

Erich Zenger u. a.

Einleitung in das Alte Testament

9., aktualisierte Auflage
herausgegeben von Christian Frevel

Kohlhammer

Kohlhammer
Studienbücher Theologie

Herausgegeben von

Gottfried Bitter
Christian Frevel
Hans-Josef Klauck
Dorothea Sattler

Band 1,1

Erich Zenger, Christian Frevel, Heinz-Josef Fabry,
Georg Braulik, Georg Hentschel, Georg Steins,
Helmut Engel, Ludger Schwienhorst-Schönberger,
Silvia Schroer, Johannes Marböck, Hans-Winfried Jüngling,
Franz-Josef Backhaus, Ivo Meyer, Frank-Lothar Hossfeld,
Herbert Niehr

Einleitung in das Alte Testament

Neunte, aktualisierte Auflage
herausgegeben von Christian Frevel

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage August 1995
2. Auflage August 1996
3. Auflage Dezember 1998
4. Auflage Oktober 2001
5. Auflage April 2004
6. Auflage Mai 2006
7. Auflage September 2008
8. Auflage Oktober 2011

Der Herausgeber: Dr. Christian Frevel ist Professor für Altes Testament an der Universität Bochum und Extraordinary Professor am Department of Old Testament Studies der University of Pretoria, South Africa.

9. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: michon, Wickerer Weg 19, 65719 Hofheim/Ts.

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-030351-5

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-030352-2

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	9
A. Heilige Schrift der Juden und der Christen (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>) ..	11
I. Die Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität	12
1. Fundament des Christentums	12
2. Auslegungshorizont des Neuen Testaments	14
3. Altes Testament oder Erstes Testament?	15
4. Problematische Lese- und Verstehensweisen im Christentum	17
5. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik	20
II. Der Tanach: Heilige Schrift der Juden	22
1. Der dreiteilige Aufbau des Tanach	22
2. Die hermeneutische Systematik des Tanach	25
III. Das Erste Testament: Heilige Schrift der Christen	28
1. Zur Entstehung des umfangreicheren christlichen Kanons	28
2. Der vierteilige Aufbau des Ersten Testaments	30
3. Erster Teil der einen, zweigeteilten christlichen Bibel	35
B. Der Text und seine Geschichte (<i>Heinz-Josef Fabry</i>)	37
I. Die Textgrundlagen der Ausgaben der Hebräischen Bibel	40
1. Die modernen Textausgaben und das »masoretische Problem«	40
2. Herkunft und Eigenart des masoretischen Textes	41
3. Die Textgeschichte der Hebräischen Bibel im Licht der Texte aus der judäischen Wüste und der Genisa in Kairo	46
II. Theorien zur Textgeschichte der Hebräischen Bibel	53
1. Die »Urtext«-Theorie von P. de Lagarde	53
2. Die »Vulgärtext«-Theorie von P. Kahle	54
3. Die Theorie der »lokalen Textfamilien« von W. F. Albright/F. M. Cross	54
4. Neue Ansätze für eine Textgeschichte der Hebräischen Bibel	56
III. Die alten Übersetzungen (Versionen)	60
1. Die Septuaginta (LXX, G)	60
2. Die Targumim (Tg)	64
3. Die Peschitta (Syr)	65
4. Die Vetus Latina (L) und die Vulgata (Vg)	65

C. Die Bücher der Tora/des Pentateuch	67
I. Die Tora/der Pentateuch als Ganzes (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	67
1. Die Bücher Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium.	70
2. Das Programm der pentateuchischen Komposition	79
II. Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	87
1. Hinweise auf eine komplexe und mehrstufige Entstehung des Pentateuch	91
2. Die drei Basismodelle der Entstehungshypothesen.	104
3. Wichtige Etappen der kritischen Pentateuchforschung	106
4. Das Vierquellen-Modell der »Neueren Urkundenhypothese« und deren derzeitige Infragestellung	111
5. Die Entstehung des Pentateuch nach dem Münsteraner Pentateuchmodell.	123
III. Der Prozess der Pentateuchredaktion (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	136
1. Das literarische Problem.	137
2. Theologische Perspektiven der Redaktion.	139
3. Der geschichtliche Kontext der formativen Redaktionen der Tora	141
4. Die Tora als kanonisches Buch	149
IV. Das Buch Deuteronomium (<i>Georg Braulik</i>).	152
1. Aufbau	155
2. Entstehung	160
3. Theologie	175
V. Das priester(schrift)liche Werk (P) (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	183
1. Merkmale der priesterlichen Literatur	184
2. Die priesterliche Grundschrift (P ^g).	187
3. Die Erweiterungen von P ^g durch P ^s	204
4. Das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26: P ^H)	205
5. Relevanz der priester(schrift)lichen Theologie.	208
VI. Die vor-priester(schrift)lichen Pentateuchtexte (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	210
1. Literarische Schichtungen in den vor-priesterschriftlichen Texten	211
2. Der deuteronomistisch inspirierte Zusammenhang *Gen 2,4b–2 Kön 25	213
3. Das Jerusalemer Geschichtswerk (JG)	216
4. JG vorgegebene und von ihm aufgenommene Erzählkränze und Rechtsüberlieferungen	224
5. Das Bundesbuch Ex 20,22–23,33	225

D. Die Bücher der Geschichte	229
I. Eigenart und Bedeutung der Geschichtserzählungen Israels (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	229
II. Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung (<i>Georg Braulik</i>)	233
1. Die entstehungsgeschichtliche und die kanonische Bücherabfolge.	236
2. Zur Unterscheidung des »Deuteronomistischen Geschichtswerks« von den »Vorderen Propheten«	236
3. Hauptlinien der Forschungsgeschichte.	239
4. Quellenmaterial und Darstellungstendenz der Vorderen Propheten	251
5. Das Deuteronomistische Geschichtswerk als theologische Botschaft	252
III. Das Buch Josua (<i>Georg Hentschel</i>)	255
IV. Das Buch der Richter (<i>Georg Hentschel</i>)	267
V. Das Buch Rut (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	278
VI. Die Samuelbücher (<i>Georg Hentschel</i>)	289
VII. Die Königsbücher (<i>Georg Hentschel</i>)	300
VIII. Die Bücher der Chronik (<i>Georg Steins</i>)	312
IX. Die Bücher Esra und Nehemia (<i>Georg Steins</i>)	331
X. Das Buch Tobit (<i>Helmut Engel</i>)	350
XI. Das Buch Judit (<i>Helmut Engel</i>)	363
XII. Das Buch Ester (<i>Erich Zenger</i>)	378
XIII. Die Bücher der Makkabäer (<i>Helmut Engel</i>)	389
E. Die Bücher der Weisheit	407
I. Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	407
1. Weisheit als praktisches Lebenswissen	407
2. Kontexte und Bezugsräume der Weisheit Israels.	410
3. Die literarischen Formen der Weisheit	413
4. Relevanz	415
II. Das Buch Ijob (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	417
III. Das Buch der Psalmen (<i>Erich Zenger/Frank-Lothar Hossfeld</i>)	431
IV. Das Buch der Sprichwörter (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	456
V. Das Buch Kohelet (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	467
VI. Das Hohelied (<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>)	477
VII. Das Buch der Weisheit (<i>Silvia Schroer</i>)	488
VIII. Das Buch Jesus Sirach (<i>Johannes Marböck</i>)	502

F. Die Bücher der Prophetie	513
I. Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	513
1. Die Vielgestaltigkeit der Prophetie	513
2. Selbstverständnis und Anspruch der kanonischen Prophetie Israels	519
3. Die Bedeutung der Prophetie	523
II. Das Buch Jesaja (<i>Hans-Winfried Jüngling</i>)	526
III. Das Buch Jeremia (<i>Franz-Josef Backhaus/Ivo Meyer</i>)	553
IV. Die Klagelieder (<i>Christian Frevel/Ivo Meyer</i>)	583
V. Das Buch Baruch und der Brief des Jeremia (<i>Ivo Meyer</i>)	592
VI. Das Buch Ezechiel (<i>Frank-Lothar Hossfeld</i>)	599
VII. Das Buch Daniel (<i>Herbert Niehr</i>)	618
1. Das Buch Daniel 1–12	618
2. Die Susanna-Erzählung Daniel 13	626
3. Die Erzählung über Bel und den Drachen Daniel 14	627
VIII. Das Zwölfprophetenbuch (<i>Erich Zenger</i>)	630
0. Das Zwölfprophetenbuch als Ganzes	630
1. Das Buch Hosea	635
2. Das Buch Joël	643
3. Das Buch Amos	649
4. Das Buch Obadja	660
5. Das Buch Jona	664
6. Das Buch Micha	671
7. Das Buch Nahum	677
8. Das Buch Habakuk	681
9. Das Buch Zefanja	685
10. Das Buch Haggai	692
11. Das Buch Sacharja	697
12. Das Buch Maleachi	704

Anhang 1: Epochen und Daten der Geschichte in Israel/Palästina in biblischer Zeit (<i>Christian Frevel</i>)	711
--	-----

Anhang 2: Erklärung bibelwissenschaftlicher Fachbegriffe (<i>Erich Zenger/Christian Frevel</i>)	719
--	-----

Anhang 3: Karten	727
----------------------------	-----

Die Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis von *M. Görg/B. Lang*, Neues Bibel-Lexikon, Zürich 1988ff (= NBL) bzw. der »Theologischen Realenzyklopädie« (= TRE); zu den Abkürzungen rabbinischer Schriften vgl. *G. Stemberger*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 92011.

Vorwort zur ersten Auflage (1995)

Dieses Buch will in Bedeutung und Entstehung des christlichen Alten/Ersten Testaments als eines Ganzen und seiner Teile einführen. Es ist im deutschsprachigen Raum die bislang erste umfangreiche Einleitung, die den »großen« Kanon des Alten Testaments, wie er in der katholischen Tradition bis heute gültig ist, behandelt; es werden also auch die sog. deuterokanonischen Bücher vorgestellt. Daß das Alte Testament der erste Teil der christlichen Bibel ist, wird ausdrücklich reflektiert. Zugleich wird herausgestellt, daß der größte Teil der alttestamentlichen Schriften als Jüdische Bibel entstanden und als solche im Judentum lebendig ist. Um die beiden Aspekte bewußt zu halten, gebraucht die »Einleitung« die Bezeichnungen Tanach und Erstes Testament.

Bei der Darstellung folgt unser Buch dem Aufbau des christlichen Kanons. Die einzelnen Schriften werden also nicht, wie es die meisten neueren »Einleitungen« tun, nach ihrer mutmaßlichen Entstehungsabfolge, sondern nach ihrer Stellung im Kanon beschrieben. Dieses Verfahren ist zum einen fachwissenschaftlich begründet. Es setzt mit jener Größe ein, die uns vorliegt – und dies ist der Text in seiner kanonischen Endgestalt. Zum anderen beruht das Verfahren auf einer theologischen Entscheidung. Es soll eben eingeführt werden in das Verstehen des Ersten Testaments als Heilige Schrift. Zu diesem Verstehen gehört zwar auch das Wissen um die bisweilen sehr komplexe Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften, dennoch sind z.B. nicht die Priesterschrift oder die deuterocesajanische Redaktion, sondern die Tora und das Buch Jesaja (freilich in ihrem geschichtlich gewordenen Relief) kanonisiert worden. Unsere »Einleitung« versucht, die hermeneutische Dialektik von synchroner und diachroner Fragestellung konsequent und in theologischer Absicht durchzuführen. So folgt die Darstellung in der Regel dem Schema: 1. Aufbau des biblischen Buchs (synchrone Lektüre); 2. Entstehung (diachrone Lektüre); 3. Zeit- und theologiegeschichtlicher Kontext; 4. Schwerpunkte der Theologie; 5. Relevanz für (das Judentum und) Christentum heute. Von ihrer theologischen Zielsetzung her sucht die »Einleitung« auch das Gespräch mit den anderen Disziplinen der Theologie. Insofern christliche Theologie die mit wissenschaftlichen Methoden verfahrenende Darstellung, Erläuterung und Reflexion jüdisch-christlicher Traditionen ist, braucht sie besonders zur Bibel als der Quelle von Glauben und Leben einen fachwissenschaftlich fundierten Zugang. Da sich auf vielen Feldern der Bibelwissenschaft in den letzten Jahren nicht nur einzelne Fragestellungen, sondern grundlegende Forschungsparadigmen verändert haben (z. B. in der Pentateuchexegese mit der Infragestellung der lange gültigen Quellenhypothese, in der Sozial- und Religionsgeschichte Israels mit einer neuen Sicht der historischen Anfänge Israels sowie einer viel differenzierteren Beurteilung des Monotheismus und in der Bibelhermeneutik mit der Wiederentdeckung der Bedeutung des kanonischen Endtextes sowie mit der stärkeren Berücksichtigung der jüdischen Dimensionen des Christentums), ist es für Nichtexegeten schwer geworden, Überblick und Orientierung zu finden. Dieser Situation will unsere »Einleitung« Rechnung tragen – zugleich in der Hoffnung, daß das in den letzten Jahren stiller gewordene Gespräch zwischen der Exegese und den anderen theologischen Disziplinen wieder intensiver werden könnte.

Diese »Einleitung« ist zuallererst als Lehr- und Studienbuch für den universitären Unterricht entstanden. Sie präsentiert deshalb den Stoff gut gegliedert und mit Hilfe zahlreicher Tabellen und Graphiken. Sie will über den derzeitigen Forschungsstand informieren, ohne ein verwirrendes Kaleidoskop aller einzelnen Forschermeinungen zu entwerfen. Das Buch ist so konzipiert, daß es auch zum Selbststudium und als Orientierung für all jene geeignet sein soll, die sich in eine bibelwissenschaftlich fundierte Lektüre des Buchs der Bücher »einleiten« lassen wollen.

Dieses Werk ist als Gemeinschaftswerk entstanden. Angesichts der Ausdifferenzierung der Forschung ist kein einzelner mehr in der Lage, auf allen Gebieten kompetent zu sein. Damit dennoch kein »Sammelband« entstünde, habe ich der Mitautorin und den Mitautoren strenge Vorgaben gemacht und auch bisweilen stark redigiert, um ein einheitliches Lehrbuch zu erhalten. Ich danke der Kollegin und den Kollegen für ihre Bereitschaft, diese Beschränkung im Dienste der gemeinsamen Sache hinzunehmen.

Das Buch wäre ohne die kompetente und unermüdliche Mitwirkung meiner Münsteraner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nicht zustande gekommen. So danke ich ganz herzlich Stefanie Fuest, Ulrike Homberg, Benedikt Jürgens, Resi Koslowski (Sekretariat), Ilse Müllner, Johannes Rienäcker (Graphiken), Katharina Töns und Bettina Wellmann. Nur wer selbst ein vergleichbares Opus geschaffen hat, weiß, wie viel Arbeit und Geduld die Erstellung einer reprofertigen Druckvorlage mit derart vielen Tabellen verlangt – von der Findigkeit ganz abgesehen, die immer wieder nötig ist, wenn die PCs ihre schon sprichwörtlichen Überraschungen präsentieren. Wir alle hoffen, daß wir mit dieser »Einleitung« denjenigen, die das Erste Testament tiefer kennenlernen wollen, einen guten Dienst erwiesen haben. Unser Buch will zwar auch selbst gelesen werden, aber vor allem will es dazu verführen, die Bibel als *das Buch der Bücher* zu verstehen und zu lieben.

Münster, im Juni 1995

Erich Zenger

Vorwort zur neunten Auflage (2015)

Wenn hiermit die neunte Auflage der »Zenger-Einleitung« vorgelegt werden kann, verbindet sich damit die Freude über die nach wie vor große Akzeptanz des Studienbuches über nun schon 20 Jahre. Das bewährte Konzept und die Autoren der letzten Auflage wurden beibehalten, doch alle Beiträge erneut überarbeitet und durch Literaturhinweise ergänzt. Eine gravierende Änderung gegenüber den beiden vergangenen Auflagen bedeutet die Streichung des Grundrisses der Geschichte Israels. Der Forschungsstand zur »Geschichte Israels« hat sich in den vergangenen Jahren stark verändert. Gekennzeichnet durch das Auseinandertreten von biblischer Darstellung und außerbiblischen Befund einerseits und eine zunehmende Regionalisierung andererseits, erfordert die Rekonstruktion der Geschichte Israels ein intensives Eingehen auf die Quellen, das auf dem engem Raum im Rahmen der »Einleitung« nicht mehr möglich war. Daher erscheint der »Grundriss der Geschichte Israels« parallel als eigenes Buch unter dem Titel »Geschichte Israels« (ebenfalls in der Reihe Studienbücher Theologie im Verlag Kohlhammer).

Ohne das Mittun der Autorin und der Autoren der Einleitung und ihre Bereitschaft, sich erneut auf eine Überarbeitung und Ergänzung der von ihnen verantworteten Beiträge einzulassen, wäre das Gemeinschaftswerk nicht an den Forschungsstand anzunähern gewesen. Aus unterschiedlichen Gründen waren nicht alle Autoren der Einleitung zur Mitarbeit in der Lage. Ich bedanke mich bei allen für die Einwilligung, auch diese Teile überarbeiten zu dürfen und besonders bei Johannes Schnocks und Michael Konkel für die Hilfestellung bei der Überarbeitung der Teile zum Psalter und zu Ezechiel.

Florian Specker vom Verlag Kohlhammer hat auch den Satz dieser Auflage mit der gewohnten Professionalität begleitet. Besonderen Dank bin ich daneben auch diesmal den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Bochum schuldig, allen voran Dr. des. Katharina Pyschny und Katharina Werbeck (Sekretariat) sowie Michael Diek und Estera Weber.

Am Schluss bleibt der Wunsch, dass das Studienbuch, das der am 4.4.2010 verstorbene Erich Zenger initiiert und über 15 Jahre begleitet hat, weiter dazu verführt, sich mit dem Alten/Ersten Testament zu beschäftigen. Der Formulierung, die er in der ihm eigenen unverkennbaren Diktion in seiner Abschiedsvorlesung 2004 gewählt hat, kann ich mich ganz anschließen: »Der Mensch kann das einfache Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes nicht begreifen, ehe er alle Worte der Heiligen Schriften gelernt und gelebt hat. Dabei eine Hilfestellung zu geben – das ist die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft, wie ich sie verstehe«.

Bochum, im August 2015

Christian Frevel

A. HEILIGE SCHRIFT DER JUDEN UND DER CHRISTEN (Erich Zenger, Münster, bearb. von Christian Frevel, Bochum)

Literatur: J.-M. Auwers/H. J. de Jonge, *The Biblical Canons* (BETHL 163) Leuven 2003; E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* exegesen, Stuttgart 2007; M. Becker/J. Frey (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92) Neukirchen-Vluyn 2009; P. Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131) Berlin 2001; E. Brocke, *Von den »Schriften« zum »Alten Testament« – und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche nach einer »Mitte der Schrift«*, in: FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 581–594; B. S. Childs, *Die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die Biblische Theologie*: ThZ 48, 1992, 382–390; F. Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011; C. Dohmen, *Der biblische Kanon in der Diskussion*: ThRev 91, 1995, 451–460 (*Lit.*); ders., *Der eine Gott in der Zweieiheit der einen christlichen Bibel*, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Gottes Name(n)* (HBS 71) Freiburg u. a. 2012, 52–66; ders., *Christsein entscheidet sich am Alten Testament*, in: G. Gafus (Hg.), *Vom Leben umfassen* (ÄAT 80) Münster 2014, 27–32; ders., *Biblische Auslegungstraditionen*: FrRu 21, 2014, 84–94; C. Dohmen/F. Mußner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg 1993; C. Dohmen/T. Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995; C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996; H. Frankemölle, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie*, Bodenheim 1998; ders. (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172) Freiburg 1998; ders., *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009; H. Gese, *Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments*, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987, 299–328; M. Görg, *In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament*, Düsseldorf 1993; A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD.Erg 5) Göttingen ²1988; H. Haag, *Das Plus des Alten Testaments*, in: ders., *Das Buch des Bundes*, Düsseldorf 1990, 289–305; F. Hartenstein, *Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche*: ThLZ 140, 1978, 738–751; T. Hieke (Hg.), *Formen des Kanons* (SBS 228) Stuttgart 2013; F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185) Freiburg 2001; B. Janowski (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel* (Theologie interdisziplinär 1) Neukirchen-Vluyn 2007; ders., *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013; O. Kaiser, *Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind*: ZThK 91, 1994, 1–9; K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*: JBTh 6, 1991, 215–242; ders., *Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie*, in: H. H. Schmid/J. Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura*, Gütersloh 1991, 143–155; M. Köhlmoos, *Kanon und Methode. Zu einer Zwischenbilanz der »kanonischen Auslegung«*: ThRu 74, 2009, 135–146; K. Lehmann/R. Rothenbusch (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort* (QD 266) Freiburg u. a. 2014; A. Moenikes, *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*, Würzburg 2007; M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologie in der Gegenwart*, Stuttgart ²1987; R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 40–53; ders., *Unterliegt der biblische Kanon den Regeln der »historisch-kritischen Exegese«?*, in:

K. Schiffner u. a. (Hg.), *Fragen wider die Antworten*, Gütersloh 2010, 37–39; L. Schwienhorst-Schönberger, *Die Rückkehr Markions*: IKaZ 44, 2015, 286–302; T. Söding, *Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon als Urkunde des Glaubens*: IKaZ 39, 2010, 233–263; O. H. Steck, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments*, in: W. Pannenberg/T. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg/Göttingen 1992, 11–33; G. Steins, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament* (SBAB 48) Stuttgart 2009; G. Steins u. a. (Hg.), *Kanonisierung – die hebräische Bibel im Werden* (BThSt 110) Neukirchen-Vluyn 2010; S. Talmon, *Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht. Überlegungen zur Ausbildung der Größe »Die Schrift« im Judentum*, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987, 45–80; G. Theissen, *Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments*: KuI 10, 1995, 115–136; ders., *Polyphones Verstehen*, Berlin ²2014; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf ³1995; ders., *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf ³1996; ders., *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*, in: K. Richter/B. Kranemann (Hg.), *Christologie der Liturgie* (QD 159) Freiburg 1995, 31–56; ders., *Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum*, in: P. Hünemann/T. Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie* (QD 200) Freiburg 2003, 9–34; ders., *Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs*: KuI 24, 2009, 25–38; ders., *Gott hat niemand je geschaut* (Joh 1,18). *Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums*: BiKi 65, 2010, 87–93.

I. Die Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität

Vorbemerkung: »Altes Testament« gibt es erst, nachdem es (seit der Mitte des 2. Jh.s n. Chr.) die Größe »Neues Testament« gibt. Vorher gibt es eine im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedlich abgegrenzte Sammlung »Heiliger Schriften«, die auch von den Christen des 1. Jh.s als ihre »Heiligen Schriften« betrachtet wurden. Wegen ihrer normativen Funktion kann man diese Schriften als eine spezifische Größe betrachten und ihr die Gesamtbezeichnung »Bibel Israels« geben, wie dies im Folgenden geschieht. Der Begriff ist nicht ganz sachgemäß, weil er ein allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang dieser »Bibel« als einer Einheit voraussetzt, das frühestens im 2. Jh. n. Chr. vorlag.

1. Fundament des Christentums

»Der Mensch kann das einfache Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes nicht begreifen, ehe er alle Worte der Heiligen Schriften gelernt und gelebt hat« (*Erich Zenger*). Ohne Heilige Schrift gibt es kein Christentum. Die christlichen Gemeinden haben im Gottesdienst von Anfang an biblische Texte als Gottes Wort vorgelesen und ausgelegt. Biblische Texte waren und sind bleibend normativ und formativ für christliche Existenz in der Nachfolge Jesu. Sprache und Bilder der Bibel bildeten die kulturelle Matrix der ersten Jüngerinnen und Jünger Jesu. *Diese* Bibel der Christen war bis ins 2. Jh. hinein die Bibel Israels. Für das Urchristentum war diese Bibel nicht das »Alte Testament« im Sinne einer zweitrangigen oder gar veralteten Offenbarung. Auch als im 2. Jh. die ab

der Mitte des 1. Jh.s sukzessiv entstandenen spezifisch »christlichen« Evangelien und Apostelbriefe in der Kirche den Rang »Heilige Schrift« erhielten, traten die neuen heiligen Bücher nicht an die Stelle der Bibel Israels. Zwar gab es damals vereinzelte, massiv vorgetragene Versuche, die Bibel Israels als für christliche Identität nicht (mehr) relevant oder sogar als im Gegensatz zur Botschaft Jesu stehend zu verwerfen, doch hat die Kirche dieser »Entjudaisierung« ihrer Bibel widersprochen, wohl wissend, dass die Bibel Israels das Fundament der Gottesbotschaft Jesu *und* des Bekenntnisses zu Jesus, dem Christus, ist.

Der Kampf gegen die Bibel Israels in der Kirche wurde im 2. Jh. vor allem von Markion, einem aus Kleinasien stammenden Schiffsreeder, geführt. Er war, nicht zuletzt als finanzstarker »Gönner«, in der Kirche Roms sehr einflussreich, ehe es um 144 zum Bruch kam. Danach organisierte er eine eigene »Kirche«, die viele Anhänger fand und bis ins 6. Jh. bestand. Markion war ein christlicher Gnostiker, der die Sünde und das Böse in der realen Welt nicht mit dem vollkommenen Erlöser-Gott, den Jesus verkündet hatte, zusammenbringen wollte und konnte. Die Schöpfung war für ihn das Werk jenes bösen, demiurgischen Schöpfergottes, von dem die Bibel Israels handelt. Mit dem jüdischen Gott des Gerichts und des Kriegs hatte nach Markion der Vater Jesu Christi nichts gemein. Dass Markion bei der Verwerfung der Bibel Israels als »Heilige Schrift« nicht stehen blieb, war konsequent. Er konnte in seinem Kampf für die »reine« Christusbotschaft auch solche »neutestamentlichen« Schriften nicht akzeptieren, in denen die jüdische Tradition offenkundig dominierte. Das Resultat war ein kleiner zweiteiliger Kanon, bestehend aus den zehn (freilich von ihm »entjudaisierten«) Paulusbriefen Gal, 1/2 Kor, Röm, 1/2 Thess, Eph, Kol, Phil, Phlm und aus dem Lukasevangelium (als einzigem Evangelium). Mit Blick auf Markion werden in der Forschung alle Tendenzen, die Gültigkeit des als »jüdisch« qualifizierten Alten Testaments für christliche Identität abzulehnen oder abzuschwächen, als Markionismus bezeichnet. Wo solches implizit oder unreflektiert geschieht, spricht man von latentem oder subtilem Markionismus. In allen Spielarten dieses Markionismus, der bis in die Gegenwart immer wieder aufscheint, wird an der Einheit Gottes gezweifelt und eine Differenz zwischen dem Gott des Alten und des Neuen Testaments eingetragen. Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi; er ist identisch mit dem dreieinen Gott.

Gerade angesichts der Tatsache, dass der Prozess der Kanonisierung spezifisch christlicher Schriften als »Heilige Schrift« im 2. Jh. noch im Gange war, war Markions Aktion hinsichtlich der Evangelien und Apostelbriefe weniger spektakulär als es heute erscheinen mag; allerdings hat er den Prozess der neutestamentlichen Kanonisierung – ungewollt – beschleunigt. Vor allem hat Markion mit seiner Ablehnung des »jüdischen« Alten Testaments das theologische Problem eines angemessenen christlichen Umgangs mit dem »Alten Testament«, das als Bibel Israels zuallererst und zugleich die Heilige Schrift der Juden ist, klarer gesehen als manche seiner theologischen Zeitgenossen, die in subtilem Markionismus die Bibel Israels typologisch (→ Typos) oder allegorisch (→ Allegorie) »entjudaisierten«, um sie kirchlich beibehalten zu können; faktisch geschah dies (fast) immer gegen das Judentum (vgl. z. B. die »Osterpredigt« des Melito von Sardes). Bis heute steht die Allegorisierung der Schrift in der Gefahr, antijüdische Tendenzen zu befördern oder auszubilden.

Als die Kirche ihre Heilige Schrift erweiterte, traf sie zwei wichtige Entscheidungen:

(1) Sie behielt *alle* Schriften der Bibel Israels bei, und sie stellte die »neuen« Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels; so entstand die eine, zweigeteilte christliche Bibel.

(2) Sie griff nicht in den *jüdischen* Wortlaut des ersten Teils ein, um ihn durch eine Überarbeitung zu christianisieren, auch nicht dort, wo in einem neutestamentlichen Text eine christologisch/christlich motivierte Relecture eines alttestamentlichen Textes vorlag.

Dass die Kirche die Bibel Israels *so in ihrer* Bibel beibehielt, entsprach der in den neutestamentlichen Schriften selbst und in den wichtigen Glaubensbekenntnissen der alten Kirche sich aussprechenden Überzeugung, dass die Bibel Israels das unaufgebbare Fundament des Christentums ist. Bei aller Polemik, die das sich profilierende junge Christentum gegen die jüdische Mehrheit, die *seinen* Weg nicht gehen wollte, entwickelte, hielten die neutestamentlichen Autoren auch nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.), wie es scheint noch dezidierter als zuvor, daran fest: Christliche Identität gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum als seine Wurzel (vgl. die liturgischen Traditionen) und insbesondere an die Bibel Israels. Selbst als faktisch aus vielfältigen Gründen die Brücken zwischen »Kirche« und »Synagoge« abgebrochen wurden, blieb die Kirche, auch wenn es ihr offensichtlich schwer fiel, dabei: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18).

2. Auslegungshorizont des Neuen Testaments

Dass das Christentum der Bibel Israels als seines Fundamentes bedarf, ist beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments buchstäblich zu greifen. Um die Botschaft vom endzeitlichen Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nahe zu bringen, wird immer wieder »die Schrift« (d. h. die Bibel Israels) wörtlich zitiert oder motivlich eingespielt. »Gesetz und Propheten« sind explizierender und legitimierender Horizont für das neutestamentliche Christuszeugnis.

Was die Bibel Israels für den Christusglauben leistet, aber auch was *sie allein nicht* leisten kann, zeigt beispielhaft die Erzählung von den zwei Emmausjüngern am Schluss des Lukasevangeliums (vgl. Lk 24,13–35): 1. Den zwei »blinden« Jüngern rekapituliert der aus dem Tod auferweckte Jesus nicht einfach seine eigene Predigt und seine Wunder, schon gar nicht als das *ganz und gar andere* Handeln Gottes, das im Gegensatz zu seinem bisherigen Handeln an und in Israel stünde. Im Gegenteil: Er betont den tiefen Zusammenhang (die Kontinuität) zwischen »Gesetz und Propheten« und ihm selbst. Pointiert gesagt: Er macht keine Wortexegese von »Gesetz und Propheten«, sondern exegisiert sich selbst von der Schrift Israels her. 2. Dass die beiden Jünger zum Christusglauben finden, bedarf der lebendigen Begegnung mit dem Auferweckten selbst. Nicht einmal seine Exegese allein hat sie dazu geführt. Als er mit ihnen die jüdische Beraka (d. h. das eucharistische Segensgebet) spricht, werden ihnen die Augen geöffnet. »Die Schrift« ist Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber »die Schrift« führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus.

Mit ihrem ausdrücklichen Rückgriff auf »die Schrift« und durch das subtile Einspielen von Vorstellungs- oder Geschehenszusammenhängen aus der Bibel Israels wollen die neutestamentlichen Autoren nicht nur die Schrift im Licht des Osterereignisses *auslegen*. Ihnen geht es um ein Verstehen und Näherbringen des Christusereignisses als der in ihrer Sicht endgültig entscheidenden Heilssetzung Gottes »von der Schrift her«, d. h. von der als bekannt und autoritativ anerkannt vorausgesetzten Bibel Israels her.

Die neutestamentlichen Autoren lassen weder Jesus einen alttestamentlichen Text zitieren noch zitieren sie selbst einen solchen, *um* damit diesen Text verbindlich christlich auszulegen, so als wäre dies der *einzig*e Sinn des Textes. Das Problem der jungen Kirche, gerade im Angesicht des lebendigen Judentums, war nicht, wie sie mit der Bibel Israels umgehen sollte. »Man darf nicht sagen, daß das Alte Testament für die ersten Christen aus sich selbst keine Autorität gehabt habe und nur darum übernommen worden sei, weil man sah, daß es ›Christum trieb‹ oder auf Christus zutrieb. Die kritische Frage, auf die Luthers bekannte, viel mißbrauchte Formulierung Antwort gibt, war noch gar nicht gestellt. Die Dinge liegen eher umgekehrt: Christus wird vor den Ungläubigen wohl aus der Schrift gerechtfertigt, aber das entgegengesetzte Bedürfnis, die Schrift von Christus her zu rechtfertigen, ist noch nirgends erwacht« (*H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 77f). Dass die Kirche die Bibel Israels zum ersten Teil ihrer Bibel gemacht hat, hat programmatische Bedeutung: Die Schriften der Bibel Israels hatten unbestrittenen Offenbarungsanspruch. Auf sie griffen deshalb die Jesusjünger zurück, um ihrer Jesusbotschaft kategoriale Mitteilbarkeit, Überzeugungskraft und Gültigkeit zu geben. Da die neutestamentlichen Schriften von der Bibel Israels her geschrieben sind, ergibt sich als Ansatz für eine *christliche* Bibellektüre: *Das Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*. Und zugleich gilt: *Vom Neuen Testament fällt Licht auf das Alte Testament zurück*. In Abwandlung des vielzitierten Wortes des altkirchlichen Schriftgelehrten und Bibelübersetzers Hieronymus »Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen« kann gesagt werden: Das Alte Testament nicht kennen und verstehen, heißt Christus und das Christentum nicht verstehen. Das gilt verbindlich über das Neue Testament und die ersten Christen hinaus. Christsein wurzelt nicht ausschließlich in der Gewissheit des einzelnen Subjekts ohne Bezug zur Tradition (was im Anschluss an die idealistische Philosophie oft überbetont wird), sondern »Christsein entscheidet sich am Alten Testament« (C. Dohmen).

3. Altes Testament oder Erstes Testament?

Man kann zu Recht darüber diskutieren, ob die grundlegende Funktion des ersten Teils der christlichen Bibel nicht verdeckt wird, wenn man ihn traditionell »Altes Testament« nennt. Das Neue Testament selbst kennt keine Kategorie »alte« Schriften als Sammelbegriff für die Bibel Israels. Erst die gezielte Absetzung der Kirche vom Judentum hat diese Bezeichnung geschaffen und sie ist seit damals bis heute oft mit einer Geringschätzung nicht nur dieses angeblich »veralteten« Teils der christlichen Bibel verbunden, sondern vielfach mit einer Abwertung des Judentums, das immer noch an diesen durch das Neue Testament doch überholten und dadurch »alt« gewordenen Schriften festhalte. Das ist die Hypothek, die bis heute auf ihm lastet. Voraussetzung für diese Bezeichnung war, dass man die beiden »Testamente« überhaupt als *zwei* Größen empfand, deren Verhältnis zueinander dann näher zu bestimmen war. Dafür waren zunächst sogar die äußeren Bedingungen nicht gegeben. In der Praxis zerfiel die christliche Bibel im frühen Christentum in mehrere Schriftrollen oder Codices; das belegt auch der Sprachgebrauch »*biblia*« = (mehrere) Bücher. Wie sehr die konzeptionelle »Einheit« im Vordergrund stand und dass sie als Einheit von ihrem Anfang her gedacht

wurde, belegt die in der frühen afrikanischen Kirche für die *ganze* Bibel verwendete Bezeichnung »lex« (= Gesetz/Tora).

Gewiss: Bei der Bezeichnung »Altes Testament« muss »alt« nicht notwendigerweise negative Konnotationen haben; umgekehrt kann das Prädikat »neu« auch eine negative Qualifikation (z. B. modisch, unerfahren) oder zumindest gegenüber »alt« eine Qualitätsminderung sein (z. B. alter Wein – neuer Wein). So lange »alt« im Sinne von Anciennität (altewürdig, kostbar, bewährt) und der Ursprung seine positiven Konnotationen behält, kann die Bezeichnung gewiss akzeptabel bleiben, zumal sie selbst »alt« ist. Und wenn man sich bewusst macht, dass dies eine *spezifisch* christliche Bezeichnung ist, die daran erinnert, dass es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, dass die christliche Bibel aus zwei in unterschiedlichen Kontexten entstandenen Teilen besteht, deren Gemeinsamkeit *und* Differenz zugleich (Kontinuität *und* Diskontinuität) festgehalten werden müssen. Das Wortpaar »alt – neu« ist dann nicht als Opposition, sondern als *Korrelation* gemeint. Freilich muss man sich daran erinnern, dass dies eine Bezeichnung ist, die *weder* dem Selbstverständnis des Alten Testaments entspricht *noch* dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen ist. Als solche ist sie anachronistisch und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, der Auslöser permanenter Missverständnisse und fataler Antijudaismen. Deshalb müsste sie eigentlich immer in Anführungszeichen gesetzt – oder durch eine andere Bezeichnung ersetzt oder *zumindest ergänzt* werden. Diese korrigierende Funktion könnte von der Bezeichnung »*Erstes Testament*« ausgeübt werden.

Die Bezeichnung »Erstes Testament« hat *mehrere Vorzüge*: 1. Sie vermeidet die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung »Altes Testament« verbunden hat. 2. Sie gibt zunächst den historischen Sachverhalt korrekt wieder: Es ist gegenüber dem »Neuen«/Zweiten Testament in der Tat als »erstes« entstanden und es war die erste Bibel der jungen, sich formierenden Kirche. 3. Sie formuliert theologisch richtig: Es bezeugt jenen »ewigen« Bund, den Gott mit Israel als seinem »erstgeborenen« Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als »Anfang« jener großen »Bundesbewegung«, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hineinnehmen will. 4. Als »Erstes Testament« weist es hin auf das »Zweite Testament«. So wie letzteres nicht ohne ersteres sein kann, erinnert auch die christliche Bezeichnung »Erstes Testament«, dass es in sich keine vollständige christliche Bibel ist.

Die Bezeichnung »Erstes Testament« ist nicht unbestritten. Einige Kritiker lehnen sie deshalb ab, weil sie das Neue/Zweite Testament relativiere und weil das Wortpaar Erstes/Zweites Testament eine grundsätzlich offene Reihenfolge insinuiere, die die Endgültigkeit des Christuserignisses in Frage stelle. Beides ist nicht gemeint (und ist die simple Verwechslung von *principium* und *initium*). Die Kritiker übersehen, dass das Adjektiv groß geschrieben ist. Es heißt »*Erstes*«, und nicht »erstes« Testament. Und vor allem: Der Bezeichnung geht es um die Verhältnisbestimmung nicht irgendeiner Bibel, sondern der zwei-einen christlichen Bibel.

Die Diskussion um die Bezeichnung »Altes Testament« ist kein bloßer Streit um Worte, sondern hängt mit dem schwierigen *Sachproblem* zusammen, ob mit der Bezeichnung »Altes Testament« eine jahrhundertelange christliche Abwertung dieses Teils der *christlichen* Bibel mittransportiert und gefördert wurde, *mehr noch*, ob mit

seiner »naiven« oder »aggressiven« Beibehaltung nicht auch ein theologisches Urteil über das Judentum verbunden ist, das der neuen christlichen Sicht des Judentums nicht mehr entspricht. Es besteht kein Zweifel: Einige der Kritiker der »neuen« Bezeichnung »Erstes Testament« reagieren so gereizt, weil sie darin eine überzogene Aufwertung des Judentums sehen. Sie können nicht akzeptieren, dass dieser Teil unserer Bibel, insofern er *zuallererst* Jüdische Bibel und *danach* Heilige Schrift der Christen ist, zwei unterschiedliche *gottgewollte* Leseweisen hat.

Will man das »Alte Testament« als Heilige Schrift des Judentums kennzeichnen, legt sich die Bezeichnung *Hebräische Bibel* oder *Jüdische Bibel* oder das im Judentum üblich gewordene Kunstwort *Tanach* nahe, dessen drei Konsonanten TNK (*k* als *ch* ausgesprochen) die Anfangsbuchstaben der drei Teile der Jüdischen Bibel in deren programmatischer Abfolge (s. u. II.) wiedergeben (T = Tora/Gesetz; N = Nebiim/Propheten; K = Ketubim/Schriften). Auch der Begriff *Miqra* (was, vor allem in der Synagoge, zu lesen bzw. vorzulesen ist) bezeichnet unmissverständlich die Jüdische Bibel als Heilige Schrift der Juden. Jede Bezeichnung hat Vor- und Nachteile. Daher geht es in der Diskussion weniger um das Ersetzen einer Bezeichnung durch eine andere, sondern vielmehr um die Sensibilisierung für die mit den Bezeichnungen verbundenen Implikationen.

4. Problematische Lese- und Verstehensweisen im Christentum

Als die Kirche sich im 2. Jh. Markions Ablehnung des »jüdischen« Alten Testaments widersetzte, hatte sie gespürt, dass sie mit der Abstoßung des Alten Testaments das Fundament abstoßen würde, auf dem sie selbst steht. Allerdings versäumte es die Kirche damals, tiefer darüber nachzudenken, was es bedeutete, dass sie dieses urjüdische Buch als ersten Teil ihrer Bibel beibehielt. Dieses Defizit führte bald bei nicht wenigen Theologen der Alten Kirche zu der irrigen Vorstellung, dass sie die Kirche als den *eigentlich* und *von Anfang an* von Gott anvisierten Adressaten dieses Buches proklamierten. Sie definierten die Kirche als »das wahre Israel«, in dem die Geschichte Gottes mit »Israel« an das immer schon und einzig intendierte Ziel gelangt sei. Was Gott in der Schrift Israels »eigentlich« offenbaren wollte, weiß und versteht nur die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes – das wurde die Meinung der christlichen Theologie bis in unsere Tage, die wir heute als latenten Markionismus erkennen und überwinden müssen.

Latenter und subtiler Markionismus ist am Werk, wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher »Erfüllungs-« bzw. »Überbietungsbrille« gelesen und gepredigt wird. Wo die theologische Bedeutung und Gültigkeit des Alten Testaments darauf reduziert wird, Vorbereitung und Verheißung jener Wirklichkeit zu sein, die »eigentlich« und »nur« in Jesus Christus offenbar und »da« ist, wird zwar das Alte Testament als »Wort Gottes« nicht überflüssig, aber alles, was weder christologisch noch ekklesiologisch eingelöst ist, wird dann meist marginalisiert, christlich-theologisch uminterpretiert oder antijüdisch diskriminiert. Dem Alten Testament wird nur ein geminderter Status (wie den Deuterokanonen) zuerkannt und seine Offenbarungsfunktion als Wort Gottes bestritten. In Spielarten wird das Alte Testament als ausschließlich jüdisches Buch bezeichnet (das den Juden ohne Verlust »zurückgegeben« werden könne)

und dieses damit de facto aus dem christlichen Kanon herausgedrängt. Dass dabei die Juden unter christlicher Besserwisseri bis heute vielfach zu leiden hatten, insofern sie an diesen nach Meinung der Christen nur »vorläufig« gültigen Texten festhielten und insofern sie gerade mit solchen vom endgültigen Offenbarer Jesus Christus doch »aufgehobenen« Worten des Alten Testaments ihre jüdische Existenz begründeten, ist eine besonders schmerzliche Dimension dieses latenten christlichen Markionismus.

Die im Einzelnen sehr unterschiedlichen Lese- und Verstehensweisen des Alten Testaments im Christentum lassen sich auf drei Grundmodelle reduzieren:

4.1 Das Substitutionsmodell

Dieses Modell setzt die Kirche einfach an die Stelle Israels, so dass dem Umgang des nachbiblischen Judentums mit den Texten des Tanach die theologische Relevanz abgesprochen wird, weil über diesem Judentum eben die Hülle des Nichtverstehens bzw. der Christusverweigerung liege. Oft wird dann auch gesagt, dass der von Gott intendierte theologische Sinn der alttestamentlichen Texte schon von Anfang an die Kirche als die eigentliche Adressatin dieser Texte meinte. Substitutionshermeneutisch sind auch jene Positionen, die das Alte Testament oder weite Teile desselben als negative Kontrastfolie für die neue und »ganz andere« Botschaft des Neuen Testaments auslegen und beurteilen. Oftmals wird dabei bei dem Gottesbild angesetzt und eine Differenz zwischen dem Gott des Neuen Testaments und dem des Alten Testaments eingetragen.

4.2 Das Relativierungsmodell

Nach dem Relativierungskonzept ist das Alte Testament »Dienerin« des Neuen Testaments. Seine Funktion war/ist es, auf die eigentliche und endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Das Alte Testament ist die Verheißung, deren Erfüllung das Neue Testament ist. Es ist Vorausdarstellung, Vor-Bild (→ Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus zu ihrer Vollendung und Vollgestalt (→ Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen; sie findet sich bereits innerhalb des Alten Testaments selbst und wird im hellenistischen Judentum, besonders bei Philo, kunstvoll durchgeführt. Sie ist dabei eine geschichtstheologische Explikation der Treue JHWHs, der seinen »Heilsplan« so verwirklicht, dass er seine einmal geoffenbarten Wirkweisen immer wieder neu aktualisiert. So wird mit dem Theologumenon vom Neuen/Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung/→ Diaspora als erneute und neue Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten verkündigt und gefeiert. Beide verhalten sich wie Typos und Antitypos; der Antitypos hebt dabei allerdings nicht den Typos auf, sondern »lebt« von seiner Rückbindung an den Typos. Ein weiteres Beispiel wäre die Adam-Christus-Typologie (Röm 5,14). Das ändert sich oftmals in den späteren christlichen Typologien: Diese werten oft den alttestamentlichen/jüdischen Typos ab oder machen den neutestamentlichen/christlichen Antitypos wirklich zum Gegensatz. In der Reduktion auf die Vorbereitungsfunktion wird das Alte Testament gegenüber dem Neuen Testament unzulässig relativiert.

4.3 Das Selektionsmodell

Nach dem Selektionskonzept, das die Einheit der Offenbarung stark betont, ist das Alte Testament der Same, der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt. Deshalb ist dann auch das Neue Testament der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen von der neutestamentlichen Christologie nicht aufgenommen wurde, sei deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte »Wahrheit«, sondern hänge mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Hier halten Christen den Juden vor, dass diese ihre eigene Jüdische Bibel nicht nur *de facto* falsch verstehen, sondern dass sie als Juden diese ihre Bibel letztlich nicht lesen und verstehen *können*, weil ihnen die christologische Brille fehle.

Hier ist keine differenzierte *Kritik der drei Modelle* möglich. Allen drei Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende Defizite gemeinsam: 1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten/Ersten Testaments selbst. 2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht. 3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes »teaching of contempt« (J. Isaac). Diese jahrhundertelang eingübte christliche Geringschätzung des Judentums ist eine der Wurzeln jener fatalen theologischen Judenfeindschaft, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war. 4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments oder gar für einen bleibenden Sinnüberschuss gerade in seiner Beziehung zum Neuen Testament ist hier kein Platz. 5. Von einer theologischen Dignität, gar einer jüdischen Leseweise der Bibel Israels, ist hier nicht einmal im Ansatz die Rede.

Die im Erschrecken über die Schoa (viel zu) langsam gereifte Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen theologisch motivierter Judenfeindschaft und Antisemitismus fordert auch einen neuen christlichen Umgang mit dem Ersten Testament, insofern dieses jener Teil der Juden und Christen gemeinsamen Überlieferung ist, an der sich die nach der Schoa notwendige Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses bewähren muss. Zugleich ist dies eine Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums, die für kirchliches Leben konstitutiv sind, wie das Zweite Vatikanische Konzil 1965 in der Erklärung »Nostra Aetate« (Über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen) festgestellt hat:

»Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist ... Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind.« (NA 4)

Diesen Abschnitt hat Papst Johannes Paul II. bei seinem historischen Besuch der Großen Synagoge Roms 1986 folgendermaßen kommentiert:

»Der heutige Besuch will einen entschiedenen Beitrag leisten zur Festigung guter Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften; er tut dies unter dem Ansporn des Beispiels so vieler

Männer und Frauen, die sich von der einen wie von der anderen Seite dafür eingesetzt haben – und dies immer noch tun –, daß die alten Vorurteile überwunden werden und man Raum gibt für eine immer vollere Anerkennung jenes ›Bandes‹ und jenes ›gemeinsamen geistigen Erbes‹, die zwischen Juden und Christen bestehen ... Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.«

Von diesem Ansatz her, den die christlichen Kirchen (vor allem Europas und Nordamerikas) in einem großartigen ökumenischen Konsens (vgl. im Sachregister von H. H. Henrix/W. Kraus [Hg.], Die Kirche und das Judentum. Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh/Paderborn 2001 das Stichwort »Altes Testament [Hebräische Bibel, Erstes Testament]«) in den vergangenen drei Jahrzehnten immer wieder bekräftigt und theologisch »fortgeschrieben« haben, werden die drei genannten Modelle der besonderen jüdisch-christlichen Beziehung im Umgang mit der Jüdischen Bibel/dem Ersten Testament vor allem insofern nicht gerecht, als sie die auch für Christen bleibend gültige *jüdische* Dimension der Bibel Israels *und* das Geheimnis dieser Bibel als Lebensquelle des *nachbiblischen* Judentums nicht sehen bzw. anerkennen wollen. Diese Defizite und die Tatsache, dass das Erste Testament als jüdische Wurzel des Christentums wirken will, sind die Ausgangspunkte für das im Folgenden skizzierte »Dialog- bzw. Diskursmodell«.

5. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik

Angeichts des jahrhundertelangen problematischen christlichen Umgangs mit dem Alten Testament und im Wissen um die christliche Wiederentdeckung der theologischen Würde des nachbiblischen und zeitgenössischen Judentums erscheinen folgende Essentials einer christlich-jüdischen Bibelhermeneutik unverzichtbar:

(1) Auch wenn das Alte Testament Teil der christlichen Bibel ist, kommt es darauf an, dass sich seine einzelnen Stimmen zunächst einmal unabhängig vom Neuen Testament aussprechen können. Alttestamentliche Texte haben eine ihnen ureigene Botschaft. Das Alte Testament hat ein Eigenwort mit Eigenwert. Dabei ist zentral, dass dieser Eigenwert christlich ist, aber nicht darin aufgeht, christlich zu sein (s. u. 3).

(2) Fragt man, ob hinter den vielen Stimmen des Alten Testaments eine gemeinsame Melodie hörbar ist und ob den biblischen Texten der beiden Testamente eine gemeinsame Suchbewegung zugrunde liegt, so ist dies nicht die Christologie, sondern die Theologie als Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt als seiner Schöpfung. »Gott und sein zugewandtes Wirken, das ist der tragende, durchgängige Inhalt der biblischen Überlieferung« (O. H. Steck, Gott in der Zeit entdecken [BThSt 42] Neukirchen-Vluyn 2001, 71). Von dieser theozentrischen Perspektive her kann man die Bibel insgesamt und ihre einzelnen Passagen als Kontextualisierung des Wortes »Gott« betrachten. Das gilt sowohl für die Jüdische Bibel, wie für die Christliche Bibel.

(3) Aufgabe und Ziel der Bibellektüre ist es, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, dass

sowohl die ihnen allen gemeinsame Theozentrik als auch ihre spezifischen geschichtlichen, gesellschaftlichen und anthropologischen Kontexte zur Sprache kommen. Für jüdische Bibellektüre wird und muss dies dann anders geschehen als für christliche Bibellektüre, einerseits weil der Gesamtkontext jeweils unterschiedlich ist, andererseits aber auch, weil die Einzeltexte selbst als Zeugnisse der Lebendigkeit der Zuwendung Gottes multiperspektiv und für unterschiedliche Deutungen offen sind. Die in den letzten Jahren vielfach betonte Erkenntnis, dass die Heiligen Schriften Israels einen doppelten Ausgang bzw. eine zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum haben, ist eine hermeneutische Option, die es möglich macht, eine jüdische und eine christliche Leseweise der Bibel Israels als Tanach bzw. als Altes/Erstes Testament nicht nur zu tolerieren, sondern zu fordern. Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen. *Methodisch* bzw. *dialogisch* findet der Diskurs dann sozusagen auf gleicher Augenhöhe statt, wobei die jeweils vorgebrachten Gotteswahrnehmungen und Gotteseinsichten abgewogen, korreliert und gewichtet werden müssen.

Konkret bedeutet dieses Programm, dass es keine *vorgegebene* Sinn- und Bedeutungspriorität des Neuen Testaments vor dem Alten Testament gibt und demnach auch keine Superiorität des Christentums gegenüber dem Judentum geben kann, wie christliche Theologie dies jahrhundertlang dekretiert hat. Vielmehr geht es darum, die alttestamentlichen und die neutestamentlichen Stimmen so in einen wechselseitigen Diskurs zu bringen, dass sie sich gegenseitig erhellen. Dies soll an einem einfachen *Beispiel* verdeutlicht werden.

Wer dem *Buch Kohelet* wegen seines Insistierens auf dem Tod als Ende des Lebens von der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft her theologische Unvollkommenheit vorwirft und darin zugleich eine typisch alttestamentliche Begrenztheit sieht, die durch das Neue Testament aufgehoben werden *musste*, versteht Kohelets auch für Christen hilfreiche Botschaft nicht und nimmt darüber hinaus der neutestamentlichen Auferstehungstheologie eine wichtige Dimension, die gerade im Diskurs mit Kohelet aufgeht. Zwar arbeitet Kohelet provozierend scharf heraus, dass der Tod dem menschlichen Leben ein Ende setzt, das auch Gott nicht aufhebt, aber gleichwohl wird für ihn damit das menschliche Leben nicht sinnlos. Im Gegenteil: Gegen die Macht des Todes ruft Kohelet zur Freude auf, die eine Gabe ist (3,13) und in der sich Gott selbst dem Menschen mitteilt (5,19). So wird die Freude zu einer Erfahrung, in der der Mensch sein Wissen um die eigene Sterblichkeit transzendieren und sein Leben als Leben in der Gegenwart Gottes begreifen kann. Kohelets Gott ist ein Gott der Gegenwart, der in das gegenwärtige Leben schickt und vor der Flucht in eine imaginäre Welt oder gar in eine imaginäre Zukunft bewahren will. Einer solchen Flucht stellt sich Kohelet in den Weg: »Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist« (9,10). Indem Kohelet die Vorstellung von einem »Leben *nach* dem Tod« leugnet, ist dies zugleich eine Hochschätzung des »Lebens *vor* dem Tod« als der Zeit möglicher göttlicher Anwesenheit. Das ist auch aus christlicher Sicht eine Aussage mit eigenem Gewicht, die nicht nur dem Neuen Testament nicht widerspricht, sondern im Gegenteil dem Glauben an das »Leben nach dem Tod«, das in *fundamentaler* Kontinuität zu dem »Leben vor dem Tod« steht, eine nicht unwichtige Tiefendimension gibt.

II. Der Tanach: Heilige Schrift der Juden

1. Der dreiteilige Aufbau des Tanach

Das mit den Anfangsbuchstaben der Wörter *tōrah* »Gesetz«, *nʿbi'im* »Propheten« und *ktubim* »Schriften« gebildete Kunstwort Tanach (TaNaK) zeigt das dreiteilige Ordnungsschema an, nach dem im Mainstream des Judentums die einzelnen Bücher zusammengestellt wurden. Allerdings gab es auch eine Reihenfolge mit dem Prophetenblock an dritter Stelle (Struktur: TaKeN). Die Abfolge der Bücher innerhalb der Blöcke Nebiim und Ketubim konnte variieren.

Die nach heutiger Zählung 39 Bücher des Tanach werden bei Josephus als 22 und im 4. Esrabuch als 24 Bücher gezählt. Die Anzahl 24 wird dadurch erreicht, dass 1/2 Sam, 1/2 Kön, 1/2 Chr, Esra/Neh, die 12 »kleinen« Propheten als je *ein* Buch gerechnet werden; die Reduktion auf 22 nimmt darüber hinaus Ri und Rut, Jer und Kgl als je *ein* Buch zusammen. Beide Zahlen betonen die Idee der Vollständigkeit und der Vollkommenheit: 22 ist die Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets; 24 ist 2x die Anzahl der 12 Monate bzw. der 12 Stämme Israels.

Die *Abfolge der drei Blöcke* entspricht ihrer sukzessiven Kanonwerdung. Die Tora erlangt als erste kanonische Geltung (C.III.4), deutlich später bis um 200 v. Chr. erfolgte die Kanonisierung der Propheten und am Schluss des Prozesses diejenige der Schriften. Innerhalb des zweiten und dritten Blocks, bei denen die Überlieferung für die einzelnen Bücher unterschiedliche Abfolgen bietet, ist ebenfalls die wirkliche oder angenommene Entstehungszeit der einzelnen Bücher die Maßgabe ihrer Reihenfolge (das »prophetische« Buch Daniel, das um 165 v. Chr. abgeschlossen ist, wird deshalb erst in den dritten Block eingereiht; vgl. demgegenüber die andere Einordnung im »Ersten Testament«), wenngleich auch systematisierende Gesichtspunkte eine Rolle spielten, vor allem was die Psalmen als Anfangsbuch und die Chronik als Schlussbuch der »Schriften« bzw. der Bibel Israels angeht.

Die gestufte *Abfolge der drei Teile* (auf sie kommt es uns hier an, nicht jedoch auf die in der Überlieferung unterschiedliche Reihenfolge der einzelnen Bücher innerhalb dieser Teile) entspricht ihrem unterschiedlichen kanonischen Gewicht und der unterschiedlichen Verwendung in der synagogalen Liturgie bis heute. Die »Tora« ist das Fundament, auf das die anderen beiden Teile bezogen sind. Die Tora wird in der Liturgie im Rahmen einer *lectio continua* (fortlaufende Lesung) beim Sabbatgottesdienst vorgetragen. Die »Propheten« gelten als Kommentare zur Tora; für die liturgische Verlesung wurden gezielt solche Abschnitte aus den Prophetenbüchern ausgewählt, die diesen Kommentar-Charakter besonders unterstreichen (Propheten-Haftarot; Plural von »Haftara«). Die »Schriften« spielen keine vergleichbar fundamentale Rolle in der synagogalen Liturgie, wenngleich sie – insbesondere die fünf → Megillot (Plural von *m'gillāh* »Schriftrolle«) und die Psalmen – auch liturgische Bedeutung haben.

Der TaNaK

<i>Tora</i> »Gesetz«	Genesis	<i>b^ere'sit</i>	»am/als Anfang«
	Exodus	<i>s^emōt</i>	»Namen«
	Levitikus	<i>wajjiqra'</i>	»und er rief«
	Numeri	<i>b^emidbar</i>	»in der Wüste«
	Deuteronomium	<i>d^ebārīm</i>	»Worte«
<i>[Epilog: Dtn 34,10–12]</i>			
<i>Nebiim</i> »Propheten«	Josua	Unterteilung »vordere Propheten« (Jos–2 Kön) und »hintere Propheten« (Jes–Mal) seit dem 8. Jh. n. Chr. bezeugt	
	Richter		
	1 Samuel		
	2 Samuel		
	1 Könige		
	2 Könige	die drei »großen« Propheten (Analogie: die Stammväter Israels: Abraham, Isaak, Jakob); Reihenfolge in der Überlieferung schwankend	
	Jesaja		
	Jeremia		
	Ezechiel		
	Hosea		
	Joël		
	Amos		
	Obadja		
	Jona		
	Micha		
	Nahum		
	Habakuk		
	Zefanja		
	Haggai		
	Sacharja		
	Maleachi	<i>[Epilog: Mal 3,20–24]</i>	
<i>Ketubim</i> »Schriften«	Psalmen	es gibt auch die Abfolge Ijob, Spr, Ps; im bab. Talmud steht Rut an erster Stelle vor den Psalmen (Genealogie des Psalmendichters David)	
	Ijob		
	Sprichwörter		
	Rut	5 Bücher als »Festrollen« (<i>m^egillōt</i>) seit 6. Jh. n. Chr. belegt: Rut = Wochenfest, Hld = Pesach, Koh = Laubhüttenfest, Klgl = Gedenktag der Tempelzerstörung → 9. Ab, Est = → Purim; eine andere Reihenfolge ordnet nach dem Festzyklus	
	Hoheslied		
	Kohélet		
	Klagelieder		
	Ester		
	Daniel	nach anderer Tradition des 11. Jh.s n. Chr. steht Chronik an der Spitze der Ketubim, um diesen Teil in Entsprechung zur Tora mit Adam (vgl. 1 Chr 1,1) beginnen zu lassen	
	Esra		
	Nehemia		
	1 Chronik		
	2 Chronik	<i>[Epilog: 2 Chr 36,22–23]</i>	

Den christlichen Bibelleser, der von seinem Vorverständnis herkommt, wird überraschen, dass die Bücher Josua–2 Könige zu den »Propheten« gezählt werden. So werden sie schon im Sirachbuch beurteilt, wo im »Lob der Väter« (Sir 44–50) Josua und Samuel ausdrücklich als Propheten bezeichnet werden (vgl. Sir 46,1.13.15), wo der Prophet Natan *vor* David genannt wird (vgl. Sir 47,1) und wo Elija und Elischa als die eigentlich entscheidenden Gestalten des Nordreichs gepriesen werden (vgl. Sir 48,1–16). In der Tat kann man die beiden Königsbücher als zutiefst »prophetische Bücher« lesen, insofern in ihnen Propheten (Natan: 1 Kön 1; Ahija aus Schilo: 1 Kön 11,29–39; 14,12.18; 15,29; der Gottesmann aus Juda: 1 Kön 13; Micha ben Jimla: 1 Kön 22; Elija und Elischa: 1 Kön 17–2 Kön 13; Jesaja: 2 Kön 19–20; die Prophetin Hulda: 2 Kön 22,14–20) die weichenstellenden »Motoren« der Geschichte sind. Dass sie dabei häufig den in der Tora entfalteten Gotteswillen zum Maßstab ihrer Interventionen machen – zumindest auf der Endtextebene –, bringt sie mit dem »Propheten Mose« (vgl. Dtn 18,18; 34,10), dem Mittler der Tora, in Verbindung und macht somit noch einmal verstehbar, wieso die Bücher Jos–2 Kön, in denen sie die Hauptakteurinnen und -akteure sind, von der jüdischen Überlieferung als »Prophetenbücher« gelesen werden.

Die Dreiteilung als theologisches Konzept ist älter als der abgeschlossene Kanon, dessen Umfang um 100 n. Chr. allgemein akzeptiert wurde, wobei sich die Diskussionen bzw. die Abweichungen nach 200 v. Chr. nur noch im Bereich der »Schriften« abspielten; wahrscheinlich sind sogar die Psalmen ursprünglich als »prophetisches Buch« an den Kanonteil »Propheten« angeschlossen worden. Die *grundsätzliche* Dreiteilung deutet sich erstmals in Sir 38,34b–39,1 (um 190 v. Chr.) an; sie wird um 117 v. Chr. im → Prolog, den der Enkel des Jesus Sirach als Einleitung zur griechischen Übersetzung des von seinem Großvater auf Hebräisch verfassten Buches schreibt, vorausgesetzt. Dieser Prolog, der sich in drei Teile gliedern lässt, bietet eine kurze »Kanontheologie«:

»(1) Vieles und Großes ist uns durch das Gesetz, die Propheten (2) und die anderen, die ihnen gefolgt sind, gegeben worden, (3) für das Israel bezüglich Bildung und Weisheit gelobt werden soll. (4) Und da nicht nur die Lesekundigen selber verständig werden sollen, (5) sondern die Freunde des Studiums befähigt sein sollen, auch denen draußen nützlich zu sein (6) in Wort und Schrift, (7) widmete sich mein Großvater Jesus intensiver (8) der Lektüre *des Gesetzes* (9) und *der Propheten* (10) und *der anderen Bücher der Väter*. (11) Und nachdem er sich in diesen eine hinreichende Vertrautheit angeeignet hatte, (12) fühlte er sich angeregt, auch selbst etwas zu verfassen, was sich mit Bildung und Weisheit beschäftigt, (13) damit die Freunde des Studiums und die daran festhalten, (14) umso mehr Fortschritte machen können durch eine am Gesetz orientierte Lebensweise. (15) Ihr seid nun gebeten, (16) mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit (17) die Lektüre zu vollziehen (18) und Nachsicht zu üben, (19) wo wir den Anschein erwecken, (20) dass wir bezüglich der Übersetzung bei einigen Formulierungen nicht entsprochen haben, obwohl wir (viel) Mühe aufgewendet haben. (21) Nicht nämlich hat etwas die gleiche Wirkkraft, (22) wenn es ursprünglich Hebräisch gesagt wird und wenn es in eine andere Sprache übertragen wird. (23) Nicht nur dieses, (24) sondern auch *das Gesetz* und *die Prophezeiungen* (25) und *das Übrige der Bücher* (26) unterscheiden sich nicht wenig, wenn sie in der Ursprache vorgetragen werden. (27) Als ich nämlich im 38. Jahr unter König Euergetes (28) nach Ägypten gekommen war und mich eine Zeitlang aufhielt, (29) fand ich einer nicht geringen Bildung Vergleichbares vor. (30) So hielt ich es für höchst notwendig, auch selbst einen gewissen Einsatz und Eifer darauf zu verwenden, dieses Buch hier zu übersetzen. (31) Ich verwendete viel nächtliche Mühe und Wissen, (32) in der Zwischenzeit (33) das Buch zu vollenden und herauszugeben (34) auch für die, die in der

Fremde Freunde des Studiums sein wollen, (35) indem sie ihre Haltung dafür bereiten lassen, am Gesetz orientiert zu leben« (Übersetzung: J. Marböck).

2. Die hermeneutische Systematik des Tanach

2.1 *Programmatische Schlusstexte (Epiloge/Kolophone) der drei Teile*

(1) Dtn 34,10–12 (»Mose-→ Epitaph«) ist Schlusstext zur gesamten Tora:

»Niemals wieder ist in Israel ein Prophet aufgestanden wie Mose, den JHWH von Angesicht zu Angesicht kannte; [keiner ist ihm vergleichbar] in Bezug auf all die Zeichen und Wunder, zu denen JHWH ihn gesandt hat, sie im Land Ägypten an Pharao und all seinen Dienern und seinem ganzen Land zu tun, und in Bezug auf alle Machterweise und alle großen, furchterregenden Taten, die Mose vor den Augen ganz Israels getan hat«.

Folgende Aussagen sind wichtig: 1. Die Mosetora ist unvergleichliche, unüberbietbare und ewig gültige Offenbarung und Lebensweisung. 2. Zwar werden »die Propheten« dem Mose unter- und nachgeordnet, aber zugleich wird ihre Hauptaufgabe als Ausleger der (Mose-)Tora sanktioniert. 3. Der Exodus wird in die Unvergleichbarkeitsdimension aufgenommen und so zum »Gründungsgeschehen« der weiteren Geschichte.

(2) Mal 3,22–24 ist (geschichteter) Schluss des gesamten Prophetenkorpus:

»Gedenket der Tora des Mose, meines Knechtes,
dem ich geboten habe
am Horeb für ganz Israel
Gesetze und Rechtsvorschriften.
Siehe, ich bin dabei euch zu senden
Elija den Propheten,
bevor der Tag JHWHs kommt,
der große und furchtbare.
Und er wird zuwenden das Herz der Väter zu den Söhnen,
und das Herz der Söhne zu ihren Vätern,
damit ich nicht, wenn ich komme, schlagen muss
das Land mit dem Bann«.

Folgende Aussagen über die Prophetenbücher werden hier gemacht: 1. Die Lektüre der »Propheten« steht im Dienst der »Erinnerung« der Mosetora; nach kanonischem Verständnis ist die Prophetie Aktualisierung der Tora, die als Heilsgabe »erinnert« wird. 2. Die Mosetora ist JHWH-Tora, die *JHWH selbst* geboten hat. 3. Sie ist gebündelt im Deuteronomium, worauf der Doppelausdruck »Gesetz und Rechtsvorschriften« hinweist, der als Rahmung der beiden »Hauptteile« des Deuteronomiums Kap. 5–11.12–26 (vgl. 5,1; 11,32; 12,1; 26,16) gesetzt ist. 4. Elija, als Prototyp der Prophetie, ist »Schüler« des Mose par excellence, insofern er nach 1 Kön 19,1–18 »am Horeb« JHWH »gehört« (aber nicht wie Mose »geschaut«; vgl. Ex 19–34) hat. Weil er nach 2 Kön 2,1–11 nicht gestorben, sondern in den Himmel entrückt worden ist, kann er wiederkommen, um Israel endgültig zu jener »familiären« Tora-Lerngemeinschaft zu machen, von der Dtn 6,4–9 träumt. 5. Bei der Tora-Auslegung der Propheten geht es um die Beziehung

Gott – Israel – Land. 6. Die Prophetie legt die Tora des Mose in eschatologischem Zeitdruck aus im Blick auf den »Tag JHWHs« (Mal 3,23 zitiert Joël 3,4b und spielt den ganzen Kontext Joël 3–4 ein: ganz Israel wird »prophetisch« werden).

(3) 2 Chr 36,22–23 (mit dem sog. Cyrus-Edikt) ist programmatischer Schlusstext des dritten Kanonteils »Schriften«, ja des Tanach überhaupt:

»Im ersten Jahr des Kyrus, des Königs von Persien, sollte sich das Wort JHWHs, das er durch den Mund des Propheten Jeremia geredet hatte, erfüllen. JHWH erweckte den Geist des Kyrus, des Königs von Persien, und Kyrus ließ in seinem ganzen Königreich mündlich und schriftlich verkünden:

So hat gesprochen Kyrus, der König von Persien: »Alle Reiche der Erde hat mir gegeben JHWH, der Gott des Himmels. Und er hat mich beauftragt, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus [= einen Tempel] zu bauen. Wer unter euch zu seinem Volk gehört, JHWH, sein Gott, wird mit ihm sein, und er ziehe hinauf«.

Dass der Tanach mit den Büchern Esra – Neh – 1/2 Chr (zu den Chronikbüchern als Zusammenfassung der Geschichte Gottes mit Israel »von Adam an« s. u. D.VIII.) schließt und nicht in der Reihenfolge 1/2 Chr – Esra – Neh, wie dies der geschehensmäßig-chronologischen Perspektive entsprochen hätte (vgl. dazu die Abfolge im »Ersten Testament«, s. u. A.III.), ist überraschend und zeigt die Absicht eines programmatischen Abschlusses an, der seit dem ausgehenden 1. Jh. n. Chr., also nach der Tempelzerstörung durch die Römer 70 n. Chr. und angesichts des sich noch verstärkenden römischen Drucks auf die Juden in Israel, eine wichtige Hoffnungsbotschaft vermitteln konnte:

1. Israel soll sich daran festhalten, dass schon einmal die katastrophische Not des Gottesvolks, aller Resignation und allem Zweifel zum Trotz, wundervoll zu Ende ging – weil JHWH sich treu bleibt (Anspielung auf die Prophetie des Jeremia) und weil er sogar Weltherrscher, die ihn eigentlich nicht als ihren Gott annehmen, dazu bewegen kann, seinen Geschichtsplan zu erfüllen. 2. Fundament der Hoffnung Israels ist der »ewige« Bund Gottes mit seinem Volk: »Wer zu *seinem Volk* gehört – *JHWH sein Gott* wird mit ihm sein« spielt auf die sog. Bundesformel an (vgl. besonders Lev 26,44f). 3. Das letzte Wort »er ziehe hinauf« greift das altehrwürdige Verbum *‘ālāh* »hinaufsteigen« auf, mit dem traditionell der Exodus aus dem pharaonischen Ägypten formuliert ist. An Israel will Gott erweisen, dass er der Gott der Befreiung ist. Und zugleich wird hier Jerusalem und »das Land« als *die* Heilsgabe JHWHs an sein Volk festgehalten.

2.2 Verkettung der drei Teile durch Thema- und Stichwortzusammenhang

Die drei Teile sind an ihren Rändern so aufeinander bezogen, dass dadurch das torazentrierte Gesamtverständnis unterstrichen wird.

(1) Der Anfang der »Vorderen Propheten« (Jos 1) ist mit dem Schluss der Tora, mit dem Schluss der »Propheten« und mit dem Anfang der »Schriften« verkettet.

Dtn 34,9:

»Josua, der Sohn des Nun, wurde erfüllt mit dem Geist der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gelegt. Und es hörten auf ihn die Kinder Israels *und sie taten, wie JHWH dem Mose geboten hatte*«.

Jos 1,7–8.13:

(JHWH zu Josua:) »Nur sei mutig und stark, dass *du tust* die Tora, *die Mose, mein Knecht, dir geboten hat*. Weiche weder nach rechts noch nach links von ihr ab, damit du weise bist überall, wo *du gehst*. Das *Buch der Tora* soll nie aus deinem Mund weichen, *du sollst sie rezitieren bei Tag und bei Nacht*, damit du darauf achtest, und *dass du tust* gemäß allem, was in ihm geschrieben steht, und *dein Weg wird gelingen* und so *wirst du weise sein*«.

(Josua zu den Stämmen Israels:) »*Gedenket* des Wortes, das *euch geboten hat Mose, der Knecht JHWHs* ...«

Mal 3,22:

»*Gedenket der Tora des Mose, meines Knechtes, dem ich geboten habe*«.

Ps 1,1–3.6:

»Selig der Mann, der nicht *geht* ...,
sondern dessen Lust ist *in der Tora JHWHs*,
und der *seine Tora rezitiert bei Tag und bei Nacht* ...
und dem alles, *was er tut, gelingt*.

Ja, JHWH kennt *den Weg* der Gerechten,
aber der Weg der Frevler verliert sich«.

Folgende Aussagen sind bedeutungsvoll: 1. Josua ist der erste, der die Tora des Mose als »Buch« buchstäblich hält; *so* gelingt der Weg in das Land der Verheißung. 2. Das durch Jos 1 und Mal 3,22 gerahmte Prophetenkorpus will aktualisierende »Erinnerung« der Tora sein, die durch Mose als Knecht JHWHs vermittelt, aber zutiefst Wort JHWHs selbst ist. 3. Die Tora ist zualererst Verheißung/Evangelium für den Weg ganz Israels (Jos 1) und für den Einzelnen (Ps 1). 4. Es kommt darauf an, die Tora auswendig zu lernen *und* sie zu tun. So ist sie Garant eines von Gott gewährten und gelenkten, umfassend gut gelingenden Lebens.

(2) Der Anfang der »Hinteren/Späteren Propheten« (Jes 1–2) stellt die Tora Israels in das Spannungsfeld Israel – Völker; diese Dialektik wird am Anfang des Psalmenbuchs (Ps 1–2) aufgegriffen.

Jes 1,10–20 Wort JHWHs und Tora unseres Gottes für Israel (1,18–20: vgl. Mal 3,23f)

Jes 2,1–5 Tora JHWHs und sein Wort für die Völker: vom Zion aus (Haus JHWHs)

Ps 1 Tora JHWHs für Israel

Ps 2 Tora JHWHs für die Völker vom Zion aus (vermittelt durch den messianischen König)

(3) Der Schluss des Prophetenkorpus (Mal 3,13–21.22–24) wird im Doppelprolog des unmittelbar angeschlossenen Psalmenbuchs aufgenommen und torabezogen aktualisiert.

Mal 3 Gegensatz: Frevler – Gerechte
Eschatologische Perspektive: Gericht JHWHs
Rettung: durch Tora

Ps 1–2 Gegensatz: Frevler – Gerechte
Eschatologische Perspektive: Gericht JHWHs
Rettung: durch Tora

III. Das Erste Testament: Heilige Schrift der Christen

1. Zur Entstehung des umfangreicheren christlichen Kanons

Das *Urchristentum* hat für sein »Altes Testament« keinen eigenen Kanon geschaffen, sondern hielt die Bücher für kanonisch, die auch das Judentum, aus dem es hervorging, für kanonisch hielt. Das bestätigen u. a. drei Beobachtungen: 1. Es gibt bei den frühchristlichen Apologeten (Justin) kein einziges Zitat aus »→ deuterokanonischen« Schriften des Alten Testaments. 2. Melito von Sardes reiste gegen Ende des 2. Jh.s »in den Orient«, genauer »an den Schauplatz der Predigten und Taten unseres Erlösers«, ... um »über die Bücher des Alten Testaments«, ihre Zahl und Reihenfolge, genaue Erkundigungen einzuziehen, und berichtet darüber in einem bei Euseb erhaltenen Fragment aus seiner Schrift *Ἐκλογαί* (»Auszüge«) »seinem Bruder Onesimus«. Die von ihm mitgeteilte Liste entspricht exakt dem hebräischen Kanon [E. Z.: mit freilich anderer Reihenfolge], vorausgesetzt daß die Klagelieder zu Jeremia und Nehemia zu Esra (Esdras) gezählt werden, bis auf das Buch Esther, das hier wie in den meisten griechischen Kanonlisten fehlt« (A. M. Ritter, *Zur Kanonbildung in der Alten Kirche*, in: ders., *Charisma und Caritas*, Göttingen 1993, 265–280, 273f). 3. Der erste christliche Kommentar der Antike zu einem → deuterokanonischen Buch ist »De Tobia« von Ambrosius. Dass die Alte Kirche am hebräischen Kanon der Juden festhielt, auch wenn sie dessen Bücher in griechischer und lateinischer Übersetzung las, zeigt, »daß schlechterdings keine Rede davon sein kann, Christentum und Judentum hätten sich seit ihrem Bruch infolge der Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. nichts mehr zu sagen gehabt, sondern seien ein jedes seiner Wege gegangen« (A. M. Ritter, *Kanonbildung* 280).

Erst um 400 ist der gegenüber dem Tanach umfangreichere »*Septuagintakanon*« von der westlichen Kirche als »Heilige Schrift« anerkannt worden; die östliche Kirche hat sich dem im 7. Jh. angeschlossen. Die Reformatoren schieden alle nicht in hebräischer Textfassung vorliegenden Bücher und Buchteile aus dem Kanon aus. Demgegenüber stellte das Konzil von Trient 1546 fest, dass die in griechischer Sprache vorliegenden Bücher Tobit, Judit, die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch, die Bücher 1/2 Makkabäer als kanonisch gelten sollten, während das Gebet des Manasse und die Bücher 3/4 Esra nicht (mehr) kanonisch sein sollten. Die östliche Kirche entschied sich 1672 für Tobit, Judit, Jesus Sirach und die Weisheit Salomos. Diese Kanonabgrenzung ist bis heute unter den christlichen Kirchen uneinheitlich und wird auch theologisch unterschiedlich beurteilt. Die Gründe, die überhaupt zur Entstehung eines umfangreicheren christlichen Kanons führten, sind nicht ganz klar.

Die früher vertretene Meinung, die sich zunächst vorwiegend im Raum des griechisch sprechenden Judentums ausbreitende junge Kirche habe eben den in Alexandrien, dem Zentrum des hellenistischen Judentums, entstandenen umfangreicheren Bibelkanon übernommen, wird heute mit gewichtigen Argumenten in Frage gestellt: »Eine genuin *jüdische*, *vorchristliche* Schriftensammlung in *griechischer* Sprache von kanonischer Geltung, die – auch im Bereich der Geschichtsbücher und Weisheitsschriften – eindeutig und klar abgrenzbar ist und sich durch ihren größeren Umfang von dem hebräischen Bibelkanon unterscheidet, läßt sich nicht nachweisen, und erst recht nicht, daß ein derartiger »Kanon« im vorchristlichen Alexandrien ausgebildet worden sei. Man kann nur davon ausgehen, daß die 5 Bücher der Tora Moses', der sogenannte Pen-

tateuch, unter Ptolemaios II. Philadelphos (282–246 v. Chr.) spätestens gegen Mitte des 3. Jh. v. Chr. ins Griechische übersetzt wurden, ein in der Antike einzigartiges Übersetzungswerk, das der → pseudepigraphische Aristeebrief gegen Ende des 2. Jh. in legendärer Weise 72 Ältesten aus dem palästinischen Mutterland zuschrieb. Von dorthier kommt die spätere Bezeichnung *οἱ ἑβδομήκοντα*, Septuaginta für das ganze griechische Alte Testament, eine Bezeichnung, die erst bei christlichen Autoren bezeugt ist und die selbst wieder in sich fragwürdig ist. Das in der Legende erzählte Unternehmen beschränkte sich ja ausschließlich auf die Übersetzung des *Pentateuch* als des jüdischen Gesetzes. Erst allmählich folgten die Übersetzungen der Geschichts- und Prophetenbücher und der Hagiographen in einem Prozeß, der sich über 300 Jahre bis gegen das Ende des 1. Jh. n. Chr. hinzog. Einige wenige Schriften der Septuaginta sind zudem gar keine Übersetzungen, sondern wurden von vornherein auf Griechisch abgefaßt. Man erhält bei der Betrachtung der Reste des eigenständigen jüdisch-alexandrinischen Schrifttums sogar eher den Eindruck, als sei die Zahl der anerkannten »heiligen Schriften« in der ägyptischen Metropole wesentlich kleiner gewesen als in dem in Palästina entstehenden »hebräischen Kanon« pharisäischen Ursprungs und (erst recht) als in der späteren LXX der Kirche« (*M. Hengel/R. Deines*, Die Septuaginta 183f). Auch die These, der pharisäisch-rabbinische Kanon des Tanach sei als Reaktion auf die Übernahme des »großen« hellenistisch-jüdischen Kanons durch das Urchristentum entstanden, wird damit sehr unwahrscheinlich.

Warum die frühe Kirche über den jüdischen Kanon hinaus einige Bücher kanonisierte (übrigens nicht ohne Widerstand: Hieronymus, der die lateinische Übersetzung aus dem hebräischen Urtext revidierte, war *gegen* diese Erweiterung des Kanons; anders freilich Augustinus), lässt sich durch folgende Erwägungen plausibel machen:

(1) Da die frühchristlichen Theologen gegenüber den Juden mit Vorliebe die griechische Übersetzung des Alten Testaments gerade dann verwendeten, wenn sie damit eine spezifisch christologische Argumentation verbinden konnten, erhielt der griechische Text mehr und mehr Bedeutung, zumal ja ohnehin das Neue Testament Texte *auch* in der Septuagintafassung zitierte. Mit der Aufnahme der urjüdischen Bücher, die nicht im Tanach waren (wohl weil sie nicht in hebräischer Sprache entstanden oder nicht mehr im hebräischen Original vorlagen), wollte sich die junge Kirche vielleicht als »das wahre Israel« profilieren. Dies dürfte auch dazu geführt haben, dass die Kirche die umfangreichere griechische Textfassung der Bücher Daniel und Ester kanonisiert hat.

(2) Mit der Kanonisierung dieser spät entstandenen Bücher betonte die Kirche die heilsgeschichtliche Kontinuität zu den neutestamentlichen Schriften.

(3) Letztlich entscheidend dürften ihr ansprechender literarischer Charakter und/oder ihr hoher katechetisch-pädagogischer Wert als religiöse Erbauungsliteratur gewesen sein. Möglicherweise waren Tobit, Sirach und die Weisheit Salomos schon in jüdischen Gemeinden beim Proselytenunterricht verwendet worden. Gerade weil und insofern sie an Einzelgestalten Lebensparadigmen entfalteten oder insofern sie eine Art Kompendium der Tradition darstellten, waren sie offensichtlich sehr beliebt – und kamen deshalb in den christlichen Kanon.