

Von der Fachwissenschaft zur Fachdidaktik

Perspektiven aus der alttestamentlichen Wissenschaft

Sebastian Grätz

Vorbemerkung

Der Weg von der Fachwissenschaft zur Fachdidaktik ist kein einfacher, da es sich ja um zwei unterschiedliche Fächer handelt, die jeweils eine eigene Fachlogik und somit auch eine eigene Methodik haben und die auch von unterschiedlichen Personen wissenschaftlich vertreten werden. Gleichwohl erscheint diese Aufgabenstellung insbesondere für das Fach des Alten Testaments eine vergleichsweise recht dankbare zu sein, da dieses Werk, so meine Ausgangsthese, selbst ein »Lehr- und Lernbuch« ist, das seine Didaktik wesentlich in sich trägt. Selbstverständlich erforderte bereits die Rede von der »Hebräischen Bibel« bzw. dem »Alten Testament« im Zusammenhang mit einem christlichen Religionsunterricht zunächst einige Prolegomena, auf die ich aber verzichten möchte, da sie in einem informativen Artikel von B. Schmitz (2011) bereits bündig aufgearbeitet sind und deshalb hier nicht wiederholt werden müssen. Vielmehr gehe ich von Schmitz' sinnvoller Schlussbemerkung aus: »Die Frage, was *über* das Alte Testament gelernt werden soll, kann m.E. im Sinne eines Lernens *mit* dem Alten Testament beantwortet werden.« (Schmitz, 2011, S. 153; vgl. Witte & Gertz, 2017). Diesem Impuls möchte ich im Folgenden nachgehen und das Alte Testament hinsichtlich dessen eigener didaktischer Kompetenz porträtieren. Einige Beispiele m.E. bedeutsamer Inhalte sollen dabei zeigen, wo und wie ein »Lernen mit dem Alten Testament« anknüpfen könnte.

1 Einleitung: Das Alte Testament – ein »Lehr- und Lernbuch«

»Wenn dich morgen dein Sohn fragt: Was bedeutet das?, dann sag ihm: Mit starker Hand hat uns der Herr aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt.« (Ex 13,14)¹ Dieser Vers ist Bestandteil einer Paränese, die in Ex 13 in den Erzählgang eingeschaltet ist, um die Ereignisse um den Auszug der Israeliten aus Ägypten hinsichtlich des Pesach-Mazzot-Festes vergegenwärtigend zu deuten: Die Feier des zentralen jüdischen Festes

1 Zitiert nach: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016. Hiernach auch die anderen Bibelzitate.

wird in der (mythischen) Geschichte des Volkes Israel verortet und soll katechetisch von Generation zu Generation weitergegeben werden, um die fundamentalen Zusammenhänge nicht zu vergessen (Ex 13,3: »Gedenkt«) (Dohmen, 2015, S. 291f.). Die apostrophische Form und die Wortwahl von Ex 13 führen ins Buch Deuteronomium (Gertz, 2000, S. 60f.). Insbesondere der Verweis auf die »Zeichen und Erinnerungsmale« auf Hand und Stirn (Ex 13,9) referieren natürlich auf das »Höre Israel« in Dtn 6,4-9, das entsprechend geschichtstheologisch verankert ist – hier in Bezug auf die Gabe des Landes durch JHWH. Da das Pesach-Mazzot-Fest im Deuteronomium keine eigene geschichtstheologische Verankerung erfährt, erscheint es sinnvoll, die deuteronomistische Paränese im Zuge einer übergreifenden Redaktion auch passend im Erzählgang um den Auszug aus Ägypten einzufügen. Während das Deuteronomium insgesamt als paränetische Mose-rede gestaltet ist – zumindest bis einschließlich Dtn 30 –, bewirkt der paränetische Part in Ex 13 ein Innehalten im Erzählfluss. Insbesondere das prononcierte »morgen« (hebr. *machar*) weist auf eine Situation, in der die häusliche Feier des Festes eine katechetische Rahmung erhalten hat, die den Ursprungsmythos erzählerisch vergegenwärtigt.

Interessanterweise finden sich solche direkten Anreden an ein stilisiertes Gegenüber vielerorts im Alten Testament. Neben der Weisheitsliteratur, die ja grundsätzlich ein Lehrer-Schüler-Verhältnis imaginiert, fallen auch andere Textformen ins Auge: Die prophetische Rede wendet sich grundsätzlich an ein Gegenüber, dem ein göttlicher Bescheid erteilt werden soll. Diese Reden sind im Laufe ihres Überlieferungsprozesses häufig ausgestaltet worden, wobei auch die Thematik des Lehrens und Lernens in den Blick rückt. Ausgangspunkt der Rede ist dabei häufig der Appell an das »Kennen/Erkennen« (hebr. *jada'*) der Adressaten, womit deren Fähigkeit, etwas Gegebenes wahrzunehmen und sachlich-inhaltlich zu verstehen und zu bewerten, gemeint ist. So lautet etwa Jes 1,3 »Der Ochse kennt (*jada'*) seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber kennt nicht (*lo' jada'*), mein Volk hat keine Einsicht.« Die Fähigkeit, zu erkennen, wird im weiteren Redegang von Jes 1 auch hinsichtlich des Lernens (hebr. *lamad*) entfaltet: »Lernt (*lim' dû*), Gutes zu tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!« (Jes 1,17) (Finsterbusch, 2005, S. 17f.; Kratz, 1997, S. 1–24). Erkenntnisfähigkeit – und damit auch Lernfähigkeit – sind bekanntermaßen bereits als grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, die ihn von den Tieren, nicht aber von Gott unterscheidet, zentrales Thema der Paradieserzählung (Gen 2f). Die Unterscheidungsfähigkeit von »richtig/falsch« bzw. »gut/böse« (Botterweck, 1982, S. 486–512, 495) wird dem Menschen in Leserichtung der Bibel von Beginn an beigegeben und dient dann nicht zuletzt auch als Maßstab seiner grundsätzlichen Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen. Der Übergang vom Nicht-Erkennen (schuldunfähig) zum Erkennen (schuld-fähig) ist im hebräischen Text der Paradieserzählung dabei bezeichnend markiert:

»Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß. Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz.« (Gen 3,6-7a)

Die bekannte Szene beschreibt, wie der zunächst noch als kindlich vorgestellte Mensch von einem allein sinnlich wahrnehmenden Wesen (»sehen«, »verlockt« werden) zu einem »erkennenden« (*jada*), reflektierenden und schließlich die Situation

bewertenden und verantwortenden Wesen (Feigenblätter als Lendenschurz) wird. Der durch die Schlange hintergangene Mensch verliert so zwar die göttliche Gemeinschaft, gewinnt aber Lernfähigkeit im eigentlichen Sinne, wenn er in die Lage versetzt wird, die Dinge zu erkennen, zu bewerten und seine diesbezüglichen Entscheidungen eigenverantwortlich zu fällen. Die Szene im Paradies bereitet als Teil der Urgeschichte die alttestamentliche Perspektive auf den Menschen vor: Der erkennende Mensch ist für seine Entscheidungen vor Gott und seiner Mitschöpfung verantwortlich. So ist das Alte Testament bereits in sich selbst ein Werk mit einem hohen pädagogischen Ethos – es glaubt grundsätzlich an die Lernfähigkeit des Menschen und kann deswegen, auch abseits derjenigen Passagen, die sich direkt an ein Gegenüber wenden, als Lehrbuch im eigentlichen Sinne verstanden werden.

Insbesondere die christlich-protestantische Tradition beurteilt den Menschen völlig anders, indem ihm die selbstständige Heilserkenntnis und -aneignung abgesprochen wird. Dies liegt in erster Linie an einem fundamental anderen Sündenverständnis, das wiederum aus einer Eschatologisierung der Weltsicht in hellenistisch-römischer Zeit stammt: Dem verdorbenen vorfindlichen Äon, zu dem alle Geschöpfe gehören, ist die Sicht auf das Heil grundsätzlich verstellt. Erst das Hereinragen des Evangeliums von Jesus Christus in diesen Äon ermöglicht diesen Blick, wenngleich der Mensch zeitlebens noch in seiner Vorfindlichkeit verbleibt. Das Alte Testament kennt bis auf wenige späte Texte diese Weltsicht und damit auch diese Anthropologie nicht. Vielmehr steht das vor Gott (ge)rechte Leben im Blickpunkt, so dass die stete Möglichkeit der Korrektur hin zu diesem (ge)rechten Leben zugleich zumindest potentiell das menschliche Leben als einen dauerhaften Lernprozess voraussetzen muss.

Insofern ist das Alte Testament in seiner Pragmatik wesentlich ein Lehr- und Lernbuch, das enorme didaktische Ressourcen birgt. Dies soll nun im Folgenden an fünf Beispielen erläutert werden.

2 Leben ist Lernen – Josef: vom selbstverliebten Angeber zum weisen Anführer und Versöhner

Die Josefserzählung (Gen 37–50) wird seit langem als »weisheitliche« Erzählung verstanden (Rad, 1958, S. 272–280). In der Tat erhält Josef in Gen 41,39 aus dem Munde des Pharaos das Prädikat, »verständlich und weise« wie kein anderer zu sein. »Weisheit« wird auf der Textoberfläche mit Josefs mantischen Fähigkeiten als gottbegnadeter Traumdeuter und Wahrsager verbunden. Dieses Charisma wird bereits in Gen 37 bei der Vorstellung der Joseffigur skizziert: Gekleidet in ein buntes Gewand, das bereits seine hervorgehobene Stellung als Vaters Liebling anzeigt, teilt er seinen auf dem Feld arbeitenden älteren Brüdern seine Träume mit, deren klarer Inhalt der Vorrang Josefs vor seinen Brüdern ist. Die wegen dieser impertinenten Anmaßung natürlich verärgerten Brüder verkaufen ihren kleinen Bruder in die Sklaverei nach Ägypten und die Leserschaft ist gespannt darauf zu erfahren, wie sich die Ansprüche Josefs schließlich realisieren werden. Der Weg zum Erfolg Josefs führt ihn bekanntlich durch eine Kerkerhaft zwischen Bangen und Hoffen, wo sein Charisma dann von Nutzen für den Pharao wird, zum höchsten Staatsamt. Er begegnet schließlich seinen Brüdern wieder, die, vom Hunger getrieben, bei ihm vor-

stellig werden, um Lebensmittel zu erwerben. Damit haben sich die in Gen 37 mitgeteilten Träume weitgehend erfüllt. Doch die Erzählung setzt in ihrer Substruktur noch einen anderen Schwerpunkt. Josef wird zwar aufgrund seiner Fähigkeiten vom Pharao als »weise« bezeichnet und hat aufgrund seiner Fähigkeiten auch enormen Erfolg, aber seine eigentliche Weisheit ist auf einer anderen Ebene verortet: Er hat gelernt und verstanden, dass sein Lebensweg unter Gottes Führung steht und die Dinge, so wie sie passieren, göttliche Vorsehung sind (Gen 45). Dies lehrt ihn auch die Demut, die notwendig ist, um seinen Brüdern verzeihen zu können (Gen 50,16-21). Damit rücken die persönlichen Fähigkeiten Josefs in den Hintergrund, es geht letztlich um das Vertrauen in Gottes Fürsorge.

Das exemplarische Lernen Josefs ist ein biographisches Lernen, das den Lebensweg aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Auf der Textoberfläche ist Josef der charismatische Berater und Entscheider, dessen Fähigkeiten ihn gesellschaftlich nach ganz oben bringen. Auf der darunter liegenden Struktur ist es Gott, der die Dinge für den Protagonisten gegen alle Erwartungen zum Besten wendet (Gen 50,20). Nicht nur das menschliche Leben als solches, sondern auch der jeweilige Lebensweg selbst wird als göttliche Schöpfung verstanden: »Und alles, was er tat – der Herr ließ es gelingen« (Gen 39,3.23). Dieses Konzept ist auch dasjenige der biblischen Weisheitsliteratur, insofern auch hier der »Lebensweg« des Menschen im Fokus steht. In didaktischer Perspektive bieten sich natürlich diejenigen Anknüpfungspunkte an, die bereits in den Texten intendiert sind: 1. Welche sinnstiftenden Deutungsmodelle des menschlichen Lebens(weges) gibt es, und wie verhalten diese sich zueinander? 2. Unter welchen Bedingungen/Perspektiven ist es gegenwärtig überhaupt möglich, individuell/überindividuell von einer göttlichen Führung (statt bspw. von zufälligen Koinzidenzen) zu sprechen?

3 Abraham, der Lügner, Jakob, der Betrüger – ethische Grenzsituationen in den Erzeltern Erzählungen

Die Figur des Abra(ha)ms wird zwar einerseits als Glaubensvorbild (Gen 15,6; vgl. Röm 4) gestaltet, ist aber zugleich nicht über jeden Zweifel erhaben: In Gen 12,10-20 wird erzählt, wie Abram aus Angst, von den Ägyptern, zu denen er aufgrund einer Hungersnot genötigt ist zu fliehen, getötet zu werden, seine Frau Saraj als seine Schwester ausgibt und dem Pharao gegen einen guten Brautpreis verkauft. Durch Gottes Eingreifen bleibt Saraj nicht im Harem des Pharaos, sondern kehrt zu Abram zurück, so dass die Geschichte der beiden fortgeführt werden kann. Die skizzierten ethischen Problemlagen bleiben indes bestehen – zumindest bis Gen 20, wo prinzipiell dieselbe Geschichte wiederum erzählt wird. Dieses Mal ist es jedoch nicht ein ägyptischer Herrscher, der den Erzeltern gegenübersteht, sondern Abimelech, der König von Gerar. Diese Erzählung ist etwas ausführlicher gestaltet als Gen 12,10-20 und korrigiert diese Erzählung an den beiden oben bezeichneten Stellen: Gen 20,12: Sara ist tatsächlich Abrahams Halbschwester (was vor dem Hintergrund altorientalischer Heiratsgepflogenheiten auch nicht verwerflich wäre, in Gen 12 aber offenbleibt); Gen 20,6: Abimelech hat Sara zwar in seinen Harem »geholt« (V.2, vgl. 12,15), aber er hat sie nicht »berührt« (was in Gen 12 ebenfalls offenbleibt). Gen 20 dient also nicht etwa dazu, eine bereits bekannte Geschichte ein weite-

res Mal zu erzählen, sondern vielmehr dazu, ein möglicherweise aufgrund von Gen 12 entstandenes schiefes Bild der Figur des Abr(ah)ams gerade zu rücken. Der Text Gen 20 zeigt deutliche Sensibilität für die in Gen 12 erzählten ethischen Verfehlungen des Patriarchen. Es stellt sich dann indes die Frage: Warum wird Gen 12,10-20 überhaupt in dieser anstößigen Form erzählt? I. Willi-Plein hat mit ihrer Betitelung des Textes: »Ein Ehepaar kämpft um sein Überleben« sicher den Kern getroffen (Willi-Plein, 2011, S. 39). Die Szene schildert einen Kampf um das nackte Überleben, der schließlich mit menschlicher Klugheit und göttlicher Hilfe so gerade eben gelingt. Insofern korrigiert Gen 20 etwas, das gar nicht zu korrigieren ist: Der Überlebenskampf verschiebt die Grenzen des ethisch korrekten Handelns: Deontologisch betrachtet, darf Abram nicht lügen, utilitaristisch betrachtet, muss er lügen.

Auch der Patriarch Jakob handelt moralisch fragwürdig, wenn er seinem älteren Bruder Esau um sein Erstgeburtsrecht/seinen Erstgeburtssegen bringt. Dieses Thema wird ebenfalls von zwei Seiten beleuchtet. In Gen 26,29-34 tauscht der hungrige Esau sein Erstgeburtsrecht gegen ein Linsengericht ein. Für die Autoren handelt Esau verwerflich: Esau »verkauft« (V.33)² und »verachtet« (V.34) damit dieses Recht. In Gen 27 hingegen ist die Szene anders gestaltet: Der ahnungslose Esau ist auf der Jagd, um seinem Vater Isaak ein Wildbret zu servieren. Die Zwischenzeit nutzen Rebekka und ihr Sohn Jakob aus, um den Vater zu hintergehen und seine Gunst in Form des Erstgeburtssegens zu erschleichen. Bewusst wird dabei dem Esau der Begriff des »Betrugs« (V.35 – *mirmah*) in den Mund gelegt und der Name Jakobs als »Hinterlistiger« entsprechend etymologisiert (V.36). Doch eigentlich ist in dieser Erzählung Rebekka die treibende Kraft. Jakob fürchtet zwar, die von ihr vorgeschlagene Maskerade könne von seinem Vater als dessen »Verspottung« (V.12) aufgefasst werden, doch seine Mutter zerstreut alle Zweifel. Gleichwohl rückt die Figur des Jakob aufgrund der am Ende der Erzählung aufgeführten Perspektive Esaus in ein gewisses Zwielicht, wie auch die Rezeption der Jakobfigur im Hoseabuch (Hos 12 – *mirmah*) zeigt. Auch in Gen 27 liegt anscheinend ein utilitaristisches Verständnis vor: Jakob handelt in seinem Sinne klug. Die Erzählungen rund um Jakob und Esau zeigen auf, dass er der deutlich klügere und geeignetere von beiden ist, das Erbe des Vaters anzutreten.

Die beiden Beispiele machen deutlich, dass die Erzeltern (Rebekka ist als handlungstragende Figur von Gen 27 hinzuzunehmen) sich in ethisch schwierigen Entscheidungssituationen durchaus fragwürdig verhalten. Dies wird in den Texten, wie gezeigt, auch markiert, aber nicht abschließend negativ bewertet. Vielmehr scheint jeweils ein Abwägen vorzuliegen, das situationsbezogen nach dem besten Nutzen fragt und das deswegen den Betrug bzw. die Lüge als klug und damit zumindest nicht als völlig falsch bewertet. Auch hier ergeben sich in didaktischer Perspektive unmittelbare Anknüpfungspunkte: Lässt sich ein Handeln, das, unter deontologischen Gesichtspunkten betrachtet, als falsch oder verwerflich gelten muss, dennoch rechtfertigen? Relativiert die jeweilige Situation ansonsten eindeutige Handlungsmaxime? Heiligt der Zweck die Mittel (generell oder bedingt)?

2 Vgl. jedoch Weingärtner (2021) die insbesondere das »Kaufen« von etwas eigentlich nicht Käuflichem als impertinenten Akt *Jakobs* bezeichnet, mit er »[...] sich der Position Esaus bemächtigt.« (246)

4 David und Batseba – die Dekonstruktion eines Herrschers

Die Figur des David ist vor allem als aufstrebender Hirtenjunge, der es über den erfolgreichen Kampf gegen den Riesen Goliath bis auf den Königsthron schafft, bekannt. So trübt auch nichts seine biblische Aufstiegsgeschichte, die in der Aussage in 2.Sam 8,15 gut zusammengefasst ist: »So war David König über ganz Israel, und er schaffte Recht und Gerechtigkeit seinem ganzen Volk.« »Recht und Gerechtigkeit« sind dabei zentrale Begriffe der altorientalischen Königsideologie insgesamt – und gerade an diesem Hebel setzt in der David-Batseba-Geschichte eine letztlich zersetzende Kritik an Davids Königtum an. In 2.Sam 11 wird erzählt, wie David dem Müßiggang frönt und vom Dach seines Palastes (nicht zufällig) eine verheiratete Frau bei ihrer rituellen Waschung beobachtet. Es geht dabei weniger um die Nacktheit der Frau (die gar nicht gegeben sein muss), sondern vielmehr um ihre rituelle Reinigung nach ihrer Periode, die erst wieder den Geschlechtsverkehr erlaubt. Insofern ist sein Handeln bereits im Keim äußerst verwerflich und man wird vermuten können, dass es der Erzählung genau hierauf ankommt. Die Folgen sind bekannt: David »nimmt« mit seiner königlichen Gewalt (vgl. Gen 12,15; 20,2) die verheiratete Batseba zu sich und schläft mit ihr. Als sie daraufhin ein Kind erwartet (was aufgrund ihrer Reinigung auch zu erwarten war), kommt es nach einigem Hin-und-Her letztlich dazu, dass David ihren Ehemann, der als Söldner in Davids Armee kämpft, an die vorderste Front beordert, wo er dann planmäßig ums Leben kommt. Dieses Kind ist nach der wahrscheinlich älteren Überlieferung³ Salomo, der spätere Thronfolger.

Die Erzählung zeigt, dass David auf dem Höhepunkt seiner Macht von eben dieser korumpiert wird. Da man wie bei den Erzelternerzählungen davon ausgehen kann, dass es sich nicht um einen historischen Bericht, sondern eine fiktionale Erzählung handelt, ist die Frage umso drängender, warum die zuvor in langen Kapiteln (1.Sam 16–2.Sam 10) so positiv aufgebaute Figur des Königs David nun in dieser Weise dekonstruiert wird. Denn auch nach der David-Batseba-Erzählung geht es mit David wenig rühmlich weiter: Davids Herrschaft endet schließlich in seiner Ohnmacht, die blutigen Kämpfe seiner Söhne um die Thronfolge zu verhindern. Anscheinend war es den Erzählern ein Anliegen, deutlich zu machen, dass die Verbindung von absoluter monarchischer Macht mit dem Anspruch, stets »Recht und Gerechtigkeit« zu üben, ein realitätsfernes Ideal darstellt. Ein König »nimmt« sich das, was er begehrt. Der Blick in das Neue Testament zeigt, wie oben bereits angedeutet, dass sich diese skeptische Perspektive auf »weltliche« Macht zunehmend verfestigt, was letztlich dazu führt, den »Staat« als von der »Kirche« gesondert zu betrachten. Didaktisch bieten sich hier natürlich zahlreiche Anknüpfungspunkte von der Problematik eines »Rechts des Stärkeren« in Sozialgemeinschaften über die Thematik von Macht und Korruption bis hin zur Funktion von Religion in einer Gesellschaft (vgl. die Funktion des Propheten Natan in 2.Sam 12 bis hin zur Vorstellung von einem »Wächteramt der Kirche«).

3 Dass das illegitim gezeugte Kind sterben muss (2.Sam 12) ist wahrscheinlich eine sekundäre Einfügung die der Gesamterzählung um David, Batseba und Salomo auch einer wichtigen Pointe beraubt. Vgl. Grätz & Grieser 2019, S. 189–219, 195f.

5 Genderframing und sein Diskurs – die Erzählung von Noomi und Rut

Das Rutbuch ist eine fiktionale Erzählung und hält damit auch nicht hinter dem Berg. Bereits die Namen der Protagonistinnen und Protagonisten, insbesondere letzterer, sind vielsagend. So bilden die Namen der Ehemänner von Rut und Orpa, Machlon, »Krankheit«, und Kiljon, »Schwindsucht«, eine Opposition zu dem späteren Ehemann der Rut, Boaz, (männliche) »Kraft«. Damit sind bereits die Pole benannt, zwischen denen sich die Rolle der Männer im Rutbuch bewegt: Sie dienen dazu, für Nachkommen zu sorgen – oder eben nicht. Der kulturgeschichtliche Hintergrund der Erzählung ist von einer patriarchalischen Gesellschaftsstruktur geprägt. Die Männer leben in der Männerwelt (außerhalb des Hauses), die Frauen in der Frauenwelt (innerhalb des Hauses). Die Männer sind in ihrer (politischen) »Außenwelt« damit die Entscheider. Es gibt im Alten Testament immer wieder Texte, die diese strikte Trennung verwischen. So »bleibt Jakob bei den Zelten« (also den Frauen; Gen 25,27) und in der Geschichte über die Richterin Debora füllen die Frauen Debora und Jaël die aktiven Rollen der Männer Barak und Sisera aus (Ri 4) (Gaß, 2022, S. 135–170, 161–161). Auch die Erzählung von Noomi und Rut hinterfragt das klassische Rollenmodell, indem ein sehr spezielles Setting als Ausgangspunkt definiert wird: Zwei Frauen, davon eine »Fremde«⁴, kämpfen auf sich allein gestellt (d.h. ohne Männer, seien es Väter, Brüder oder Ehemänner) um ihr (gesellschaftliches) Überleben. Hierin ähnelt die Geschichte Gen 12,10–20, doch sie ist natürlich sehr viel ausgefeilter und setzt andere Akzente. Zunächst ist es Noomi, die Schwiegermutter Ruts, die die Strippen zieht. Sie schätzt mit Klugheit und Weitsicht die Situation ein und gibt Rut die richtigen Anweisungen, um Boaz für sich zu gewinnen. Dann ist es Rut, die durch ihr Sozialverhalten und ihre Loyalität die Integration in die ihr fremde Gesellschaft schafft. So gelingt es beiden Frauen, als Familie zu überleben und deren Fortbestand zu sichern. Der Erzählung ist deutlich anzumerken, dass die kulturbedingten gesellschaftlichen Regeln für Frauen und Männer ihren Rahmen bilden und diese Regeln auch grundsätzlich in Kraft bleiben. So bleiben Rut und Noomi auf Boaz (d.i. die »männliche Kraft«) angewiesen. Aber das Setting der Erzählung ermöglicht, diese Regeln transparent zu machen, indem nun zwei Frauen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln agieren und so die Handlung steuern. Auf diese Weise lotet das Rutbuch die Denk- und Handlungsmöglichkeiten hinsichtlich unterschiedlicher Rollenmuster oder Frames aus: hinsichtlich des tradierten Genderframes und des tradierten Fremdheitsframes.

Es ist wahrscheinlich, dass das Rutbuch Teil eines zeitgenössischen gelehrten oder gar gesellschaftlichen Diskurses ist. Das Buch enthält zahlreiche Anspielungen auf vorliegende Texte aus dem Pentateuch (Braulik, 1999, S. 1–20), die aber nicht einfach übernommen, sondern die in Form einer Erzählung narrativ rezipiert, reflektiert und diskutiert werden. Das Ziel kann dabei nur sein, eine Position zu beziehen und zu untermauern, die man heute wohl als »liberal« bezeichnen würde, weil den Autoren ein vergleichs-

4 Auch der Fremdheitsframe ist Gegenstand der Diskussion im Rutbuch. Nach Dtn 23,4 dürfen Moabitern(nen) niemals in die »Gemeinde JHWHs« aufgenommen werden. Die Rutfigur ist diesbezüglich in der Erzählung deutlich markiert: Rut 1,4; 2,6.10. Das verhältnismäßig späte Rutbuch dürfte die Bekanntheit des Textes aus dem Deuteronomium bei der Rezipientenschaft vorausgesetzt haben. Vgl. Grätz, 2005, S. 294–309.

weise offenes Gesellschaftsmodell vor Augen stand: Frauen nehmen politischen Einfluss, Fremde können integriert werden. Neben diesen Vorgaben steht, didaktisch betrachtet, vor allem die Diskursivität im Vordergrund: Gesellschaftsmodelle werden im Großen und Kleinen eben nicht einfach tradiert, sondern immer wieder neu ausgehandelt, wobei auch die bestimmenden Parameter der Überprüfung unterworfen sind. Damit tritt zugleich auch die Frage nach denjenigen Werten, die in einer Gesellschaft als inkomensurabel gelten und die daher entsprechend geschützt werden müssen, ins Blickfeld.

6 Trauma und Resilienz – Klage im Dialog

Klageliteratur ist ein altorientalisches Gemeingut. Sie hat ihren greifbaren Ursprung in der sumerischen Klageliteratur und findet sich im Alten Testament vorzugsweise in den Psalmen, z.B. in den sog. Klageliedern des Einzelnen. Diese Lieder weisen ein im Wesentlichen gleiches Aufbauschema auf: Nach der vorgetragenen Klage, die durch die betende Person an Gott gerichtet ist, erfolgt regelhaft ein »Stimmungsumschwung«, der sich dadurch auszeichnet, dass die betende Person nun, ohne einen weiteren textinternen Hinweis, Gott zu loben und zu danken beginnt. Dieser Umschwung, so wurde vermutet, war durch einen priesterlichen Orakelbescheid, der zu einer nicht überlieferten Ritualanweisung gehört habe, bedingt (Gunkel & Begrich, 1985, S. 175–183). Es ist zwar richtig, dass dieses Setting hypothetisch ist, aber der Blick in die altorientalische Literatur zeigt, dass einige Elemente der Klagelieder, wie z.B. das Nennen von nicht näher spezifizierten »Feinden« (Ps 3,8; 5,9; 6,11; 7,6 usw.) und der am frühen Morgen, bei Sonnenaufgang erwarteten göttlichen Hilfe (das »Morgenmotiv«: Ps 5,4; 30,6; 59,17; 88,14 u.ö.) Parallelen in der altorientalischen Beschwörungsliteratur haben. In dieser geht es darum, dass eine hilfeschuchende, leidende Person sich Hilfe bei einem »Heiler« holt, der mit ihr ein die ganze Nacht währendes Ritual praktiziert. Auch hier geht es um (häufig dämonische) Feinde und der Zusicherung des göttlichen Beistands am Ende der Nacht, wenn die Sonne aufgeht (Abusch & Schwemer, 2008, S. 128–186, 128–133). Interessant ist, dass sowohl der vorgegebene Text, den der »Heiler« und die Hilfe suchende Person zu sprechen haben, überliefert ist als auch die dazugehörige Ritualanweisung, die gewissermaßen die Regie des gesamten Prozesses enthält. So zeigt sich das nächtliche Geschehen als ein durchgängig dialogisches Geschehen, das nicht nur zwischen Gottheiten und Hilfe suchender Person, sondern auch durch die vermittelnde Person des »Heilers« konstituiert. Die Adaption dieses Settings auf die biblischen Klagelieder würde bedeuten, dass auch hier die betende/klagende Person nicht allein, nur im Gegenüber zu Gott, zu denken wäre (auch wenn dies in der Rezeption natürlich als Möglichkeit intendiert sein kann), sondern in einer Gemeinschaft, die dann ggf. durch einen Zspruch den Stimmungsumschwung einleitet. Klage wäre dann – auch wenn nur eine Person klagt – ein rituelles, also durch vorgegebene Muster kanalisiertes, soziales Geschehen, das eben nicht isoliert erfolgt, sondern in Gegenseitigkeit durch Hinhören und durch Zspruch.

Das Alte Testament enthält zahlreiche Texte, die der »Traumaliteratur« zugeordnet werden können (Kipfer & Wagner-Durand, 2021). Die Klagelieder gehören zweifelsfrei dazu. Wie eben gezeigt, geschieht die Bearbeitung traumatischer Erfahrungen hier durch deren Benennung und den Zspruch des göttlichen (und menschlichen)

Beistands. In didaktischer Perspektive sticht insbesondere hervor, dass Leiderfahrung gemeinsam bearbeitet wird, ggf. mit Hilfe vorgegebener (ritueller) Texte, die zudem ein Repertoire metaphorisierter/verbalisierter Emotionen enthalten (Naurath, 2017). Weiterhin drängt sich die Frage auf, ob und inwieweit der christliche Gottesdienst, dem ja entsprechende rituelle Vorgaben zur Verfügung stehen, diese Funktion erfüllt.

7 Ertrag

Die alttestamentliche Fachwissenschaft hat in den vergangenen Jahrzehnten gelernt, das Alte Testament besser zu verstehen, weil der Fokus in Bezug auf das Gesamtwerk erweitert wurde. Wurde zuvor in erster Linie nach den ältesten Textbeständen gefragt und diesen dann (zumeist unausgesprochen) eine höhere theologische Dignität zugebilligt, so tritt gegenwärtig die Frage nach der vorliegenden Gestalt der Texte (Narratologie) und deren literarischer Werdegang in den Blickpunkt (Redaktionsgeschichte). Man hat gelernt, wie wichtig für das Verständnis der Texte deren textinterne »Kommunikation« (Rezeption und Intertextualität) ist. So ist das Verständnis des Alten Testaments als Traditionsliteratur in den Vordergrund getreten, was natürlich auch Auswirkungen auf die Methodik hat. Zudem ist etwa das Phänomen der Diskursivität klar mit der Handhabung von Texten bei deren Tradierung in Anschlag zu bringen.⁵ Daneben haben sich auch andere, zuvorderst pragmatisch ausgerichtete Fragestellungen (Genderdiskurs, »Coping«, Emotionsforschung), etabliert, die insbesondere dem kulturhistorischen Umfeld, in dem die Texte entstanden sind, Rechnung tragen. In der protestantischen Fachwissenschaft kommt hinzu, dass verstärkt Texte aus dem Bereich der Weisheit⁶ in den Blick genommen werden. Zuvor galt hier anscheinend das (wiederum zumeist unausgesprochene) Verdikt, dass es sich bei diesen Texten (im Gegensatz zu Tora und Schriftpropheten) nicht um »Offenbarungsliteratur« handle und sich so der Verdacht von »Natürlicher Theologie« nahelege. Aber gerade diese Weisheitsliteratur hat, wie oben kurz gezeigt, aufgrund ihrer wesentlich didaktischen Ausrichtung einen deutlichen Einfluss auf die Gesamtdisposition des Alten Testaments ausgeübt.

Diese fachwissenschaftlichen Weichenstellungen sollten sich auch in der Fachdidaktik spiegeln. Das Alte Testament bietet, wie ich versucht habe zu zeigen, zahlreiche geeignete Anknüpfungspunkte für ein auf Alter und Schulform abgestimmtes religiöses Lernen. Das liegt in erster Linie daran, dass dieses Werk von der Erkenntnis- und Lernfähigkeit des Menschen ausgeht und dass es deshalb bereits wesentlich ein Lehr- und Lernbuch ist.

-
- 5 Vgl. zu diesem transkulturellen Phänomen Schipper, 2009, S. 197–219: »Von daher erweist sich die Erzählung des Wenamun als ein Literaturwerk, das nicht primär in einem angenommenen literarischen Diskurs zu verorten ist, sondern im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion.« (217) Dies dürfte auch für die vergleichbare alttestamentliche Literatur gelten.
- 6 Vgl. den Beitrag von Huizing in diesem Band.

Literatur

- Abusch, T. & Schwemer, D. (2008). Das Abwehrzauber Ritual Maqlû, (»Verbrennung«). In B. Janowski & G. Wilhelm (Hg.), *TUAT NF 4: Omina, Orakel und Beschwörungen* (S. 128–186, 128–133). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Botterweck, G.J. (1982). 77 2. In ders., H. Ringgren, H.J. Fabry (Hg.), *THWAT III* (S. 486–512, 495). Stuttgart: Kohlhammer.
- Braulik, G. (1999). The Book of Ruth an Intra-Biblical Critique on Deuteronomic Law. *Acta Theologica*, 19, S. 1–20.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.
- Dohmen, C. (2015). *Exodus 1–18*. HThKAT. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Finsterbusch, K. (2005). *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und seinem Umfeld*, FAT 44. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gaß, E. (2022). Die Biene und der Blitz – Die eigenwillige Koalition von Debora und Barak. In L. Körntgen, H. Frielinghaus, S. Grätz, H. Grieser, J. Pahlitzsch & D. Prechel (Hg.), *Dominant, verführend, ewig schuld. Frauen im Umfeld des Herrschers, Kraftprobe Herrschaft 2* (S. 135–170). Göttingen: V&R.
- Gertz, J.C. (2000). Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuchs. In I. Dunderberg, J.C. Gertz, H. Löhr, J. Schaper, S. Luther & J. Knust (Hg.), *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* (S. 186). Göttingen: V&R.
- Grätz, S. (2005). Zuwanderung als Herausforderung. Das Rutbuch als Modell einer sozialen und religiösen Integration von Fremden im nachexilischen Judäa. *EvTh*, 65, S. 294–309.
- Grätz, S. & Grieser, H. (2019). David, der Versager. Der Sündenfall des Königs aus alttestamentlichen und frühchristlichen Perspektiven. In H. Grieser, H. Frielinghaus, S. Grätz, L. Körntgen, J. Pahlitzsch & D. Prechel (Hg.), *Der Herrscher als Versager? Vergleichende Perspektiven auf vormoderne Herrschaftsformen, Kraftprobe Herrschaft 1*, (S. 189–219, 195f.). Göttingen: V&R.
- Gunkel, H. & Begrich, J. (1985). *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (4. Aufl.). Göttingen: V&R.
- Kipfer, S. & Wagner-Durand, E. (2021). Coping with and Preventing Collective Fear in the Ancient Near East: Perspectives from Texts and Material Culture. *WdO*, 51(1).
- Kratz, R.G. (1997). Erkenntnis Gottes im Hoseabuch. *ZThK*, 94, S. 1–24.
- Naurath, E. (2017). *Emotionale Bildung*. In WiReLex. URL: https://doi.org/10.23768/wirelex.Emotionale_Bildung.100187.
- Rad, G. von (1958). *Josephsgeschichte und ältere Chokma, Gesammelte Studien zum Alten Testament 1*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Schipper, B.U. (2009). Das Erzählen im kulturellen Diskurs – zur Pragmatik des Papyrus Moskau 120 (die Geschichte des Wenamum). In H. Roeder (Hg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I*. (S. 197–219). Leiden/Boston: Wilhelm Fink.
- Schmitz, B. (2011). Von der Fachwissenschaft zur Fachdidaktik dargestellt am Beispiel des Alten Testaments. Bibelhermeneutische Überlegungen. In S. Altmeyer, B. Grümme, H. Kohler-Spiegel, E. Naurath, B. Schröder & F. Schweitzer (Hg.), *JRP 27* (S. 145–154, 145–149). Göttingen: V&R.

- Weingärtner, M. (2021). *Die Impertinenz Jakobs. Eine relecture der Jacob-Esau-Erzählungen vor einer text- und metaphortheoretischen Hermeneutik Paul Ricœurs*. WMANT 165. Göttingen: V&R.
- Willi-Plein, I. (2011). *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*. NSK 1,2. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Witte, M. & Gertz, J.C. (2017). *Hermeneutik des Alten Testaments*. VWGTh 47. Leipzig: EVA.

