

ist es die Verfehlung, die Schuld ‚der Vielen‘, die sich an einem heiligen, d. h. JHWH gehörenden Gute, dem ‚Knecht JHWHs‘ vergriffen haben.“²⁵

V. Theologischer Ertrag und Übersetzungsleistung

Gottgemäße Zukunft für Zion, für die Welt kann es nur geben, wenn sich eine „Wirkgruppe“ dem Perspektivwandel anschließt, den das Gotteswort vom Erfolg des verachteten Knechts auslöst. An diesen theologischen Ertrag schließen sich Fragen an, die hier und heute kaum an Brisanz eingebüßt haben: Sind wir zu solchem Wandel bereit? Wer bezahlt heute die Zeche für unseren Frieden, unseren Wohlstand? Wer schleppt unsere Schulden? Vor wem verbergen wir lieber das Gesicht, um nicht unserer Verantwortung ins Gesicht sehen zu müssen? Wo wird stellvertretend gelitten und gestorben – an unserer statt? Martin Buber hat dies – wenn auch auf anderen Anwegen – in prägnanter Weise gesehen. Er schreibt auf der vorletzten Seite seines Buches „Der Glaube der Propheten“, in dem er im Kapitel „Der Gott der Leidenden“ auch von diesen jesajanischen Texten als „Mysterium“ spricht: „Doch die Einheit zwischen dem persönlichen Ebed und dem Ebed Israel überträgt sich auch auf die Einheit im Leid. Insofern das große Diasporaleiden Israels ein nicht bloß ertragendes, sondern wahrhaft getragenes, ein getanes Leiden ist, wird es im Bild des Ebed gedeutet. Wer in Israel das Leiden Israels tut, ist der Ebed, und er ist das Israel, an dem sich JHWH verherrlicht. Das Geheimnis der Geschichte ist das Geheimnis einer Stellvertretung, die letztlich Identität ist. Der Pfeil, der noch immer im Köcher steckt [Jes 49,2, U.B.], ist Volk und Mensch zugleich“²⁶.

²⁵ Adrian Schenker, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: ders. (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Mit einer Bibliographie 1969-1991 zum Opfer in der Bibel (Forschungen zum Alten Testament 3), Tübingen 1992, 45-66; 66.
²⁶ Martin Buber, Der Glaube der Propheten, Darmstadt 1984, 280.

„This might be the prayer of a woman...“. Inszenierungen von Psalmen und Gender, in: Ursula Roth/Törg Seip (Hg.), Schrift-inszenierungen. Bibelhermeneutische und text-theoretische Zugänge zur Predigt (ÖSP 10), München 2016, 51-58.

„This might be the prayer of a woman...“

Inszenierungen von Psalmen und Gender

Ulrike Bail

Placing the Psalms on the lips of particular women in this way opens up whole new levels of meaning and insight.¹

Keine Lesart ist, was ihren Blickwinkel betrifft, kontextfrei oder allumfassend. Wissen über die Bibel zu erzeugen ist eine politische Praxis.²

I.

Ein Psalm Davids – Mit dieser Überschrift beginnen viele Psalmen in der hebräischen Bibel. „Für die musikalische Aufführung. Ein Psalm. Von David“ (Ps 13)³. Manche Bibelübersetzungen fügen dieser Überschrift noch eine weitere Überschrift hinzu. So steht z. B. in der ‚Gute Nachricht Bibel‘ über Ps 13 in Fettdruck ‚Furcht und Vertrauen‘. Im württembergischen Gesangbuch dagegen sind keine Leseanweisungen zu

¹ Marchienne Vroon Rienstra, A Swallow's Nest. A Feminine Reading of the Psalms, Grand Rapids, Michigan New York-Leominster, England, 1992, xvi.
² Melanie Johnson-DeBaufre, Texte und LeserInnen, Rhetorik und Ethik, in: Elisabeth Schlüssel Florenza/Renate Jost (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, (Die Bibel und die Frauen. 20. Jahrhundert. Band 9.1), Stuttgart 2015, 223-238, 235.
³ Die Bibel wird in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache wiedergegeben. Andere Übersetzungen werden extra gekennzeichnet.

finden, nicht einmal ein Hinweis auf David. Ps 13 beginnt hier direkt: „Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen?“⁴ Die niederländische Theologin Marchienne Vroon Rienstra verändert die Überschrift von Ps 13 auf noch eine andere Weise, wenn sie in ihrem liturgischen Buch ‚Das Nest der Taube‘ die Überschrift des hebräischen Textes durch eine neue ersetzt: „This might be the prayer of a homeless young girl living on the streets.“⁴ Der Text von Ps 13 wird als Stimme eines obdachlosen Mädchens inszeniert. Der Textraum des Psalms füllt sich mit dem Leben einer jungen Frau, die keinen Raum ihr eigen nennen kann. Durch diese konkrete Überschrift verändert sich die Lektüre von Ps 13. Rienstra paraphrasiert ausgewählte Psalmen und weist ihnen frauenenspezifische Situationen zu, die sie in neuen Psalmtüberschriften benennt. Sie inszeniert so die Gebete in genderspezifischer Weise. Damit möchte sie Leser und Leserinnen ermutigen, Psalmen auch als Gebete von Frauen in verschiedenen Situationen und Verhältnissen zu verstehen. Doch – und das ist wichtig – sie benutzt den Konjunktiv, die Möglichkeitsform: ‚Dies könnte der Psalm einer Frau sein, die...‘. So öffnet Rienstra die Psalmen für Frauen, ohne die Texte auf eine Situation, ein Geschlecht einzuzengen, wie dies in Forschung lange der Fall gewesen ist. Eine Reflexion der Forschung, die die Psalmen ausschließlich auf männliche Leser fokussierte, ist bei Kurt Marti zu finden, der noch 1991 pointiert zu Ps 13 formuliert: „Das Ich der Psalmen ist stets ein männliches. (...) In den Psalmen wird keine Frauenstimme laut.“⁵

Es stimmt zwar, dass die Gesellschaft, in der das Alte Testament entstand, patriarchalisch war, doch dies bedeutet nicht, dass die Texte ein direktes Zeugnis von den Lebensbedingungen der Frauen und Männer in Alt-Israel waren, sondern eher von der patriarchalischen Sichtweise darüber⁶, oder von der je aktuellen Inszenierung der Texte. Irtraud Fischer weist darauf hin, dass auch die exegetische Forschung sich immer wieder selbst fragen muss, ob sie selbst „zeitgebundene Vorstellungen darüber, was männlich und was weiblich sei, in die Bibeltexpte“⁷ einträgt, und so manches verdeckt oder gar etabliert, was gar nicht da ist. Mancherorts werden Texträume enger gesehen als sie eigentlich sind, werden Stimmen in den Text nicht gehört, werden

⁴ Rienstra, A Swallow's Nest, 28.

⁵ Kurt Marti, Die Psalmen Davids. Annäherungen, Stuttgart 1991, 55.

⁶ Vgl. Irtraud Fischer, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium zu einer gender-fäuren Interpretation der Erzeltermerzählungen, in: André Wénin (Hg.), Studies in The Book of Genesis. Literature, Redaction and History, Leuven-Paris-Sterling 2001, 135-152. Siehe auch: Elisabeth Schlüssler Fiorenza/Reinhold Jost (Hgg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, (Die Bibel und die Frauen. 20. Jahrhundert, Band 9.1), Stuttgart 2015.

⁷ Fischer, Das Geschlecht, 136.

weibliche Sprachbilder nicht erkannt, weil nicht mit ihnen gerechnet wird. So legt Silvia Schroer nahe, dass die vordergründig geschlechtsneutrale Textmetapher des gütigen Angesichts Gottes, die oft in den Psalmen zu finden ist, in den Bildern von freundlich zugewandten Göttinnen gründe⁸ und so eher weiblich konnotiert sei.

II.

Ein *Psalm Davids* – Beter und Beterinnen sind es gewohnt, die Psalmen als Psalmen Davids zu lesen und so im betenden Ich des Psalms ein männliches Ich zu hören.

Doch gerade die Psalmen, in den ein Ich spricht, sind gender-neutral, denn grammatikalisch ist dieses ‚Ich‘ geschlechtlich nicht differenziert.⁹ Im aktuellen mündlichen Artikulieren des Psalms wird das Geschlecht der sprechenden Person von den Hörenden allerdings sogleich identifiziert. Die mündlichen Inszenierungen eines Psalms öffnen ihn auf die jeweilige Gegenwart hin und ‚gendern‘ den Text gleichzeitig, je nachdem, welche Person den Psalm leibhaftig spricht. Im verschriftlichten Text bleibt das Geschlecht des literarischen Ichs offen. Dort kann das Personalpronomen der 1. Person Singular ein männliches und ein weibliches Subjekt meinen.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass auch der Körper in den Psalmen geschlechtlich nicht differenziert ist. Über Körperbilder wird die eigene Situation und die eigene Gefühlslage zu Wort gebracht.¹⁰ So ist z. B. Ps 121 nach Körperteilen geliedert (Auge, Fuß, rechte Hand, Kehle (*nefesch/Seele*)). Wird das hebräische Wort *nefesch*, das in der Regel mit Seele übersetzt wird, mit seiner körperlichen Grundbedeutung „Kehle“ wiedergegeben, dann klingt manche Textstelle sehr konkret. Die *nefesch* markiert die elementaren Bedürfnisse des Menschen: Nahrung und Wasser,

⁸ Silvia Schroer, Orientalistische Bilder als Schlüssel zu biblischen Metaphern, in: Christl Maier/Nuria Calduch-Benages (Hgg.), Schriften und späte Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen. Altes Testament 1.3), Stuttgart 2013, 123-152, 129. Zu weiblichen Symbolen in den Psalmen vgl. Donatella Scatola, Weibliche Symbole und Metaphern in den Psalmen, a. a. O., 153-168.

⁹ Vgl. Ilse Müllner, „Klagend laut werden: Frauenstimmen im Alten Testament“, in: Georg Steins (Hg.), Schwestern wäre gotteslästerlich: Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 69-85, 81 f.

¹⁰ Susanne Gillmayr-Bucher, Body Images in the Psalms, JSOT 28.3 (2004), 301-326. Siehe auch Dörte Bester, Körperbilder in den Psalmen: Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT 2. Reihe Bd. 24), Tübingen 2007; Christl Maier, Body Imagery in Psalm 139 and its Significance for a Biblical Anthropology, lectio difficilior 2 (2001) [http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.htm].

Atem und Kommunikation. In der biblischen Anthropologie sind die physischen, psychischen, sozialen und transzendentalen Dimensionen eines Lebens nicht voneinander zu trennen.¹¹ So scheint es näher am hebräischen Wort, *nefesch* mit *Kehle, Atem, Leben, Person* oder *Lebendigkeit* wiederzugeben, um das ganzheitliche, Körper, Gefühle und Gedanken umfassende Lebenszentrum der Menschen, die *nefesch* ins Deutsche zu übersetzen. Die *nefesch* bildet ein umfassendes Vitalitätsprinzip, innerhalb dessen die Bedürftigkeit des Menschen sehr ernst genommen wird. Der Mensch wird immer auch als der verletzbar, der antastbare Menschenleib verstanden. Sorge um ein gutes Leben ist im alttestamentlichen Verständnis immer Sorge um die *nefesch*, um den als psychosomatische Einheit verstandenen Menschen, Sorge um seine ganze Bedürftigkeit nach Nahrung, Trinken, danach frei atmen zu können und zu kommunizieren.

In Ps 121 wird in der Überschrift die seelische Not des Beters/der Beterin mit einer niedergedrückten Körperhaltung und einem schwachen Körperzustand bezeichnet. Die gebeugte Körperhaltung ist weder vom psychischen Zustand, noch von den sozialen Verhältnissen zu trennen. Viele Übersetzungen vernachlässigen dies und übersetzen nur das innere Gefühl der Verzweiflung (eines männlichen Beters): Gebet eines Elenden (Luther), eines Unglücklichen (Einheitsübersetzung), eines Menschen, der allen Mut verloren hat (Hoffnung für alle). Vielleicht bringt die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache die umfassende Not nicht nur eines Beters etwas besser zum Ausdruck: „Gebet eines zu Boden gedrückten Menschen, der schwach ist und vor Adonaj seine Sorge ausschüttet.“ (Ps 121,1).

Es ist nicht möglich, aufgrund der jeweils erwähnten Körperteile auf eine weibliche oder eine männliche Person zu schließen. Eindeutig geschlechtsspezifische Körperteile wie Mutterleib, Brüste oder Bart kommen nur in allgemeinen Feststellungen vor.¹² So heißt es in Ps 22,10: „Ja, du hast mich aus dem Mutterleib gezogen ...“ – Geburt wird allgemein im Alten Testament mit Gott in Verbindung gebracht und sagt hier nichts über das Geschlecht des Beters und der Beterin aus.¹³ Susanne Gillmayr-Bucher¹⁴ führt aus, dass die Körpersprache der Psalmen kein distanzierendes Lesen zuließe, ja die Leserinnen und Leser gezwungen seien, ihre eigenen Körpererfahrungen hinzuzufügen. Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des und der anderen ist an eine

¹¹ Vgl. Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vlyn 2003.

¹² Z. B. in Ps 22,11, wo es heißt: „Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an“.

¹³ Vgl. Marianne Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen 2007.

¹⁴ Gillmayr-Bucher, *Body Images*, 325.

bewusste Wahrnehmung des Körpers gebunden. Und dieser Körper bekommt erst im Lesen oder Sprechen des Textes ein Geschlecht.

III.

Ein Psalm Davids – die Psalmen nennen nur männliche Autoren in ihren Überschriften, nämlich David, die Söhne des Korach, Asaf, Salomo, Eitan und Mose. Doch diese Personen sind nicht die historischen Autoren der Psalmen. Da die Sprache der Psalmen beschreibend nicht nur eine einzige Situation abbildet, sondern als metaphorische Sprache offen für unzählige Situationen und Lebenslagen ist, scheint die Suche nach nach einem historischen Autor oder einer historischen Entstehungssituation vergeblich. Psalmen sind zu unterschiedlichen Zeiten, Orten und Anlässen entstanden und lassen sich im Einzelnen kaum datieren. Die Überschriften der Psalmen wurden nachträglich zum Psalmtext hinzugefügt. Die dort genannten Autoren sind literarisch und fiktiv. 76 der 150 Psalmen nennen in ihrer Überschrift David: ‚Ein Psalm von David‘. Diese Notiz ist nicht als Verfasserangabe zu verstehen, sondern als eine intertextuelle Verknüpfung mit der erzählten Biographie Davids, an der lesbar wird, aus welchen Situationen heraus, Menschen zu Gott rufen. In der biblischen Tradition gilt David als der ideale Beter der Psalmen, aber es ist nicht der kriegerische und siegreiche König, sondern der verfolgte, zweifelnde und bereuende Mensch, der hier betet und auf Gottes Zuhören und Zuneigen hofft.

Außerhalb des Psalters sind in der Bibel Psalmen als Stimmen von Frauen zu hören. Der Psalm, den Hanna betet (1 Sam 2,1-10), gibt ihrer Situation als ehemals unfruchtbare und verachtete Frau, die doch noch einen Sohn geboren hat, Ausdruck. Hanna leiht sich Psalmworte, um ihr Leben in die Worte zu füllen.¹⁵ Auch wenn der Psalm weder eine weibliche Gebetsprache aufweist, noch eindeutige Frauenmotive anklagen lässt, bekommen diese Worte dadurch dass Hanna sie spricht, eine frauenspezifische Bedeutung. Hanna dankt Gott, dass er sie aus der Kinderlosigkeit befreit hat und solidarisch mit allen Armen und Erniedrigten handelt. Es geht nicht darum, ob Hanna oder David als historische Personen einen Psalm gedichtet haben, denn das

¹⁵ Vgl. auch Hagar Gen 16,15; Rebekka Gen 25,22; Mirjam Ex 15,21; Debora Ri 5. Ausführlich siehe Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Psalmen 6 und 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, 79ff.

ist nicht zu eruieren. Psalmen haben eine ganz spezifische verdichtete Offenheit, die vielen Stimmen Gehör gibt: der Stimme Hannas, der Stimme Davids, der Stimme vieler Frauen und Männer. Nicht die historische Rekonstruktion einer möglichen Autorin ist relevant, sondern die Stimme(n) im Text, in die beim Beten eines Psalms die Lesende/der Lesende einstimmt und die dann als die eigene Stimme hörbar wird. Das Konzept der Stimme im Text ermöglicht ein ‚gendering texts‘. Es ist die Leserin, die „zum hermeneutischen Schlüssel“¹⁶ wird.

1993 veröffentlichten Athalya Brenner und Fokkelien van Dijk-Hemmes das Buch *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*¹⁷, in dem sie ein neues Konzept von Autorinnenschaft entwickeln. Sie suchen nicht mehr nach historischen Autorinnen, sondern nach geschlechtsspezifischen Stimmen, die auf der Textebene zu hören sind: Stimmen im Text. Stimme wird dabei definiert als die Summe der Sprechakte, die einer fiktiven Person, dem Erzähler oder der Erzählerin innerhalb eines Textes zugeschrieben werden. Stimmen von Frauen, die im primär männlichen Diskurs der biblischen Schriften gefunden werden, werden als ‚F voice‘, d. h. als ‚female voice‘, als weibliche Stimme bezeichnet. Analog dazu werden männlich geprägte Stimmen als ‚M voices‘ (‚masculine/male voices‘) benannt. Brenner und van Dijk-Hemmes versuchen nicht, einen Autor oder eine Autorin als historische Person zu identifizieren, sondern suchen nach der Stimme, der textuell Autorität zukommt. Sie gehen davon aus, dass biblische Texte ausschließlich, zumindest fast ausschließlich von Männern und für Männer geschrieben worden seien. Texte von Frauen sind, wenn überhaupt, darin eingebettet und durch editorische und redaktionelle Aktivitäten von Männern geformt und ingerahmt. Da die mündlichen Traditionen von Frauen aufgrund der Vorherrschaft der Männer auf literarischem Gebiet meist von

¹⁶ Dorothea Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Tübingen 2001, 42. Vgl. auch Bail, *Gegen das Schweigen klagen*, 31-73; Melanie Johnson-DeBaufre, *Texte und LeserInnen, Rhetorik und Ethik*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza/Renate Jost (Hrsg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, (Die Bibel und die Frauen. 20. Jahrhundert. Band 9.1), Stuttgart 2015, 223-238; Mariamme Grohmann, *Lesen Frauen anders? Feministische Literaturtheorie und die hebräische Bibel*, in: Manfred Oerming (Hg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 1), Münster, Hamburg, London 2003, 23-43.

¹⁷ Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden/New York/Köln, 1993. Bezogen auf die Psalmen vgl. Ulrike Bail, *On Gendering Laments: Eine genderorientierte Lektüre der Klagepsalmen*, in: Christl Mäier/Nuria Caldach-Benages (Hg.), *Schriften und spätere Weisheitsbücher* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturge-schichtliche Enzyklopädie. Altes Testament Bd. 1.3), Stuttgart 2013, 169-184.

Männern verschriftlicht wurden, sind die Stimmen von Frauen (‚female voices‘) oft nur verborgen als Spuren vorhanden. Ob diese Spuren entdeckt werden, hängt von der lesenden Person und ihrem Interesse ab, biblische Texte auf weibliche Stimmen hin zu untersuchen. Texte und Leser bzw. Leserinnen sind nie ‚gender-neutral‘, und oft erzählen Texte eine andere Geschichte, je nachdem, ob sie als ‚male voice‘ oder als ‚female voice‘ gelesen werden. Biblische Texte sind deshalb als ‚dual gendered‘¹⁸ zu begreifen. In einer androzentrischen Dominanzkultur sprechen Frauen selbst mit doppelter Stimme. Sie sprechen gleichzeitig mit der Stimme der dominanten Diskurse, die ihre Stimmen eigentlich übertönen und überschreiben, und der Stimme der verdrängten, verschwiegenen Diskurse. Lesekonventionen und das stillschweigende Vorräussetzen eines männlichen Lesers haben diesen ‚doppelten Blick‘ bei Frauen gewissermaßen antrainiert.

Psalmen inzentrieren andere Texträume, andere Geschichten, je nachdem, ob die Worte von einer Frau oder von einem Mann gelesen wird. Und auch diese Zuschreibungen sind als soziale Inzentrierungen von Gender zu sehen. Erst im Akt des Lesens entsteht Sinn und kein Text ist ‚gender-neutral‘. Texte können zwei und mehr parallele Lesarten offenbaren, je nachdem, wer sie spricht, wessen Stimme zu hören ist. Es ist gerade diese Offenheit der Psalmen, die vielfältige Inszenierungen ermöglichen. Diversität und genaues Hinhören stehen im Zentrum. Wer spricht – das ist von Bedeutung.

IV.

Ein Psalm Hagars, Tamars, Mirjams, Michals, Sarahs – es gibt ein Buch, in dem Psalmtexte zu lesen sind, die von Frauen aus der ganzen Welt in Auseinandersetzung mit den biblischen Psalmen verfasst wurden. Es trägt den Titel: ‚Psalmen leben. Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu‘¹⁹. Im Vorwort schreiben die Herausgeberinnen Bärbel Fünfsinn und Carola Kienel: „Die neu geschriebenen Psalmen bzw. die Gedanken von Frauen zu Psalmversen aus der Bibel erzählten Ge-

¹⁸ Brenner/van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 9.

¹⁹ Bärbel Fünfsinn/Carola Kienel (Hgg.), *Psalmen leben. Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu* (Christlicher Glaube in der einen Welt, Bd. 6), Hamburg 2002.

schichten. Sie lassen uns Einblicke in ihre Lebenswirklichkeit nehmen, in ihre Vorstellungen von Gott und ihrer Spiritualität.²⁰ Alle diese Texte sind in der Offenheit der biblischen Psalmen entstanden und sie erzählen ganz konkrete Geschichten von Gewalt und Zerstörung, von der Sehnsucht nach Verbundenheit und Frieden, von der Freude an Gott und der Schöpfung. Jede der Frauen, die in diesem Buch einen Psalm geschrieben hat, hat ihr Leben in die Psalmüberschrift eingeschrieben. Ps 13 trägt z. B. die Überschrift „Hör den Schrei der Mütter vom Timannen Platz“, Ps 23 „Mein Gott ist eine junge Enkelin“, Ps 55 „Gebet einer geheizten Frau“, etc.

Die Frauen von überall auf der Welt haben die Psalmen beim Wort genommen und die Worte in ihr jeweiliges Leben hineingenommen. In diesem Sinn ist jede Frau, aber auch jeder Mann, die einen Psalm in einer besonderen Lebenssituation lesen und damit lesend inszenieren, Autorin und Autor dieses Psalms.

Situative Polyvalenz, Figuration und Performanz.

Was die Dogmatik immer wieder von der Schrift lernen kann

Cornelia Richter

1. Von der Dogmatik und ihrem Schriftbezug

Dogmatische Theologie kommt über weite Strecken ohne Schriftexegese im strengen Sinne aus, weil sie die begriffliche und theoretische Reflexion jener Überzeugungen ist, die aus der mündlichen und schriftlichen Tradition des jüdisch und christlich gemeinsam gewachsenen Glaubens entstanden ist. So gesehen reflektiert sie die Schrift in zweiter Ordnung, freilich ohne ihr Gründungsdokument jemals loswerden zu können oder zu wollen – ist sie doch ebenso wie die Schrift selbst dem fortwährenden Bemühen geschuldet, das Verhältnis von Gott und Mensch zu verstehen. Eine strikte *Trennung* von Erstoffbarung oder einem gleichsam „reinen“ Frühchristentum hier, davon abgesetzter, gleichsam philosophisch „verkopfter“ Lehrtradition dort ist deshalb obsolet. Sinn ergeben einzig die folgenden drei methodischen *Unterscheidungen*, mit denen sich sowohl Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Schrift erörtern lassen als auch zum Verhältnis von religiös-frommen Vorstellungen, der verkündigenden Praxis und deren theoretischer Reflexion.

Sinn ergibt erstens die *pragmatische Unterscheidung* bzw. Verhältnisbestimmung, dass es sich bei der Schrift um die Gründungsurkunde des Christentums handelt, ohne die seine dogmatische Tradition vermutlich nicht möglich gewesen wäre. Als Gründungsurkunde versammelt sie – ungeachtet aller auch geltenden Kontingenz der Ka-

²⁰ Fimfsimm/Kienel, Psalmen leben, III.