

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in The Book of Genesis. Composition, reception, and interpretation. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Die Schrift als Text und Kommentar verstehen. Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen Forschung an der Hebräischen Bibel

Jahrbuch für biblische Theologie, Vol. 31, Issue 1: 27-35

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2016

URL: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in International Organization for the Study of the Old Testament erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Die Schrift als Text und Kommentar verstehen. Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen Forschung an der Hebräischen Bibel

Jahrbuch für biblische Theologie, 31/2016 Heft 1: 27-35

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2016

URL: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Die Schrift als Text und Kommentar verstehen

Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen  
Forschung an der Hebräischen Bibel

Konrad Schmid (Zürich)

## 1. Die theologische Bedeutung der historischen Bibelkritik

Dass die Bibel zu lesen – und damit auch zu analysieren – sei, wie jedes andere Buch auch, ist eine vergleichsweise junge Errungenschaft ihrer jahrhundertealten Auslegung,<sup>1</sup> die sich zwar weder im Judentum noch im Christentum allgemein und fraglos durchgesetzt hat, die aber für die neuzeitliche westliche Bibelkritik und akademische Theologie von grundlegender Bedeutung und dort auch allgemein akzeptiert ist. Für die Bibelkritik ist diese methodische Maxime notwendig, da nur so eine wissenschaftlich verantwortete Auslegung der Bibel, zumal in historischer Hinsicht, möglich ist. Für die Theologie ist diese Maxime deshalb entscheidend, da so der Überzeugung Rechnung getragen wird, dass die Theologie keine doppelten Standards in Bezug auf die Wahrheitsfrage aufbaut, sondern sich und ihre Grundlage – die Bibel – dem kritischen Forum der Vernunft stellt.

Mit Gerhard Ebeling, der sich vor über 50 Jahren um eine grundlegende Klärung der Bedeutung der Bibelkritik für die Theologie bemüht hat,<sup>2</sup> ist zu betonen: „Die sogenannte Bibelkritik steht nur scheinbar im

---

<sup>1</sup> Vgl. *J.W. Rogerson*, Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute, in: *S. Chapman* u.a. (Hgg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (BThSt 44), Neukirchen-Vluyn 2001, 211–234.

<sup>2</sup> *G. Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: *ders.*, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, 1–49.

Widerspruch zur Bibelautorität. Recht verstanden, ist sie im Bereich der Exegese die Weise, wie die Autorität der Bibel zur Geltung gebracht wird.“<sup>3</sup> Dieser Satz stellt die vielerorts in bibeltreuen und evangelikalen Kreisen virulente Skepsis gegen die Bibelkritik vom Kopf auf die Füße und hält fest: Bibeltreu ist nicht, wer die Bibelkritik abweist, sondern wer sie richtig anwendet. Denn nur so wird der Bibel überhaupt eine Chance gegeben, in die moderne Welt hineinzusprechen. Und deshalb ist die aufklärerische Maxime des Verzichts auf eine Sakralhermeneutik nach wie vor grundlegend für die Theologie: „Die Auslegung der Bibel als des wichtigsten Buches geschieht grundsätzlich genauso wie die Auslegung jedes anderen Buchs.“<sup>4</sup> Für das Urteil über naturwissenschaftliche und historische Auskünfte der Bibel heißt das, dass sich die Theologie ohne Zögern und auch gegen den Wortlaut der Bibel auf die moderne Wissenschaft einlassen kann: Die Theologie muss nicht kosmologische und geschichtliche Aussagen der Bibel gegen besseres Wissen für wahr halten, nur weil sie Teil des biblischen Kanons sind. Die Bibel ist nicht aus der Geschichte auszuklammern, sondern in deren Kontext zu verstehen. Und bezüglich historischer oder naturwissenschaftlicher Fragen steht die Bibel auf der Höhe ihrer und nicht der heutigen Zeit. Deshalb darf sie nicht als zeitlose Säulenheilige verehrt werden, sondern muss als ein sachlich dichter, aber historisch geprägter Gesprächspartner ernstgenommen werden. Das ist, wohlgemerkt, kein Gebot nur der wissenschaftlichen Vernunft, sondern auch des christlichen Glaubens: „Das sola fide zerstört allen heimlichen Offenbarungsdoketismus, der der Geschichtlichkeit der Offenbarung dadurch ausweicht, dass er sie zu einer Geschichte sui generis macht, von deren heiligem Raum die historisch-kritische Methode ängstlich ferngehalten werden muss.“<sup>5</sup> Weil die der Bibel angemessene Antwort nicht die blinde Unterwerfung, sondern der Glaube ist – und als Glaube kann nur der verstehende Glauben gelten, denn alles andere wäre kein

---

<sup>3</sup> G. Ebeling, Diskussionsthesen zur Einführung in das Studium der Theologie, in: *ders.*, Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 447–457, 451.

<sup>4</sup> Diskussionsthesen, 451.

<sup>5</sup> Ebeling, Bedeutung, 45.

Glaube, sondern selbstverschuldete Unmündigkeit –, deshalb darf keine Verstehenshilfe von der Bibel ferngehalten werden. Und deshalb ist die historische Bibelkritik keine Bedrohung der Bibel, sondern ein gerade auch in theologischer Hinsicht angemessenes, ja notwendiges Mittel im Umgang mit ihr.

Die Theologie würde nicht nur ihres Wissenschaftscharakters verlustig gehen, wenn sie die Bibel als supranaturales Theofakt behandeln würde, sie würde sich auch gegen die Bibel selbst stellen. Es gab gemäß der erzählten Welt der Hebräischen Bibel nur einmal, vor langer und nur für kurze Zeit, einen göttlichen Autographen: die von Gott selbst geschriebene, erste Ausgabe der Zehn Gebote (Ex 32,16). Allerdings wurde dieser Autograph von Mose zertrümmert (Ex 32,19), kurz nachdem er sie auf dem Berg Sinai erhalten hatte. Die Zweitausgabe hatte er dann selber zu schreiben (Ex 34,27f). Die Bibel also verneint ihre eigene, unmittelbare göttliche Abkunft und legt ihren Leserinnen und Lesern so den kritischen Zugriff selbst nahe.

Die Anwendung der historischen Kritik auf die Bibel hat eine grundlegende Transformation der Theologie initiiert, wie es klassisch Ernst Troeltsch festgehalten hat: „So hat die historische Methode auch die Theologie ergriffen, erst schüchtern und fragmentarisch mit allerhand Vorbehalten und Einschränkungen, dann immer energischer und umfassender, bis sie auch hier bewirken musste, was sie überall sonst bewirkt hat, eine prinzipielle Veränderung der gesamten [sic] Denkweise und der ganzen Stellung zum Gegenstande.“<sup>6</sup> *De facto* muss man allerdings festhalten, dass dies für die Kirche so nicht immer stimmt, in der die historische Bibelkritik zuweilen ein höchst marginales Dasein fristet, und dass auch die Theologie außerhalb ihrer bibelwissenschaftlichen Teildisziplinen nicht immer historisch hinreichend informiert ist, wenn sie die Bibel thematisiert. Gleichwohl haben der historisch-kritische Zugang zur Bibel und vor allem die jüngsten Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen – oder, wie man heute etwas breiter aufgefasst oft auch sagt, literaturgeschichtlichen –

---

<sup>6</sup> E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode der Theologie (1900), wieder abgedruckt in: F. Voigt (Hg.), Ernst Troeltsch Lesebuch (UTB 2452), Tübingen 2003, 2–25, 8.

Forschung<sup>7</sup> neue Erkenntnisse generiert, die für die Einschätzung und die Begründung der theologischen Qualität der Bibel von entscheidender Bedeutung sind: Die Bibel ist Text und Kommentar in einem, sie umfasst bereits als Bibel eine Vielzahl innerbiblischer Auslegungen, was ihre theologische Qualität nicht mindert, sondern allererst etabliert. Im Folgenden soll diese Eigenart der Bibel näher beschrieben und in ihrer theologischen Bedeutung gewürdigt werden.

## 2. Text und Kommentar in der Bibel

Die Bibel blickt auf eine lange Entstehungs- und eine lange Rezeptionsgeschichte zurück, wobei sich die Phasen der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte erstaunlicherweise – wie die Forschung der letzten Jahrzehnte deutlich gezeigt hat – überschneiden.<sup>8</sup> Möglicherweise ist dies beinahe sogar zu einem solchen Grad der Fall, dass man die Entstehungsgeschichte der Bibel als eine Teilmenge ihrer Rezeptionsgeschichte verstehen kann: Sobald die ersten Vorstufen biblischer Texte vorlagen, wurden sie auch schon rezipiert, und zwar literarisch produktiv rezipiert, so dass diese ersten Kommentare selbst Teil des biblischen Textes wurden.<sup>9</sup>

Noch radikaler ist die rezeptionsgeschichtliche Prägung der Entstehungsgeschichte biblischer Texte einzustufen bei Textgut, das auf mündliche Vorstufen zurückgeht. Zwar wird man das Vorhandensein und den Umfang möglicher mündlicher Vorstufen der Bibel als nicht mehr so

---

<sup>7</sup> Vgl. im Überblick *R.G. Kratz*, Art. Redaktionsgeschichte I. Altes Testament, TRE 28, Berlin / New York 1997, 367–378.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *W. Dietrich, H.-P. Mathys, T. Römer, R. Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart 2014; *K. Schmid*, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2014.

<sup>9</sup> Vgl. *R.G. Kratz*, Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz, in: *ders.*, Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2004, 126–156; *Schmid*, Literaturgeschichte; *J. Gertz*, Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: *F. Nüssel* (Hg.), Schriftauslegung (TdT 8), Tübingen 2014, 9–41.

bedeutend ansehen, wie dies zu Zeiten von Hermann Gunkel noch geläufig war,<sup>10</sup> doch es ist nach wie vor bei einer stattlichen Anzahl von Prophetenlogien, Weisheitssprüchen, Psalmen oder auch Erzählungen damit zu rechnen, dass sie mündliche Vorstufen gekannt haben.<sup>11</sup> Schon der Vorgang der Erstverschriftung solch mündlichen Traditionsguts ist ein Rezeptionsvorgang mit hohem interpretativen Anteil, bei dem entscheidende theologische Profilierungen vorgenommen werden können. Besonders eindrücklich hat dies etwa Jörg Jeremias in seiner Kommentierung des Hoseabuchs, besonders für Hos 4–14, aufzeigen können.<sup>12</sup> So sind etwa die spezifische Reihung vormals mündlichen Guts wie auch Formulierungsanpassungen an die neu entstehenden Kontexte mögliche Mittel theologischer Interpretation, auch wenn die konkreten Rekonstruktionsmöglichkeiten solcher Vorgänge naturgemäß beschränkt bleiben müssen. Im Fall von Hos 4–14 ist zum Beispiel nur schon äußerlich auffällig, dass dieser Textzusammenhang nicht durch Überschriften unterbrochen ist, die Leserin oder der Leser also zur fortlaufenden Lektüre angewiesen wird. Die in Hos 4–14 verarbeiteten Textstücke sind so in einen neuen interpretativen Gesamtzusammenhang eingeordnet.

Die Wahrnehmung der Bibel als interpretative Literatur hat fraglos die historische Bibelkritik zu ihrer sachlichen Voraussetzung: Ohne diachronen

---

<sup>10</sup> Vgl. *H. Gunkel*, Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte, *OLZ* 27 (1906), 1797–1800.1861–1866; *ders.*, Die israelitische Literatur, in: *P. Hinneberg* (Hg.), Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele, Berlin 1906, 51–102 (Separatnachdrucke: Leipzig 1925 = Darmstadt 1963); vgl. dazu *W. Klatt*, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode (*FRLANT* 100), Göttingen 1969, 166–192; *R. Liwak* (Hg.), Hermann Gunkel zur israelitischen Literatur und Literaturgeschichte (*Theologische Studien-Texte* 6), Waltrop 2004, IX–XXXI; *M. Witte*, Von der Analyse zur Synthese – Historisch-kritische Anmerkungen zu Hermann Gunkels Konzept einer israelitischen Literaturgeschichte, in: *U.E. Eisen / E.S. Gerstenberger* (Hgg.), Hermann Gunkel revisited. Literatur- und religionsgeschichtliche Studien (*Exegese in unserer Zeit* 20), Münster 2011, 1–31.

<sup>11</sup> Vgl. *D.M. Carr*, Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung (*AThANT* 107), Zürich 2015.

<sup>12</sup> Vgl. *J. Jeremias*, Der Prophet Hosea (*ATD* 24/1), Göttingen 1983; s. auch *ders.*, Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (*FAT* 13), Tübingen 1995.

Zugriff auf die Bibel ist es nur schwer möglich, Text und Kommentar in ihr zu unterscheiden. Natürlich lässt sich auch so sehen, dass die Bücher der Chronik eine Neuausgabe des großen erzählerischen Zusammenhangs von Gen–2Kön bieten – in der angelsächsischen Forschung spricht man von „rewritten bible“<sup>13</sup> – und dass etwa das Jeremiabuch in Dan 9 ausgelegt wird,<sup>14</sup> doch damit wird man nur des geringsten Teils innerbiblischer Kommentartätigkeit ansichtig, da sich diese in einer Weise in den Text eingeschrieben hat, dass sie davon zunächst nicht oder nur schwer unterscheidbar ist.

Zwar ist die Erkenntnis dieser Eigenart der Bibel so alt wie die historische Bibelkritik überhaupt, allerdings wurde sie zunächst eher als eine Not denn als eine Tugend aufgefasst: Wo Zusätze und Kommentare erkennbar wurden, trachtete man danach, den originalen Text von ihnen zu reinigen und so in seiner ursprünglichen Schönheit zu präsentieren. So machte etwa Bernard Duhm in seiner Jeremia-Übersetzung<sup>15</sup> die echten Stücke Jeremias und Baruchs einerseits und die Ergänzungen andererseits durch einen eigenen Schrifttyp kenntlich:

„Ich bitte, zunächst immer die Texte einheitlicher Schriftgattung für sich zu lesen und erst nachher die Beischriften; nur so erhält man den richtigen Eindruck von der wahren Meinung des älteren Autors und von dem Zusatzcharakter der Zusätze. Hoffentlich gewöhnt sich der Leser rasch an die Unterscheidung der angewendeten Schriftarten“<sup>16</sup>.

Diese theologisch wertende Zugangsweise zu den sekundären Stücken ist in der heutigen Forschungsdiskussion weitgehend überwunden. Dieser

---

<sup>13</sup> Vgl. *J. Zsengellér* (Hg.), *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (JSJ.S 166), Leiden 2014; *A. Feldman / L. Goldman* (Hgg.), *Scripture and Interpretation. Qumran Texts That Rework the Bible* (BZAW 449), Berlin / Boston 2014.

<sup>14</sup> Vgl. *O.H. Steck*, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fahrten zur Antwort*, Tübingen 1996.

<sup>15</sup> *B. Duhm*, *Das Buch Jeremia*, Tübingen / Leipzig 1903.

<sup>16</sup> III. Vgl. ähnlich *P. Volz*, *Der Prophet Jeremia* (KAT X), Leipzig / Erlangen 1928, VII.

Wandel geht auf die Anfänge der redaktionsgeschichtliche Fragestellung in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts zurück. Sie fragt entschieden nicht mehr nur ausschließlich nach den mutmaßlichen Grundschichten der biblischen Texte, sondern auch nach den unterschiedlichen Akzenten und Aussagelinien von deren literarischer, aber immer noch innerbiblischen Nachgeschichte. Man hat es bei den „Ergänzern“ nicht mit stümperhaften Glossatoren, sondern mit schriftgelehrten Redaktoren zu tun, die die ihnen vorliegenden Traditionen im Lichte ihrer eigenen Erfahrung reinterpretieren – im Modus der literarisch produktiven Fortschreibung. Der Bibelwissenschaft der letzten Jahrzehnte ist es dabei gelungen, deutlich zu machen, dass diese Fortschreibungen nicht eine Qualitätsminderung des zugrundeliegenden Quellentextes bedeuten, sondern diesem vielmehr eine interpretatorische und theologische Dichte verliehen haben, die die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, dass sich die Bibel ihren Interpretationsgemeinschaften als autoritativer Text imponieren konnte.

Damit einher ging eine grundlegend veränderte Einschätzung der persischen und hellenistischen Epochen der Literaturgeschichte der Hebräischen Bibel, die nun nicht mehr nur im Zeichen der Epigonalität stehen, sondern vielmehr zur maßgeblichen Formierungsperiode der Hebräischen Bibel aufgestiegen sind. Die dichotomische Wahrnehmung der alttestamentlichen Zeit als Hebraismus und Judentum, die die Forschung im 19. und beginnenden 20. Jh. geprägt hatte und auch heute noch hier und dort reproduziert wird,<sup>17</sup> lässt sich weder historisch noch theologisch aufrecht erhalten. Vielmehr ist deutlich geworden, dass die Hebräischen Bibel zu weiten Teilen ein Produkt der intellektuellen Anstrengungen des nachexilischen Judentums ist. Auch wenn ansehnliche Textanteile noch in die Königszeit zurückreichen mögen, so liegt doch kein Buch der Hebräischen Bibel in einer anderen als seiner nachexilischen Gestalt vor. Nur über die interpretatorische Aneignung durch das

---

<sup>17</sup> Vgl. die umsichtige Analyse von *L. Perlitt*, Hebraismus – Deuteronomismus – Judentum, in: *G. Braulik u.a.* (Hgg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS Norbert Lohfink, Freiburg u.a. 1993, 279–295.

Judentums ist die althebräische Literatur für spätere Epochen rezipierbar geworden, ansonsten wäre sie wohl der Vergessenheit anheim gefallen.

## 2. Die Schrift als ausgelegte Schrift

Wie ist nun der interpretative Charakter der Hebräischen Bibel näher zu bestimmen? Nachfolgend soll an einigen Beispielen aufgezeigt werden, wie sich der schriftgelehrte Charakter der Schrift in unterschiedlichen Teilen der Hebräischen Bibel zeigt.<sup>18</sup>

### a) Gesetze und Gesetzesfortschreibung im Pentateuch

Schriftgelehrte Prägung lässt sich zunächst in ausgedehntem Maß in den Gesetzen des Pentateuchs erkennen.<sup>19</sup> Das hat seinen Grund vor allem darin, dass das legislative Material des Pentateuchs im Laufe seiner literaturgeschichtlichen Entwicklung schon bald als Gottesgesetz interpretiert worden ist.<sup>20</sup> Die ältesten Rechtssätze des Bundesbuchs waren, altorientalischer Gepflogenheit entsprechend, in der 3. Person formuliert und galten als Königsgesetz. Erst mit dem Deuteronomium kam die Vorstellung auf, Gott als legislative Instanz zu proklamieren und das

---

<sup>18</sup> Weitere Beispiele finden sich bei *K. Schmid*, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur: Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77)*, Tübingen 2011 (Studienausgabe 2015).

<sup>19</sup> Vgl. *B.M. Levinson*, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012; für die Spätzeit *D.A. Teeter*, *Scribal Laws. Exegetical Variation in the Textual Transmission of Biblical Law in the Late Second Temple Period (FAT 92)*, Tübingen 2014.

<sup>20</sup> Vgl. *E. Otto*, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des 'Bundesbuchs'*. Ex XX,22–XXIII,13 (StB 3), Leiden 1988; *R. Albertz*, *Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel*, in: *ders.*, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels (BZAW 326)*, Berlin / New York 2003, 187–207, vgl. weiterführend *R. Brague*, *The Law of God. The Philosophical History of an Idea* (trans. L. G. Cochrane), Chicago 2007.

Gesetz als Gottes Gesetz zu interpretieren.<sup>21</sup> Dies brachte eine entscheidende Folge mit sich: War einmal das Gesetz mit göttlicher Qualität ausgestattet, so konnte es nicht mehr unbesehen verändert werden. Nur durch innerbiblische Auslegung war es möglich, ein solches Gesetz zu aktualisieren und in eine neue Gestalt zu bringen – was mit fortschreitender Zeit und neuen Problemlagen immer wieder erforderlich war.<sup>22</sup> Die Auslegung von Gesetzen war zwar schon vor dem Deuteronomium – im Bereich des Bundesbuches, aber auch in der altorientalischen Rechtsliteratur – ein bekannter Vorgang, aber die Behauptung eines göttlichen Ursprungs der Gesetze intensiviert diese Prozesse.

---

<sup>21</sup> *E. Otto*, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, *ZAR* 2 (1996) 1–52; *B.M. Levinson / J. Stackert*, Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy, *JAJ* (2012), 123–140. Kritisch gegen die These der Rezeption neuassyrischer Vasallenverträge im Dtn *C.L. Crouch*, Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion (SBL Ancient Near East Monographs 8), Atlanta 2014.

<sup>22</sup> *J.L. Ska*, Introduction to Reading the Pentateuch, Winona Lake 2006, 52: „the Law was of divine origin, and its validity was therefore ‘permanent’; it could not be abrogated. Consequently, a ‘new law’ was considered to be a form of an old law. It was both identical and different. In practical terms, only a new ‘updated’ formulation was valid.”

Dtn 15,12–18: Wenn dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin, sich dir verkauft, so soll er dir sechs Jahre dienen, und im siebten Jahr sollst du ihn von dir freilassen.

13 Und wenn du ihn von dir freilässt, sollst du ihn nicht mit leeren Händen ziehen lassen [...]

16 Und wenn er zu dir sagt: Ich will nicht von dir fortgehen, weil er dich und dein Haus liebt, weil es ihm bei dir gut geht, 17 so nimm den Pfriem und stoße ihn durch sein Ohr in die Türe, und er ist für immer dein Sklave. Mit deiner Sklavin sollst du es auch so machen.

18 Es soll dir nicht schwer fallen, wenn du ihn von dir freilassen musst; denn in den sechs Jahren, die er dein Sklave war, hat er dich nur halb so viel gekostet wie ein Tagelöhner. Und Jhwh, dein Gott, wird dich segnen in allem, was du tun wirst.

Ex 21,2–7: Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er sechs Jahre dienen, und im siebten soll er ohne Entgelt freigelassen werden. [...]

5 Wenn der Sklave aber sagt: Ich liebe meinen Herrn, meine Frau und meine Söhne, ich will nicht freigelassen werden, 6 so führe ihn sein Herr vor Gott (*h'lhym*); er führe ihn an die Tür oder an den Türpfosten, und dort durchbohre ihm sein Herr sein Ohr mit einem Pfriem, und er ist für immer sein Sklave.

Die Reformulierung des älteren Sklavengesetzes aus Ex 21,2–7 in Dtn 15,12–18 zeigt einige bezeichnende Neuinterpretationen:<sup>23</sup> Die Sklaverei als solche wird in Ex 21 als selbstverständlich angesehen („wenn du einen Sklaven kaufst“): In Dtn 15 hingegen wird sie zwar akzeptiert, aber doch kritisch gesehen („sich dir verkauft“ d.h. „sich dir verkaufen muss“; „Bruder“). Bei der Freilassung wird der Sklave in Dtn 15 so ausgestattet, dass er eine eigene Existenz aufbauen kann und nicht sogleich wieder in die Schuldsklaverei zurückfällt. Will der Sklave aber für immer im Hause

---

<sup>23</sup> Vgl. *B.M. Levinson*, *The Manumission of Hermeneutics. The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuch Theory*, in: *A. Lemaire* (Hg.), *Congress Volume Leiden 2004* (VT.S 109), Leiden 2006, 281–324.

seines Herrn dienen, so wird dies durch einen Ritus besiegelt, der in Ex 21 offenbar sakraler Natur ist („vor Gott“), während er in Dtn 15 in profanierter Gestalt erscheint. Besonders auffällig ist schließlich der Schlusspassus in Dtn 15, der einerseits eine motivierende Begründung für die Sklavenfreilassung formuliert und andererseits den göttlichen Segen für die Einhaltung dieses Gebots in Aussicht stellt: Offenbar versucht das Recht im Deuteronomium, sich durch Einsicht durchzusetzen, nicht durch eine exekutive Gewalt.

Einen weiteren interpretativen Schritt unternimmt die Rezeption wohl beider Bestimmungen im Rahmen des Heiligkeitsgesetzes, in Lev 25:<sup>24</sup>

Lev 25,39–46: 39 Und wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkaufen muss, sollst du ihm keine Sklavenarbeit auferlegen. 40 Wie ein Tagelöhner, wie ein Beisasse soll er bei dir sein, bis zum Jubeljahr soll er bei dir arbeiten. 41 Dann soll er von dir weggehen, er und mit ihm seine Söhne, und er soll zu seiner Sippe zurückkehren und wieder zum Besitz seiner Väter kommen. 42 Denn meine Sklaven sind sie, die ich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten. Sie sollen nicht verkauft werden, wie man einen Sklaven verkauft. 43 Du sollst nicht mit Gewalt (*bprk*) über ihn herrschen, sondern sollst dich fürchten vor deinem Gott. 44 Die Sklaven und Mägde aber, die du besitzen darfst, sollt ihr von den Völkern kaufen, die rings um euch leben. Von ihnen sollt ihr Sklave und Magd kaufen. 45 Und auch von den Söhnen der Beisassen, die bei euch als Fremdlinge leben, dürft ihr sie kaufen und von ihrer Sippe, die bei euch lebt, die sie in eurem Land gezeugt haben, und sie dürfen zu eurem Besitz werden. 46 Und ihr dürft sie euren Söhnen als Besitz vererben. Ihr dürft sie für immer als Sklaven arbeiten lassen. Über eure Brüder aber, die Israeliten, sollst du nicht mit Gewalt herrschen, einer über seinen Bruder.

Lev 25 verbietet den Besitz von Sklaven aus Israel, denn, so hält es Lev 25,42 fest, die Menschen in Israel sind Sklaven *Gottes*, nicht Sklaven untereinander. Die Formulierung in Lev 25,43.46 „mit Gewalt (*bprk*) herrschen“ ist aus Ex 1,13f (*prk*) aufgenommen und spielt auf die

---

<sup>24</sup> Vgl. T. Hieke, Levitikus 16–27 (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2014, 975–1046.

Unterdrückung Israels in Ägypten an.<sup>25</sup> So wie die Ägypter über Israel geherrscht haben, so dürfen Israeliten nicht über Israeliten herrschen. Nur der Besitz ausländischer Sklaven ist gemäß Lev 25 gestattet.

Besonders im Bereich der legislativen Materialien der Hebräischen Bibel ist diese Zuordnung von Text und Kommentar von entscheidender theologischer Bedeutung: Biblisch gesehen ist nicht das Gesetz an sich normativ, sondern das Gesetz *und* seine Auslegung. Mit anderen Worten: Die Dynamik der Auslegung ist bereits selbst im Kanon verankert und weist so auch über diesen hinaus. Ein zeitloses göttliches Gesetz gibt es in der Bibel nicht, auch und gerade das göttliche Gesetz bedarf der fortwährenden Aktualisierung.

#### b) Prophetische Prophetenauslegung<sup>26</sup>

*Mutatis mutandis* stellt sich dasselbe Problem wie bei den Rechtssätzen auch bei der Prophetenliteratur: Auch hier bedürfen mit göttlicher Autorität ausgestattete Aussagen bisweilen der Aktualisierung, Ergänzung oder Korrektur. Offenkundig kommen dabei in der Prophetie auch Techniken zur Anwendung, die aus der Rechtstradition stammen.<sup>27</sup>

Nachgerade eine „Fortschreibungskette“ findet sich beispielsweise in Jer 23,1–6.<sup>28</sup> Sie setzt ein mit einer eigenständigen Einheit in 23,1f, die formgeschichtlich als prophetisches Gerichtswort gestaltet ist und mit der Gottesspruchformel abgeschlossen ist. Sie beinhaltet ein Gerichtswort

---

<sup>25</sup> Vgl. *B.M. Levinson*, The Birth of the Lemma: The Restrictive Reinterpretation of the Covenant Code's Manumission Law by the Holiness Code (Leviticus 25:44–46), *JBL* 124 (2005), 617–639.

<sup>26</sup> Der Ausdruck stammt von *O.H. Steck*, Prophetische Prophetenauslegung, in: *H.F. Geißer u.a.* (Hgg.), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung*. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, Zürich 1993, 198–244.

<sup>27</sup> Vgl. *E. Otto*, Techniken der Rechtssatzredaktion israelitischer Rechtsbücher in der Redaktion des Prophetenbuches Micha, *SJOT* 5 (1991), 119–150.

<sup>28</sup> *C. Levin*, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985.

gegen die Könige Judas („Hirten“), die sich der Zerstreuung ihres Volkes schuldig gemacht haben.

Jer 23,1f: Wehe den Hirten, welche die Schafe meiner Weide verkommen lassen und sie zerstreuen! Spruch Jhwhs. Darum spricht so Jhwh, der Gott Israels, über die Hirten, die mein Volk weiden: Ihr habt meine Schafe zerstreut und versprengt und euch nicht um sie gekümmert. Siehe, ich werde die Bosheit eurer Taten an euch heimsuchen, Spruch Jhwhs.

Daran schließt sich in 23,3f ein Stück an, das offenkundig aus anderer Hand stammt, denn hier sind es nicht die Könige, die ihr Volk versprengt haben, sondern Gott selber ist der Akteur hinter diesem Vorgang. Jer 23,3f stellen also mit aller Deutlichkeit klar, dass die Deportation Judas kein Versehen, sondern letztlich Teil von Gottes Geschichtsplan ist, der dann auch die Sammlung der Diaspora umfassen wird:

23,3f: Und ich selbst werde den Rest meiner Schafe aus allen Ländern sammeln, wohin ich sie versprengt habe, und ich werde sie wieder auf ihre Weide führen, und sie werden fruchtbar sein und sich mehren. 4 Und ich werde über sie Hirten aufstehen lassen und sie werden sie weiden, und sie werden sich nicht mehr fürchten und nicht mehr erschrecken und man wird sich um sie nicht mehr kümmern müssen, Spruch Jhwhs.

Die Folgeverse in 23,5f setzen sich noch einmal vom Voraufgehenden ab und tragen die Präzisierung nach, dass die neuen Hirten, die Gott über sein Volk setzen wird, Davididen sein werden:<sup>29</sup>

23,5f: Siehe, es kommen Tage, spricht Jhwh, da werde ich dem David einen gerechten Spross aufstehen lassen. Und er wird als König herrschen und weise regieren und Recht und Gerechtigkeit üben im Land. 6 In seinen Tagen wird Juda geholfen werden, und

---

<sup>29</sup> Zur weiteren Reinterpretation von Jer 23,5f in Jer 33,14–16 vgl. *K. Schmid*, Die Verheißung eines kommenden Davididen und die Heimkehr der Diaspora. Die innerbiblische Aktualisierung von Jer 23,5f in Jer 33,14–26, in: *ders.*, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011 (Studienausgabe 2015), 207–221.

Israel wird sicher wohnen. Und das ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Jhwh ist unsere Gerechtigkeit!

Die Fortschreibungssequenz spiegelt so den literarisch-produktiven Umgang des Jeremiabuches mit der Grundaussage in 23,1f wieder, die im Verlauf der Zeit offenbar der Aktualisierung bedurfte. So musste 23,3f dem Missverständnis wehren, Gott hätte mit der Zerstreung Judas unter die Völker nichts zu tun, und 23,5f ergab sich aus der Notwendigkeit, die künftigen Könige aus der Davidsdynastie zu rekrutieren. Es ist sogleich klar, dass diese Fortschreibungen nicht Auslegungen des jeweiligen Vorgängertexts im engen Sinn darstellen, denn sie beschränken sich nicht auf die Entfaltung impliziter Sinnpotentiale, sondern formulieren neue Gesichtspunkte, die über die jeweiligen Vorgaben inhaltlich hinausgehen. Im Fall von Jer 23,1–6 haben sich die Fortschreibungsvorgänge jeweils literarisch unmittelbar an die Vorgängertexte angeschlossen. Doch es finden sich auch zahlreiche Beispiele in der Hebräischen Bibel, bei denen der gebende und der nehmende Teil literarisch weit auseinanderliegen. Die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jes 65,17–25 ist in deutlicher Aufnahme der Gegenüberstellung von „altem“ und „neuem“ Exodus in Jes 43,16–21 formuliert („man wird der früheren Dinge nicht mehr gedenken“) und zeigt an, dass es in der „tritojesajanischen“ Situation von Jes 65 gegenüber der „deuterojesajanischen“ in Jes 43 nicht mehr zureicht, „nur“ die Heilsgeschichte Israels zu reformulieren, nein, die Schöpfungsordnung als solche muss – gegenüber derjenigen von Gen 1 – erneuert werden.<sup>30</sup>

Jes 43,16–19: So spricht Jhwh, der einen Weg bahnt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern, 17 der Wagen und Pferde ausziehen ließ, Heer und Starke,

Jes 65,13–17: Darum spricht der Herr Jhwh so: Siehe, meine Knechte werden essen, ihr aber werdet hungern! Siehe, meine Knechte werden trinken, ihr aber

---

<sup>30</sup> O.H. Steck, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25, in: J. van Ruiten / M. Vervenne (Hgg.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS W.A.M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 349–365.

[...] 18 *Gedenkt nicht mehr der früheren Dinge*, und des Vergangenen achtet nicht. 19 Siehe, nun mache ich Neues; schon sprießt es, erkennt ihr es nicht? werdet dürsten! Siehe, meine Knechte werden fröhlich sein, ihr aber werdet zuschanden werden! [...]

Gen 1,1: Im Anfang **schuf** Gott den **Himmel** und die **Erde**.

17 Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde; *man wird der früheren Dinge nicht mehr gedenken*, und niemand wird sich ihrer mehr erinnern.

Jes 65 reflektiert eine theologische Position, in der das Ideal der Einheit des Gottes aufgegeben worden ist. Auch Umkehr ist kein Heilmittel mehr, wie in Jes 56–59, um die Heilshindernisse wie kultische und soziale Missstände im Gottesvolk zu beseitigen. Allein die Unterscheidung von Knechten und Frevlern ist für die kommende Heilswende relevant. Diese Entscheidung ist von so fundamentaler Natur, dass die Gegenüberstellung von altem und neuem Exodus nicht mehr zureichend war, zumal der Exodus ein dezidiertes Volkskonzept darstellt.

Die prophetische Position von Jes 65f hat aber in der weisheitlichen Literatur beherzten Widerspruch erfahren. Das Qoheletbuch erteilt weitgreifenden Hoffnungen auf ein künftiges eschatologisches Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte eine klare Absage. Gegenüber Erwartungen eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ aus zeitgleichen Texten des Jesajabuchs betont Qohelet, dass es „nichts Neues“ gibt:<sup>31</sup>

Qoh 1,9–11: 9 Was gewesen ist, wird wieder sein, und was getan worden ist, wird wieder getan werden: es gibt nichts

Jes 65,17: Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde; *man wird der früheren Dinge nicht mehr*

---

<sup>31</sup> Vgl. T. Krüger, Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch, in: A.A. Diesel u.a. (Hgg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel (BZAW 241), Berlin / New York 1996, 107–129 = T. Krüger, Kritische Weisheit, Zürich 1997, 151–172.

völlig Neues<sup>32</sup> unter der Sonne. 10 Wohl gedenken, und niemand wird sich ihrer sagt man: Siehe dies an! Das ist etwas mehr erinnern. Neues! Längst schon gab es das in den fernen Zeiten, die vor uns waren. 11 *Es gibt keine Erinnerung an die Früheren, und auch an die Späteren, die es noch geben wird, an sie wird es keine Erinnerung geben bei denen, die zuletzt da sein werden.*

Einer weiteren Grundüberzeugung aus Jes 56–66 steht Qohelet ebenfalls mit Reserve gegenüber: Es gibt für Qohelet keine theologisch relevante Scheidung zwischen Frevlern und Frommen. Wohl gibt es Weise und Toren, Gerechte und Ungerechte, doch sie unterscheiden sich nicht in ihren Geschicken, namentlich im Tod.<sup>33</sup>

Qoh 3,19: Das Schicksal der Menschen gleicht ja dem Schicksal der Tiere, und sie haben ein und dasselbe Schicksal. Beide müssen sterben, und alle haben ein und denselben Lebensgeist, und der Mensch hat dem Tier nichts voraus, denn flüchtig sind sie alle.

Im Tod sind alle gleich, es gibt keinen jenseitigen Ausgleich, wie man aufgrund von Texten wie etwa Ps 49 und 73 hoffen könnte (vgl. Qoh 9,1). Deshalb sind die Menschen nach Qohelet auf die elementaren Lebensgewährungen und -ordnungen der Schöpfung gewiesen: Diese sind nicht optimal, aber auch nicht schlecht, sondern vielmehr ambivalent.

---

<sup>32</sup> Zur Ambiguität des hebräischen Textes (*kl ḥdš*) vgl. T. Krüger, *Kohelet (Prediger)* (BK XIX, Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 110.

<sup>33</sup> Vgl. T. Zimmer, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Qohelets* (BZAW 286), Berlin / New York 1999.

Damit trifft sich Qoh mit der theologischen Ausrichtung von Gen 1–11,<sup>34</sup> aber auch mit einigen Psalmenaussagen (vgl. Ps 104).

Man erkennt so, dass die Hebräische Bibel zu bestimmten theologischen Fragen nicht bestimmte Positionen formuliert, sondern ein Geflecht von Positionen präsentiert, die untereinander zwar textlich interagieren, aber jeweils nicht mit höherer oder niederer Autorität ausgestattet sind. Die Bibel bezeugt so einen historisch und sachlichen differenzierten Umgang mit den theologischen Fragen, die sie thematisiert. Aber nur für ein fundamentalistisches Bibelverständnis kann dieser Befund als solcher theologisch problematisch sein.

### c) Die interpretative Dynamik der Weisheitsliteratur

Auch in der Weisheitsliteratur finden sich vielfältige innerbiblische Auslegungsvorgänge. Wie in der Prophetie und auch in den Psalmen ergeben sich erste interpretative Dimensionen nur schon durch die Zusammenstellung von bestimmten Sprüchen, so etwa in Prov 26,4f:

Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit, damit du nicht wirst wie er. Antworte dem Toren nach seiner Torheit, damit er sich nicht selbst für weise hält.

Das widersprüchliche Nebeneinander dieser beiden Sprüche ist offenkundig intendiert,<sup>35</sup> um das Problem der Diskussion mit „Toren“ aufzuzeigen. Prov 26,4f lässt nur den Weg offen, den Toren aus seiner Torheit herauszuführen, indem dessen Torheit weder negativ noch positiv Einfluss auf das Gespräch nimmt.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. T. Krüger, Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin / New York 1997, 173–193.

<sup>35</sup> Die Septuaginta macht es ihren Leserinnen und Lesern leicht, indem sie vor 26,5 ein ἄλλα einfügt: μὴ ἀποκρίνου ἄφρονι πρὸς τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην ἵνα μὴ ὅμοιος γένη αὐτῷ ἄλλα ἀποκρίνου ἄφρονι κατὰ τὴν ἀφροσύνην αὐτοῦ ἵνα μὴ φαίνεται σοφὸς παρ' ἑαυτοῦ.

<sup>36</sup> Vgl. auch die Diskussion bei M.V. Fox, Proverbs 10–31 (AncB 18B), New Haven 2009, 792–794. Seine Lösung lautet: “By virtue of their placement, v. 5 responds to v. 4

Prov 10,1–5 gibt ein komplexeres Beispiel dafür ab, welche sinntragenden Beziehungen sich aus bestimmten Spruchanordnungen ergeben können.<sup>37</sup>

Prov 10,1–5: [...] Ein weiser Sohn macht seinem Vater Freude, ein dummer Sohn aber ist der Kummer seiner Mutter. 2 Unrecht erworbene Schätze nützen nichts, Gerechtigkeit aber rettet vor dem Tod. 3 Den Gerechten lässt Jhwh nicht hungern, aber die Gier<sup>38</sup> der Frevler stößt er weg. 4 Trägheit macht arm<sup>39</sup> die Hand der Fleißigen aber macht reich. 5 Wer im Sommer sammelt, ist ein verständiger Sohn, wer die Erntezeit verschläft, ist ein schändlicher Sohn.

Prov 10,1.5 umschließen eine Einheit von Sprüchen, die zwar zunächst als je für sich stehend erscheinen mögen, tatsächlich aber in einer überlegten Komposition aneinander gereiht worden sind. Die thematische Opposition von 10,1 „weise“ – „dumm“ wird in 10,5 expliziert: „Verständig“ ist, wer im Sommer erntet, wer dies nicht tut, handelt schändlich. 10,2 schließt sachlich an diese Explikation an und warnt nun davor, dass das alleinige Achten auf ökonomische Effizienz gefährlich sein kann und betont die Notwendigkeit guten Handelns: Nur rechtens erworbenes Eigentum ist von Nutzen. 10,3 bearbeitet dann ein Problem, das sich aus der Position von 10,2 ergeben könnte: Was geschieht, wenn moralisch ausgerichtetes Handeln in ökonomische Schwierigkeiten führt? An dieser Stelle führt 10,3 Gott als Argument ein: Er wird den Frommen sättigen. 10,4 schließlich stellt klar, dass Gottes Zuwendung aber die in 10,5 geforderte Eigeninitiative nicht überflüssig macht: Wer nicht arbeitet, wird arm bleiben. Man erkennt so: Prov 10,1–5 erarbeitet eine in sich differenzierte Position zur Frage, wie weises Handeln konkret zu bestimmen ist und

---

and has the last word. In the end, there may be no choice but to give the fool a tongue-lashing.” Anders A. Meinhold, *Die Sprüche: Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31* (ZBK 16.2) Zürich 1991, 438: “Eine wirkliche Gegensätzlichkeit entfällt, wenn beachtet wird, daß es in V. 4 um den Angesprochenen selbst, in V. 5 jedoch um den Selbstklugen geht.”

<sup>37</sup> Vgl. T. Krüger, *Komposition und Diskussion in Proverbia 10*, ZThK 89 (1995), 413–433 = *ders.*, *Kritische Weisheit*, Zürich 1997, 195–214.

<sup>38</sup> Vgl. die textkritische Diskussion bei Fox, *Proverbs 10–31*, 512.

<sup>39</sup> Der Text ist als *rē’s ṓsāh* zu vokalisieren, vgl. Fox, *Proverbs 10–31*, 513.

sichert diese Position gegen mögliche Seitenprobleme ab. Es ist denkbar und wahrscheinlich, dass Prov 10,1–5 aus vormalig eigenständigen Sprüchen zusammengestellt worden ist, aber die literarische Zusammenstellung als solche bringt wesentliche neue Sinndimensionen ein.

### 3. Der Kanon als plurale Einheit

Der Kanon der Hebräischen Bibel<sup>40</sup> ist als eine ausgesprochen vielstimmige Größe zu charakterisieren. Allein schon seine Eigenschaft als Bibliothek verschiedener Bücher verleiht ihm einen pluralen Charakter. Doch auch für jede Schrift für sich – ausgenommen jene wenigen Beispiele biblischer Bücher, die literarisch einheitlich (oder weitgehend einheitlich) sein könnten – gilt, dass sie in sich inhaltlich plural strukturiert ist.<sup>41</sup>

Die Fortschreibungsgeschichte der im Kanon versammelten Schriften macht diese zu jeweils bereits kommentierten Texten, deren innerbiblische Kommentare in aller Regel nicht bei den Sinnakzenten des ihnen vorgegebenen Grundtextes stehenbleibt sind – sonst wären sie kaum eingetragen worden –, sondern diesen ergänzt, korrigiert, abschwächt oder

---

<sup>40</sup> Vgl. die neueren Darstellungen von *T. Lim*, *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven 2013; *M. Satlow*, *How the Bible Became Holy*, New Haven 2014. Über die unterschiedlichen Anordnungen informieren *R.T. Beckwith*, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985; *P. Brandt*, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131)*, Berlin / Wien 2001. Zu den großen Septuagintahandschriften vgl. *K. Schmid*, *Christologien antiker Bibelcodices. Biblisch-theologische Beobachtungen zu den Bücheranordnungen im Codex Sinaiticus, im Codex Alexandrinus und im Codex Vaticanus*, in: *G. Thomas / A. Schüle* (Hgg.), *Gegenwart des lebendigen Christus. FS M. Welker*, Leipzig 2007, 43–55.

<sup>41</sup> Vgl. dazu *M. Welker*, *Was ist Pluralismus?*, in: *Wertepluralismus. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 1998/99*, Heidelberg 1999, 9–23; *ders.*, *Christentum und strukturierter Pluralismus*, in: *A. Feldtkeller* (Hg.), *Konstruktive Toleranz – gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen*, Frankfurt/M. 2001, 89–107.

verstärkt. Die theologische Multipositionalität der Bibel<sup>42</sup> ist also eine vermittelte: Die unterschiedlichen Aussagen eines Buches sind aufeinander bezogen und lassen sich aus verschiedenen Perspektiven und mit verschiedenen Gewichtungen lesen.

Doch die verschiedenen Positionen der Bibel sind nicht nur je für sich interessant, sondern durch den historisch-kritischen Zugriff ist es möglich, die interpretative Dynamik zu erschließen, die hinter der Entwicklung dieser unterschiedlichen Positionen steht und die selbst von theologischer Bedeutung ist. Sie zeigt an, dass theologische Sachthemen sich entwickeln können und müssen, und dass mit veränderten Zeiten und Situationen neue Blicke und Einschätzungen auf sie nötig werden.

#### 4. Schriftgemäße Interpretation im Horizont innerbiblischer Schriftauslegung

Welche Folgerungen sind nun im Blick auf die Auslegung der Schrift heute angesichts ihrer beschriebenen Qualität als Text und Kommentar zu ziehen?<sup>43</sup> Am wichtigsten ist zunächst der Aspekt, dass die Dynamik der Auslegung mit dieser Eigenschaft der Schrift als Text und Kommentar bereits in ihr selbst verankert ist. Dieser Umstand ist nicht nur sachlich und theologisch, sondern auch wirkungsgeschichtlich von entscheidender Bedeutung für die Bibel: Wäre sie nicht beständig fortgeschrieben und ausgelegt worden, wären ihre Texte und Bücher alsbald verrottet und vergessen worden. Es war ihre fortwährende Auslegung auf je neue Situationen hin, die der Bibel während ihrer Formierungsphase das schiere Überleben gesichert hat<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu *K. Schmid*, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft (ThSt(B) 7)*, Zürich 2013.

<sup>43</sup> Vgl. dazu *O.H. Steck*, *Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42)*, Neukirchen-Vluyn 2001.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu – am Beispiel der Prophetie – *J. Jeremias*, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, ThLZ 119 (1994), 485–494 = ders., *Hosea und Amos: Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 20–33.

In hermeneutischer Hinsicht ist diese Eigenschaft der Bibel von grundlegender Bedeutung: Es ist entsprechend unbiblisch, biblische Positionen als solche ins Feld zu führen. Biblische Positionen sind – im Kontext der Bibel wahrgenommen – mit anderen biblischen Positionen vermittelt und in weiterführende Perspektiven eingebettet worden.

Die innerbiblische Auslegung hat an der Kanonsgrenze einen markanten, aber letztlich historisch zufälligen Abschluss gefunden.<sup>45</sup> Die Dynamik der Auslegung weist über die Kanonsgrenze hinaus und hat einen kreativen Prozess der nachbiblischen Auslegung ausgelöst, der in den letzten zwei Jahrtausenden die ausserordentlich breite Wirkungsgeschichte der Bibel in Religion, Kunst, Literatur und Musik aus sich heraus gesetzt hat, deren Erforschung derzeit einen gewissen Schwerpunkt der Bibelwissenschaften und der entsprechenden Nachbardisziplinen darstellt. Methodisch und arbeitstechnisch stellt diese Forschungsperspektive grosse Herausforderungen an die beteiligten Disziplinen, doch sind ihre Gegenstände nur in der interdisziplinären Zusammenarbeit angemessen zu erfassen.<sup>46</sup>

*Konrad Schmid*, Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

---

<sup>45</sup> Vgl. *A. Teeter*, The Hebrew Bible and/as Second Temple Literature: Methodological Reflections, *DSD* 20 (2013), 349–377.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. *H. Spieckermann*, From Biblical Exegesis to Reception History, *HeBAI* 1 (2012), 327–350. Zu nennen ist auch das neue Lexikon *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (EBR).