei Teilen, eben dem Alten und dem Neuen Testament, kanonisiert ist. „Bibel“ ist ein Konzept, das immer auf eine konkrete Gemeinschaft verweist, für die eine bestimmte Gruppe von Schriften (oft auch in einer bestimmten Reihenfolge und sprachlichen Form) verbindlich ist. Auch wenn der Begriff „Altes Testament“ ob seiner möglichen pejorativen Konnotationen kritisiert wurde, so sind doch eingebrachte Alternativvorschläge aufgrund ihrer fehlenden Selbstverständlichkeit (z.B. *Erstes Testament*) oder Präzision (z.B. *Hebräische Bibel*) für den vorliegenden Zusammenhang m.E. nicht geeignet. Zur Begriffsdiskussion s. u.a. Hieke 2013a. Der Begriff *Erstes Testament* geht zurück auf Zenger 1991. „Hebräische Bibel“ ist für die Benennung des christlichen Alten Testaments insofern unpräzise, weil damit die Position von Septuaginta und Vulgata in den christlichen Kirchen (in ihren unterschiedlichen Ausprägungen) nicht in den Blick kommt.

³ Das betont etwa Jan Assmann in mehreren Publikationen immer wieder, insbesondere in Zusammenhang mit den historischen Rekonstruktionen eines möglichen Exodusgeschehens, wie sie in den letzten drei Jahrzehnten vorgenommen wurden. S. etwa prägnant: „Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte; Echnaton dagegen ist eine Figur der Geschichte, aber nicht der Erinnerung.“ (Assmann 1998, 18). Zu den Rekonstruktionen der Frühgeschichte Israels s. Frevel 2016, 42-92.

⁴ Vgl. Eder 2016, der im Kontext der Beschäftigung mit der Gottesfigur den Abschied von der Beschränkung seiner Figurenanalyse auf fiktionale Texte formuliert und damit begründet, dass es sich bei „religiösen“ Texten „zumindest um Texte mit unklarem Status“ (ebd., 30, Anm. 7) handelt. Zur Diskussion um Fiktionalität und Faktualität s. u.a. Müllner 2008; Mauz 2009; Eisen 2010; Klauk / Köppe 2014; Martínez 2014.

⁵ Da es für das Buch Ester mit der Septuaginta und dem hebräischen Text zwei sehr unterschiedliche antike Versionen gibt, unterscheiden sich auch die deutschen Übersetzungen hier maßgeblich. Die protestantische Tradition bezieht sich (etwa mit der Lutherbibel oder der Elberfelder Übersetzung) ausschließlich auf den hebräischen Text, in der katholischen Einheitsübersetzung werden die Zufügungen der Septuaginta in den Text eingebaut und durch die Nummerierung kenntlich gemacht. Die *Bibel in gerechter Sprache* druckt das Esterbuch zwei Mal in unterschiedlichen Versionen ab: als Teil des dritten hebräischen Kanontells *Schriften (Ketubim)* ausgehend vom hebräischen Text übersetzt und als eine Schrift der *Apokryphen* bzw. *Deuterokanonischen Schriften* aus der Septuaginta übersetzt.

⁶ Einzig in der Bezeichnung Flamme Jahs (Hld 8,6) kann man eine Anspielung auf die Kurzform des Gottesnamens JHWH sehen. „Das theophore Element (die einzige Andeutung des Tetragramms in Hld) hat allerdings keinerlei theologische Implikation, sondern dient zur Steigerung, etwa im Sinne von riesig, gewaltig“ (Zakovitch 2004, 273f.). Traditionell wird die im Hohelied besungene Liebe zwischen einer Frau und einem Mann als Allegorie auf die Liebe zwischen Gott und Mensch / Volk Israel / Kirche gelesen (vgl. Müllner 2017). In jüngerer Zeit mehren sich exegetische Stimmen, die die ursprünglich profane Bedeutung dieser Lieder stark machen, woraus sich eine intensive Diskussion um die angemessenen Zugangsweisen zu diesem Text entwickelt hat (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2017).

⁷ Andreas Mauz (2016, 281) beschreibt in der Auswertung seiner poetologischen Untersuchung von Offenbarungserzählungen die Vorteile und Grenzen einer solchen Disziplin aus systematisch-theologischer Sicht: „Der vorgeschlagene Umgang mit ‚heiligen Texten‘ ist fraglos ein sehr technischer; er begegnet einer heißen Textsorte ausgesprochen kühl. Aber gerade darin liegt seine Leistung. Die Entscheidung für eine poetologische Analyse von Textverhältnissen ist zugleich eine Entscheidung gegen eine Einlassung auf die vielfältigen Bezüge von Text- und Lebenswelt.“

⁸ Vgl. Frevel / Zenger 2016, 106-123; zu den Möglichkeiten einer endtextorientierten Lektüre selbst der Sintfluterzählung s. Dohmen 2018.

⁹ Der jüdische Kanon besteht aus drei Teilen: *Tora* (Weisung), *Nebiim* (Prophetie) und *Ketubim* (Schriften). Zu den *Nebiim* gehören zunächst die sogenannten „frühen Propheten“, bei denen es sich um die im christlichen Kanon als Geschichtsbücher geführten Erzählungen handelt, in denen Prophet_innen wichtige Rollen in der erzählten Welt spielen (die Bücher Josua, Richter, die Samuel- und Königsbücher). Die „späten Propheten“ bezeichnen jenes Korpus, das wir christlicherseits vor allem mit der Prophetie verbinden und das sich durch die Reden von Propheten charakterisieren lässt. Sie alle werden als Nachfolger des Mose verstanden, der als größter Prophet zugleich das Paradigma konzipiert (Dtn 34,10).

¹⁰ Der gesamte Komplex der Verbindung dieser beiden fundierenden Traditionen – des Erzeltern- und des Exodusnarrativs – zu einem Erzählbogen und zu einer kontinuierlichen narrativen Gründungsfigur ist in den Bibelwissenschaften vielfach diskutiert (s. u.a. Schmid 1999; Fischer 2015).

¹¹ Dem breiten Strom dieser biblischen Gottesnarrative ist vor einigen Jahren Jack Miles (1995) mit einer sehr beachtlichen, wenn auch literargeschichtlich fragwürdig operierenden Untersuchung nachgegangen.

¹² Der Gottesname JHWH ist im hebräischen wie alle Texte zunächst unvokalisiert überliefert worden.

¹³ Während in den 80er und 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Monotheismusdiskussion vor allem hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Entwicklung geführt worden ist (vgl. Bauks 2011, dort auch weitere Literatur), hat im 21. Jahrhundert die von den gesellschaftlichen Prozessen der letzten 20 Jahre herausgeforderte und maßgeblich von Jan Assmann angestoßene Auseinandersetzung um die Gewaltförmigkeit des Monotheismus die Diskussion bestimmt. S. u.a. Walter / Assmann 2005; Tück 2015.

¹⁴ Hier wie auch im Buch Ijob, wo der Satan im Prolog eine Rolle spielt, ist diese Figur noch nicht als die widergöttliche, eigenständige Macht gedacht, als die sich der „Teufel“ in der Christentumsgeschichte entwickeln sollte. Hier wird – als Konsequenz aus der monotheistischen Konzentration aller göttlichen Eigenschaften auf den Einen Gott eine Figur eingeführt, die Gott untersteht (im Ijobbuch als ein Mitglied des himmlischen Heerstaats), um Gott zu entlasten.

¹⁵ Die Frage, ob die Erzählungen der Samuelbücher ganz oder teilweise pro- bzw. antidavidisch ist, wird in der Bibelwissenschaft intensiv diskutiert. Das Davidbild ist hoch komplex und die erzählerischen Wertungen subtil. Mir geht es an dieser Stelle nur darum festzustellen, dass eine solche eindeutige Verurteilung von Davids Handeln nur im Kontext von 2 Sam 11-12 vorkommt.

¹⁶ Hier muss betont werden, dass sowohl die Auswahl der Bücher als auch ihre sprachliche Gestalt zwischen den Religionen Judentum und Christentum ebenso wie zwischen den christlichen Kirchen differieren. Die Rede von *der Bibel* ist also auf die spezifischen Gemeinschaften hin zu differenzieren, auch wenn es natürlich großräumige Überschneidungen zwischen Texten und auch Textgestalten gibt (vgl. Hieke 2013; Steins / Taschner 2010).

¹⁷ Ich verwende beide Begriffe synonym, um die Anschlussfähigkeit an den englischsprachigen Begriff des *implied author* zu signalisieren. Zwar ist die Begriffsdiskussion um die Benennung einer solchen Instanz zwischen Autor und Erzähler intensiv geführt worden (vgl. Schmid 2013); für die Diskussion in der Exegese halte ich es aber vor allem für wichtig, an dieser dritten Instanz festzuhalten und aufzuzeigen, dass dort, wo wir bibelwissenschaftlich vom „Autor“ reden, häufig eigentlich von einer Autorinstanz zu sprechen wäre.

¹⁸ In Kürze lässt sich das mit folgenden Argumenten begründen: 1. Ein mit der ausschließlichen Konzentration auf die Erzählstimme einhergehender Verzicht auf die Integration realer Kommunikationsgemeinschaften und damit eines wie auch immer tentativ zu erschließenden historischen Settings wäre kulturwissenschaftlich ebenso wie theologisch kontraproduktiv. 2. Die Rede vom Autor ist in Bezug auf biblische Texte missverständlich, da es sich um Traditionsliteratur handelt und wir mit Blick auf die Textproduktion von Schreiberkollektiven auszugehen haben (vgl. Berges 2011; Carr 2005; van der Toorn 2009). Andere Zeugnisse als die biblischen Texte aus der Hand ihrer „Autoren“ liegen nicht vor. 3. Der „Autor“ kann nicht, wie das etwa Blum

(2008) tut, gegen den „Erzähler“ ausgespielt und als Garant einer faktualen Erzählweise ins Feld geführt werden. Beide Kategorien greifen in einer kulturwissenschaftlich orientierten, historisch verantworteten biblischen Narratologie zu kurz. Auch die Gegenüberstellung von fiktionalem und faktuellem Erzählen kann mit Blick auf die Bibel ebenso wie auf andere religiöse Literatur so nicht gehalten werden (vgl. Eder 2016, 30; Mauz 2009). 4. Die Rede von der Autorinstanz ist hier keine Verlegenheitslösung, sondern kommt als literaturtheoretische Möglichkeit den Gegebenheiten der altorientalischen biblischen Literatur entgegen. Diese Position liegt bibelwissenschaftlich am stärksten ausgearbeitet unter der Kategorie „Autorfiguration“ bei Schmitz (2008, 58-108) vor.