

2. Ausgelegte Schrift als Schrift

Innerbiblische Schriftauslegung und die Frage nach der theologischen Qualität biblischer Texte

I.

Sowohl im Judentum als auch im Christentum gibt es eine breit bezeugte Tradition, die die Autorität der biblischen Bücher als Heilige Schrift auf die prophetische Inspiration ihrer Verfasser zurückführt. Die ältesten Zeugnisse hierfür stammen aus dem 1. Jh. n.Chr. und finden sich im apokryphen 4. Esrabuch sowie bei Josephus und Philo, zu nennen ist auch der babylonische Talmud (bBB 14b.15a).¹ Im Verlauf der Spätantike und des Mittelalters konnte sich diese Theorie der prophetisch inspirierten Verfasser der Bibel weiter durchsetzen und fand seine konsequenteste Ausgestaltung in den Inspirationsdogmen im Zeitalter der Orthodoxie.²

Heute können die damals gegebenen Antworten als erledigt gelten, der Theologischen Realenzyklopädie ist das Stichwort „Inspiration“ nicht einmal mehr einen eigenen Artikel wert. Es sind einzig mehr fundamentalistische und biblizistische Zirkel, die nach wie vor der Inspirationstheorie klassischer Provenienz anhängen. Die moderne Theologie hat zwar schon länger mit dem Zusammenbruch der Inspirationstheorie zu leben gelernt, doch gerade die jüngere Vergangenheit beschäftigt sich – wie die Konjunktur des Kanonthemas anzeigt³ – wieder vermehrt mit der Frage, was denn nun eigentlich die biblischen Schriften zur „Schrift“ mache. Die Publikationsflut zu diesem Thema ist ein einigermaßen sicheres Indiz dafür, dass das Problem nach wie vor offen ist. Im protestantischen Bereich hat sich als Minimalkonsens immerhin die Überzeugung etabliert, dass die Verfasserfrage hierfür keine Rolle spielt: Ob die Tora von Mose, Esra oder – wie ihr Verfasser in einer Reihe neuerer Publikationen heißt – vom „Pen-

¹ Vgl. LEIPOLDT, Frühgeschichte; MACHOLZ, Entstehung; SCHMID, Deutungen, 229f; WHITLOCK, Schrift; HERZER, Gottes Geist; SIEGERT, Inspiration.

² Vgl. im Überblick HIRSCH, Hilfsbuch, 314–319.

³ Vgl. nur – in Auswahl – die Sammelbände ASSMANN, Kanon; BALDERMANN, Problem; PANNENBERG/SCHNEIDER, Zeugnis I; VAN DER KOOIJ/VAN DER TOORN, Canonization; TWORUSCHKA, Heilige Schriften; AUWERS/JONGE, Canons; BARTON/WOLTER, Einheit; BULTMANN/ MÄRZ/MAKRIDES, Heilige Schriften; EVANS/TOV, ORIGINS; BECKER/FREY, Qumran; STEINS/TASCHNER, Kanonisierung.

tateuchredaktor“ stammt oder ob Paulus oder Jakobus den Römerbrief geschrieben hat, ist für die Frage der Kanonizität unerheblich.

Auch die nachfolgenden Überlegungen werden keine Lösung formulieren. Es liegt auf der Hand, dass mit der Frage nach der Konstitution von Schriftautorität fundamentale Probleme der Hermeneutik angesprochen sind. Denn eine Schrift ist grundsätzlich nur „Heilige Schrift“, wenn sie sich im gottesdienstlichen Gebrauch einer Gemeinschaft etablieren kann – also in einer bestimmten Weise rezipiert wird. Doch ist Schriftautorität nicht nur ein Rezeptions-, sondern auch ein Produktionsphänomen: Nicht jede Schrift kann „Heilige Schrift“ werden, sondern sie muss von einer bestimmten Qualität sein, um Autorität zu erlangen.

Wie ist diese Qualität zu fassen? Ein Textbeispiel aus dem Alten Testament soll erste Anhaltspunkte liefern, um dieser Frage näherzukommen, die in einem nächsten Schritt weiter zu verfolgen und zu bedenken sind.

Einschränkend festzuhalten bleibt jedoch hier schon: Die „Qualität“ von Texten kann nie hinreichende Gründe liefern, die dafür ausschlaggebend wären, eine Schrift sozusagen automatisch in den Status einer „Heiligen Schrift“ zu katapultieren. Denn Qualität als solche garantiert noch nicht ihre Rezeption, schon gar nicht Rezeption innerhalb eines gottesdienstlichen Gebrauchs. Durch inhaltliche Beobachtungen zur „Qualität“ von Texten kann lediglich ein *Movens* erkennbar werden, das die entsprechende Rezeption einer Schrift als „Heiliger Schrift“ ermöglicht, begünstigt, etabliert hat. Das Fragen nach den Bedingungen von Möglichkeiten hat jedoch eine gute Tradition und führt gerade bei der Schriftproblematik auf entscheidende Leitgedanken.

II.

Das hier gewählte Textbeispiel steht zu Beginn des Exodusbuches. Dort liest man:

„Und Joseph starb und alle seine Brüder und jenes ganze Geschlecht. Die Israeliten aber waren fruchtbar und breiteten sich aus, mehrten sich und wurden über alle Maßen stark, so dass das Land von ihnen voll wurde. Da erstand ein neuer König über Ägypten, der nichts von Joseph wusste. Der sprach zu seinem Volke: Seht, das Volk der Israeliten ist uns zu zahlreich und zu stark. Wohlan, wir wollen klug gegen sie vorgehen, dass ihrer nicht noch mehr werden und dass sie nicht, wenn ein Krieg über uns kommt, sich auch noch zu unsern Feinden schlagen und gegen uns kämpfen und aus dem Land wegziehen. So setzte man denn Fronvögte über sie, um sie mit Fronarbeiten zu bedrücken, und sie mussten dem Pharao die Vorratsstädte Pithom und Ramses bauen. Aber je mehr sie das Volk bedrückten, um so mehr nahm es zu und breitete sich aus, so dass ihnen vor den Israeliten graute.“ (Ex 1,6–12)

Die Geschichte und ihr Ausgang sind wohlbekannt: Die unterdrückten Israeliten werden, nachdem ihr Gott den ägyptischen Pharaon durch die Plagen in die Knie gezwungen hat, aus Ägypten ausziehen und das ihnen zugesagte Land in Besitz nehmen.

Beachtet man die hohe Intertextualität dieser Erzählung, dann treten entscheidende Hintergrundmomente hervor. Das in Ex 1 Erzählte steht in enger Relation zu anderen Aussagen des Alten Testaments und lässt bei entsprechend genauer Lektüre einen hintergründigen Sinn hinter der Oberfläche erkennen, der dem Text eine eigentümliche Mehrdimensionalität verleiht, die gerade für dessen theologische Qualität von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Die in Ex 1,7 beschriebene Mehrung des Volkes ruft Assoziationen an zentrale Aussagen des vorausgehenden Genesisbuches wach.⁴ Ex 1,7 lautet:

„Die Israeliten aber waren fruchtbar und breiteten sich aus, mehrten sich und wurden über alle Maßen stark, so dass das Land von ihnen voll wurde.“

Die Formulierung der Mehrung der Israeliten erinnert zunächst an den ersten Schöpfungsauftrag Gottes in Gen 1,28⁵:

„Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde ...“ (Gen 1,28),

der nach der Sintflut genau wörtlich noch einmal an Noah und seine Söhne ergeht:

„Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde“ (Gen 9,1).

Die Mehrung der Israeliten in Ex 1 erscheint damit als Teileinlösung des an das erste Menschenpaar und nach der Sintflut an die Noahfamilie ergangenen Schöpfungsauftrags: Dass sich die Israeliten in Ägypten vermehren, ist ein gottgewollter Vorgang, ja, es ist Schöpfungsgeschehen, ohne dass dies irgendwo explizit gesagt würde. Nur die eigentümliche Verkopplung der stärkeren Unterdrückung der Israeliten mit ihrer gleichzeitigen Vermehrung legt auf der Textoberfläche eine Spur in dieselbe Richtung:

„Aber je mehr sie das Volk bedrückten, um so mehr nahm es zu und breitete sich aus, so dass ihnen vor den Israeliten graute.“ (Ex 1,12)

⁴ In der Pentateuchforschung sind diese Relationen oft gesehen und beschrieben worden. Ex 1,7 und seine Referenztexte werden gemeinhin zur Priesterschrift gerechnet; vgl. z.B. WEIMAR, Untersuchungen; zur Priesterschrift vgl. ZENGER, Priesterschrift; OTTO, Forschungen; anders z.B. BERNER, Exoduserzählung, 15f; allerdings ohne Diskussion der Verbindungen zu Gen 17 und Gen 9 und unter Bestreitung einer literarisch selbständigen Priesterschrift. In diesem Zusammenhang interessiert jedoch vorrangig die synchrone Verweisstruktur auf der Textoberfläche.

⁵ Die Verwandtschaft ist im Hebräischen noch näher, da für „Erde“ und „Land“ dasselbe Wort (אֶרֶץ) steht.

Dass die Israeliten sich trotz der Oppression durch die Ägypter weiter vermehren und nicht, wie von den Ägyptern intendiert, verringern, kann – so wird jeder Leser merken – nicht mit rechten Dingen zugehen. Der Leser assoziiert zu recht: Bei der wundersamen Vermehrung Israels handelt Gott im Hintergrund.

Nun spricht Ex 1,7 neben dem „Fruchtbarsein“ und „Mehren“ auch noch vom „Sich-ausbreiten“ der Israeliten. Damit liegt nicht einfach eine pleroforische Redeweise vor, sondern dieses Wort (פָּרַד), das eigentlich „Wimmeln“ bedeutet, hat in Ex 1,7 einen wohlabgewogenen Sinn: Es kommt im Alten Testament auf Menschen bezogen nur noch einmal vor, und zwar im unmittelbaren Folgekontext von Gen 9,1, in Gen 9,7, wo Gott wiederum zu Noah und seinen Söhnen spricht:

„Ihr nun seid fruchtbar und mehrt euch, breitet euch aus auf der Erde ...!“

Vergleicht man die Situation von Noahs Familie nach der Sintflut und diejenige der siebzigköpfigen Jakobsippe, die nach Ägypten gezogen war, so ist leicht erkennbar, dass beide Male der Erzählfluss einen rasanten Bevölkerungsanstieg fordert. Aus der Noahschar muss sich die ganze Erde bevölkern (Gen 10) und die kleine Jakobsippe muss binnen weniger Verse zu einem großen und starken Volk werden.⁶ Auch hier wird also aus dem textlichen Hintergrund deutlich: Die Mehrung der Israeliten in Ägypten ist ein Geschehen, das ebenso gottgeleitet ist, wie es die Wiederbevölkerung der Erde nach der Sintflut war.

Ein weiterer Aspekt kommt hinzu: Die Volkwerdung der Israeliten ist nicht nur ein Schöpfungsgeschehen, sondern auch Erfüllung von Verheißung. Die entsprechende Passage in Ex 1,7 formuliert, dass die Israeliten seien „über alle Maße“ (בְּמֵאָד מְאֹד) stark geworden seien. Dieser Steigerungsausdruck mutet zwar als Floskel an, hat aber bei näherem Zusehen doch seine genauere Bedeutung: Er kam zuvor nur in der großen Verheißung an Abraham in Gen 17 vor. Gott spricht dort zu Abraham:

„Ich bin El Schadday, wandle vor mir, dann wirst du ganz sein, und ich will einen Bund stiften zwischen mir und dir und will dich über alle Maße mehren.“ (Gen 17,2)

Es ist also der Schöpfergott der Urgeschichte wie auch der Verheißungsgott der Vätergeschichte, der hinter der Mehrung der Israeliten in Ägypten steht und durch sie erfüllt sich einerseits der Schöpfungsauftrag an die ersten Menschen sowie an Noah und seine Familie wie auch die an Abraham gegebene Verheißung.

Ex 1 verfügt über weitere theologische Hintergrunddimensionen. Die Befürchtung des Pharao in Bezug auf das aufstrebende Volk der Israeliten lautet:

⁶ Vgl. GOSSE, *Transitions*; DERS., *Moïse*, 4.

„Wohlan, wir wollen klug gegen sie vorgehen, dass ihrer nicht noch mehr werden und dass sie nicht, wenn ein Krieg über uns kommt, sich auch noch zu unsern Feinden schlagen und gegen uns kämpfen und aus dem Land wegziehen.“ (Ex 1,10)

Der Pharao will verhindern, dass Israel gegen Ägypten „kämpft“ und „aus dem Land wegzieht“.⁷ Was nachher geschehen wird, ist allerdings genau dies, dass Israel „aus dem Land wegzieht“ (Ex 13,18) und zwar nicht Israel, aber Israels Gott Jhwh gegen Ägypten „kämpft“ (Ex 14,14.25). Mit seiner Befürchtung prophezeit der Pharao, was sich nachher ereignen wird.⁸ Was er selbst gegen diese Entwicklung unternimmt, wendet sich faktisch nicht gegen die Israeliten, sondern unter der Hand immer gegen ihn selbst. Es ist gewissermaßen das Modell einer „self-fulfilling prophecy“, die das Denken und Handeln des Pharaos bestimmt. Die theologische Dimension hinter diesem Geschehenszusammenhang ist diejenige, wie sie biblisch der Psalm 127 formuliert:

„Wenn Jhwh nicht das Haus baut, so mühen sich umsonst, die daran bauen; wenn Jhwh nicht die Stadt behütet, so wacht der Hüter umsonst.“ (Ps 127,1)

Der Pharao kann noch so klug vorgehen; weil Gott nicht mit ihm, sondern gegen ihn ist, misslingen seine Pläne nicht nur, sondern führen zu seinem eigenen Verderben.

Ein weiterer, hier als letzter zu besprechender Aspekt theologischer Hintergründigkeit in Ex 1 zeigt sich in der Deutung der Situation der Israeliten als „Bedrückte“ (עֲנִי II) in Ägypten:

„So setzte man denn Fronvögte über sie, um sie mit Fronarbeiten zu bedrücken, und sie mussten dem Pharao die Vorratsstädte Pithom und Ramses bauen. Aber je mehr sie das Volk bedrückten, umso mehr nahm es zu und breitete sich aus, so dass ihnen vor den Israeliten graute.“ (Ex 1,11f)

In der Regel identifiziert man die „Bedrückung“ der Israeliten mit der vor allem aus dem Dtn bekannten Sichtweise, dass die Israeliten in Ägypten „Sklaven“ gewesen seien (Dtn 5,15; 6,21; 15,15; 24,18), die auch aus dem Dekalog bekannt ist (Ex 20,2; Dtn 5,6). Doch handelt es sich hier um zwei verschiedene Perspektiven. Sie sind zwar sachlich miteinander nicht unverträglich, haben aber doch ihre je eigenen Nuancen: Die „Sklavenschaft“ Israels ist politisch akzentuiert, ihr korrespondiert die Deutung des Exodus' als „Befreiung“ (Dtn 7,8; 9,26; 13,6; 15,15), während die „Bedrückung“ – gerade auch in ihrer hebräischen Bedeutung – in Ex 1 einen eigentümlich mentalen Bedeutungszug hat: „Bedrückung“ ist nicht nur harte

⁷ Gelegentlich wird für den Ausdruck *עלה מן הארץ* „aus dem Land hinaufziehen/wegziehen“ für die Stelle Ex 1,10 die Sonderbedeutung „sich des Landes bemächtigen“ angenommen (vgl. HALAT III, 784; SCHMIDT, Exodus 1, 32), s. dagegen aber schon RUPPRECHT, *עלה מן הארץ*; UTZSCHNEIDER, Atem, 68 Anm. 120.

⁸ Vgl. UTZSCHNEIDER, Atem, 49f.

Arbeit, sondern auch eine Geisteshaltung. Der Exodus aus Ägypten erhält so zusätzlich den Aspekt der Befreiung des Geistes.

Hört man diese Nuance in der Schilderung der Situation der Israeliten in Ägypten nach Ex 1 mit, so drängen sich dem hebräischen Bibelleser unweigerlich Assoziationen an prophetische Heilsverheißungen auf, wie sie vor allem im Deuterocesajabuch stehen:

„Die Bedrückten und Armen suchen nach Wasser und es ist keines da, ihre Zunge vertrocknet vor Durst, ich, Jhwh, werde ihnen antworten, der Gott Israels, ich werde sie nicht verlassen“ (Jes 41,17). – „Jubelt, ihr Himmel, und freue dich, du Erde! Die Berge werden in Jubel ausbrechen, denn Jhwh tröstet sein Volk und seiner Bedrückten erbarmt er sich“ (Jes 49,13). – „Der Geist des Herrn Jhwh ist auf mir, weil Jhwh mich gesalbt hat; um den Bedrückten frohe Botschaft zu bringen, hat er mich gesandt, um zu heilen die Herzensgebrochenen ...“ (Jes 61,1).

Die spezifische Begrifflichkeit der „Bedrückung“ in Ex 1 lässt den Auszug aus Ägypten zum Prototyp der Heilung von „Bedrückten“ und „Herzensgebrochenen“ werden, wie sie Deuterocesaja verheißt. Der Exodus kann so auch für den Leser, der sich nicht in Ägypten in der Unterdrückung befindet, einen unmittelbar aktuellen Sinn gewinnen.

III.

Wie sind diese Befunde zu deuten? Wer die besprochenen Verse aus Ex 1 liest, merkt schnell, dass Gott in ihnen gar nicht erwähnt wird. Beachtet man aber die Intertextualität dieses Erzählabschnittes, so kommt die hohe theologische Reflexion des Dargestellten zum Vorschein. In Ex 1 wird nicht nur erzählt, sondern auch gedeutet und ausgelegt.

Es wäre ein Missverständnis zu meinen, das Aufmerksamwerden auf solche intertextuelle Relationen sei ein Privileg kritischer Exegeten. Die theologische Hintergründigkeit von Ex 1 dürfte sich jeder genauen Textlektüre – mehr oder minder deutlich – erschließen. Ja, wer die Bibel zur Hand nimmt, geht in der Regel schon mit einem solchen Vorverständnis theologischer Hintergründigkeit an die Texte heran.

Wie die theologische Tiefendimension von Ex 1 im Einzelnen entstanden ist, muss hier nicht weiter verfolgt werden. Dass Ex 1, wie die meisten Bibeltexte auf eine längere Entstehungsgeschichte zurückblicken kann, ist weithin anerkannt; wie diese Entstehungsgeschichte zu beschreiben ist, darüber streitet man sich in einem durchaus vergleichbaren Ausmaß.⁹ Wichtig ist hier nur soviel: Wer an Ex 1 geschrieben hat, hat dies in weit-

⁹ Vgl. etwa die völlig unterschiedlichen Deutungen von VAN SETERS, *Life*, 15–34; LEVIN, *Jahwist*, 313–316; WILLI-PLEIN, *Ort*; WEIMAR, *Exodus* 1,1–2,10; BERNER, *Exoduserzählung*, 10–48.

greifendem Horizont auf andere Bibeltexte getan, hat Verweise eingebaut, Vorliegendes aufgenommen, modifiziert und ausgelegt. Es ist dabei nicht einmal von wesentlicher Bedeutung, ob es sich bei den intertextuellen Bezügen, die sich in Ex 1 beobachten ließen, um *Nach*interpretationen handelt, oder ob hier innerhalb eines literarisch einheitlichen Stratum Textauslegung betrieben wird – das Entscheidende ist, dass Ex 1 nicht bloß Schrift, sondern Schriftauslegung ist.

Es ist eine der neueren Erkenntnisse der alttestamentlichen Wissenschaft, dass *diese* Art der Entstehung der alttestamentlichen Schriften, wie sie exemplarisch an Ex 1 aufweisbar ist, kein Sonderfall darstellt, sondern die Literatur des antiken Israels auf weite Strecken hin überhaupt bestimmt.¹⁰ Pointiert gesagt: Alttestamentliche Literatur ist Auslegungsliteratur.

In der Regel signalisieren die alttestamentlichen Texte allerdings nicht selbst¹¹, dass sie Auslegungsliteratur sind. Am Beispiel von Ex 1: Die nach Gen 1,28; 9,1 gezeichnete Vermehrung der Israeliten in Ex 1,7 wird nicht durch einen expliziten Rückverweis auf den Sintflut- und Schöpfungsbericht an die Textoberfläche getragen. Die Hintergründigkeit der Auslegungsstruktur der biblischen Texte scheint ein durchgängiges Merkmal zu sein; sie erfordert ein Lesen der Schrift, wie es Ps 1,1 propagiert: „Wohl dem, ... der seine Lust am Gesetz Jhwhs hat und über seinem Gesetz murmelt Tag und Nacht.“ Ps 1,1 ist einer der wenigen biblischen Belege, wie man sich die Schriftlektüre in der Antike überhaupt vorzustellen hat: Offenbar hat Ps 1 einen leise vor sich hin rezitierenden Leser vor Augen, der seinen Text wieder und wieder liest. Der aufgewiesene Befund in Ex 1 scheint mit einem solchen Leser zu rechnen¹²: Wer Ex 1 immer wieder vor sich hin liest, wird nach und nach auf die unterschiedlichen Bedeutungs- und Assoziationsgehalte dieses Textes stoßen und seine theologische Hintergründigkeit mehr und mehr erkennen.

Historisch ist der Vorgang fortwährender Auslegungsarbeit an den Texten des Alten Testaments ohne weiteres vorstellbar, wenn man sich die Indizien vor Augen führt, die darauf hinweisen, dass in alttestamentlicher Zeit die biblischen Bücher vermutlich in nur sehr geringer Anzahl umlie-

¹⁰ Vgl. aus der umfangreichen Lit. unter den Ältern etwa SCHULZ Exegese; GORDIS, Midrash; DERS., Quotations; WOLFE, Editing; HERTZBERG, Werden, 110–121.; GELIN, Question; SANDMEL, Haggada; SARNA, Psalm 89; HUMMEL, Basis; GRECH, Re-interpretation; unter den Neueren ZIMMERLI, Ezechiel; BARTH, Jesaja-Worte; FISHBANE, Interpretation; STECK, Heimkehr; DERS., Prophetenbücher; CARSON/WILLIAMSON, Scripture; KRATZ, Kyros; WONNEBERGER, Redaktion; COLLINS, Mantle; KRATZ/KRÜGER, Rezeption; SCHMID, Literaturgeschichte; weitere Lit. bei SCHMID, Buchgestalten, 376f Anm. 78 und im ersten Beitrag dieses Bandes.

¹¹ Vgl. aber z.B. den von LOHFINK (Gotteswortverschachtelung) vermerkten Befund.

¹² Vgl. zum Problem des von der Bibel vorgestellten Lesers auch KÖRTNER, Leser.

fen: Dtn 17,18 etwa stellt sich die Kopie des Dtn für den König als „das Zweitexemplar“ vor. Die Rede ist nicht von „einem zweiten Exemplar“, so dass dem Verfasser von Dtn 17 das Dtn als Unikat vor Augen zu stehen scheint. Weiter weisen noch 2Chr 17,7–9; Neh 8,1f; 2Makk 2,13–15 für die Spätzeit des Alten Testaments auf die Seltenheit von Buchexemplaren hin, was sich weiter durch Nachrichten aus Josephus stützen lässt.¹³ Man muss sich den Vorgang der produktiven Fortschreibung am Alten Testament also in einem überschaubaren professionellen Milieu – in der Zeit des Zweiten Tempels wohl in Jerusalem lokalisiert¹⁴ – vorstellen, innerhalb dessen die Textproduktion und Auslegungsarbeit vonstatten ging.

Mit der Kanonisierung der alttestamentlichen Bücher ist der Auslegungs- und Fortschreibungsprozess im Verlauf des 1. Jh. n.Chr. zum Stillstand gekommen: Der Kommentar wird nun nicht mehr in den kommentierten Text selbst eingeschrieben, sondern tritt neben ihn.¹⁵ Die historischen Hintergründe dieses Umschlags im Umgang mit den biblischen Schriften sind umstritten: Breit rezipiert worden ist das Modell einer persischen „Reichsautorisation“¹⁶ der Tora – das nachexilische Judentum ließ bei der persischen Reichskanzlei den Pentateuch als Tora „autorisieren“ –, die den Anfang der biblischen Kanonsbildung markiere. Andere meinen hingegen, dieser Umschlag sei aus der inneren Dynamik des kanonischen Prozesses selbst – und ohne äußere Anstöße – zu erklären.¹⁷ Über die Kanongrenze hinweg konstant geblieben ist auf jeden Fall das Moment der Auslegung selbst – geändert hat sich nur ihr Ort: Sie geschieht nicht mehr innerbiblisch, sondern führt zur Produktion von bibelexternen Kommentaren. Auf deren Verhältnis zum Bibeltext wird noch zurückzukommen sein.

IV.

Aufgrund der voranstehenden Überlegungen lässt sich die These formulieren: Die besondere Qualität der alttestamentlichen Schriften, die ihren Weg zur „Heiligen Schrift“ entscheidend befördert hat, liegt in dem Umstand begründet, dass sie immer schon ausgelegte Schriften sind.

Das heißt: Die Bücher des Alten Testaments sind *immer*, alttestamentliche Einzeltex te *weithin* Text und Kommentar in einem. Sie sind nicht nur

¹³ Vgl. im Einzelnen das Material bei SCHMID, Buchgestalten, 41f (Lit.) sowie in dem Beitrag „Schriftgelehrte Arbeit an der Schrift“ in diesem Band.

¹⁴ Vgl. KLJUN, Library.

¹⁵ Vgl. den materialreichen Sammelband ASSMANN/GLADIGOW, Text.

¹⁶ Vgl. dazu FREI/KOCH, Reichsidee; das Themenheft der Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 1 (1995); sowie SCHMID, Reichsautorisation.

¹⁷ Vgl. DOHMEN/OEMING, Kanon.

Gegenstand von Interpretation, sie sind bis in ihre Substanz hinein selbst Interpretation. Ob diese Interpretation historisch gesehen als *Nachinterpretation* zu bestimmen ist, liegt zwar für die meisten Texte des Alten Testaments ohnehin nahe, spielt aber, wie bereits angesprochen, keine entscheidende Rolle: Auch Texte, die sich synchron zueinander verhalten, stehen in der Regel in einem wechselseitigen Auslegungsverhältnis.

Die Bestimmung, dass die Qualität der alttestamentlichen Schriften etwas mit ihrem Auslegungscharakter zu tun hat, ist zwar zunächst nur formaler Natur und scheint insofern mit dem Qualitätsbegriff von vornherein inkompatibel zu sein: Qualität hat nach herkömmlichem Verständnis etwas mit Inhalten zu tun.¹⁸ Jedoch lässt sich die genannte formale Bestimmung inhaltlich füllen, mehr noch, sie drängt selbst auf eine solche inhaltliche Füllung hin: Auslegung geschieht ja immer auf ein Woraufhin, auf das ausgelegt wird – sei dies nun die jeweilige Erfahrungswirklichkeit der biblischen Schriftsteller (so das vorrangige Modell der klassischen historisch-kritischen Exegese) oder aber das Schriftganze oder bestimmte Teile davon (ein Beispiel hierfür sind die beschriebenen intertextuellen Relationen von Ex 1). Da dieses Woraufhin keine Konstante ist, lässt es sich auch nicht fixieren. Der Widerspruch der Koppelung von Qualität an ein Formalium hat also eine gewisse Systemimmanenz.

Gerade hierin liegt jedoch eine fundamentale theologische Bedeutsamkeit: Was „Schrift“ ausmacht, ist kein bestimmter Inhalt, sondern eine bestimmte Verweisstruktur, die jeweils mit anderen Inhalten verbunden ist. G. von Rad ist deshalb in zwei fundamentalen Überzeugungen Recht zu geben, nämlich zum einen in seiner Bestreitung einer Mitte des Alten Testaments¹⁹, und zum anderen in seiner Forderung nach theologischem Reden vom Alten Testament in der Gestalt der Nacherzählung.²⁰

V.

Die Hervorhebung des interpretativen Charakters der alttestamentlichen Schriften mag heute schon beinahe wie eine Binsenwahrheit klingen. Man muss sich jedoch klar machen, dass die Einschätzung der alttestamentlichen Schriftsteller als Theologen erst wenige Jahrzehnte alt ist. Das Wissen dass die Bibel nicht nur theologisch befragt werden kann, sondern dass

¹⁸ In dieser Fragehinsicht wäre es sinnvoll, sich an die allgemeinere antike Fassung des Qualitätsbegriffs als „Beschaffenheit“ zu erinnern (vgl. BLASCHE, Qualität I. Antike).

¹⁹ RAD, Theologie II, 376.

²⁰ DERS., Theologie I, 126: „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung.“

sie selbst Theologie enthält, beginnt sich mittlerweile schon darin niederzuschlagen, dass an deutschen evangelischen Theologischen Fakultäten nicht mehr „Theologie des Alten Testaments“, sondern „Theologie im Alten Testament“ gelesen wird. Die Tendenz hinter diesem Wechsel ist deutlich: Der Schriftausleger nimmt sich damit hinter die Schriftauslegung der Schrift selbst zurück.

Den Grundstein zu dieser Entwicklung hat Willi Marxsen in seiner Habilitationsschrift „Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums“²¹ gelegt, in der er den Begriff der Redaktionsgeschichte in die Exegese einführte. Der Sache nach war die Entdeckung der Eigenleistung der Evangelisten schon älter²², doch erst Marxsen hatte es unternommen, das Markus-Evangelium konsequent als Gesamtwerk unter redaktionsgeschichtlichem Gesichtspunkt zu untersuchen. Die redaktionsgeschichtliche Methode ist dann vor allem im Alten Testament angewendet worden.²³ Dass sie hier auf fruchtbaren Boden stieß, hat nicht zuletzt mit der wesentlich längeren Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen gegenüber den neutestamentlichen Schriften zu tun. An den alttestamentlichen Büchern ist über Jahrhunderte hinweg gearbeitet worden, an den neutestamentlichen Schriften nicht mehr – und das sind schon Extremfälle – als einige Jahrzehnte.

Das vulgäre Bild von „Redaktionsgeschichte“ geht mit der Assoziation diffizilster Literarkritik einher: Wo das Alte Testament „redaktionsgeschichtlich“ untersucht wird, neigen seine Ausleger dazu – so jedenfalls die Außenwahrnehmung –, seine Texte literarisch kleinräumig zu zerteilen und pro Buch auf eine zweistellige Anzahl von Werdestufen zu verteilen. Dieses Bild ist zumindest zur Hälfte falsch: Wohl ist die redaktionsgeschichtliche Forschung in besonderem Maß auf das langzeitige literarische Wachstum des Alten Testaments aufmerksam geworden und ist vielleicht bisweilen zu zuversichtlich an dessen historische Rekonstruktion herangegangen, doch war es auf der anderen Seite gerade die redaktionsgeschichtliche Methode, die durch ihr Achten auf innerbiblische Auslegungsvorgänge komplexe Textfelder als literarisch einheitliche Auslegungstexte zu verstehen gelehrt hat, die man zuvor intensiv literarkritisch bearbeitete und – etwa im Bereich der Propheten – als mehr oder weniger zufällig kompilierte Einzellogien ansah.²⁴ In der gegenwärtigen Krise der Literar-

²¹ MARXSEN, *Evangelist Markus*.

²² Vgl. z.B. WREDE, *Messiasgeheimnis*; die S. 115–149 sind wiederabgedruckt bei PESCH, *Markus-Evangelium*, 13–47. Vgl. zur Forschungsgeschichte WÖNNEBERGER, *Redaktion*, 39–42.

²³ Vgl. o. Anm. 10.

²⁴ Vgl. z.B. die Auslegungen von Jes 63–66 oder Sach 11–13 bei STECK, *Tritojesaja*, dort 34–44; DERS., *Abschluß*, 38 u.ö.

kritik – die Anzahl der Schichtungsvorschläge tendiert stark gegen die Anzahl der Ausleger – kann das Achten auf innerbiblische Schriftauslegung das entstehungsgeschichtliche Bild für eine ganze Reihe von Texten und Textkomplexen erheblich vereinfachen.

Insgesamt kann man sagen, dass sich das moderne protestantische Bild der Bibelwissenschaften von der Entstehung und Bedeutung der alttestamentlichen Schriften in gewisser Weise dem rabbinischen Verständnis annähert: Es sind nicht mehr die genialischen Einzelschriftsteller am Anfang der Literaturproduktion des Alten Testaments wie der „Jahwist“, der „Elohist“, „Jesaja“ oder „Jeremia“, die in sprachlich schlichter²⁵ (keine Dubletten!), aber theologisch tiefsinniger Weise den entscheidenden Grundstock des Alten Testaments formuliert hätten, wie man von Wellhausen bis von Rad meinte. Vielmehr wird man vermehrt auf die schriftgelehrte Auslegungsarbeit der vormals diffamierten Ergänzter aufmerksam, und erkennt, dass sie eben nicht nur für die Ergänzungen, sondern für die Substanz des Alten Testaments verantwortlich sind. So gewinnt nach und nach der Text wieder den Vorrang vor dem Konstrukt seines mutmaßlichen Erzeugers, das in den meisten Fällen doch nichts anderes als die Maske seines Auslegers ist.

Es wäre natürlich naiv zu meinen, diese Einschätzung der biblischen Schriften sei nicht auch ein Kind ihrer Zeit – doch vermag gerade die gegenwärtige Zeitströmung mit ihrem besonderen Interesse an den Themenbereichen Buch und Schrift schiefe Gewichtsetzungen in den bibelwissenschaftlichen Grundüberzeugungen der Vergangenheit wieder zurechtzurücken.

VI.

Was bedeutet nun der Sachverhalt, dass die Schrift immer schon ausgelegte Schrift ist, für die Schriftauslegung?

Zunächst einmal ist negativ zu sagen, dass dieser Befund natürlich nicht heißt, dass die biblischen Schriften, weil sie selbst Auslegung sind, deshalb nicht mehr auslegungsbedürftig wären. Denn die innerbiblische Auslegung, die die Bücher des Alten Testaments prägt, ist nicht zeitlos, sondern eine Auslegung auf ihre jeweilige eigene Zeit hin.

Auf der anderen Seite darf diese Feststellung auch nicht zum entgegengesetzten Fehlschluss verleiten, dass diese historischen innerbiblischen

²⁵ Vgl. exemplarisch DUHM, Buch Jesaja, 3: „Ich bin ... von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Autoren, bevor nicht das Gegenteil bewiesen ist, als gute Schriftsteller angesehen werden sollen, die nicht radebrechen und stümpfern, sondern richtig und vernünftig reden.“

Auslegungen mit dem Vergehen ihrer historischen Gegenwart selbst obsolet geworden wären. Der Vorgang der Fortschreibung ist ja seinerseits nur erklärlich dadurch, dass die biblischen Autoren den ihnen jeweils vorgegeben Text als nach wie vor bedeutsam ansahen, obwohl auch schon sie zweifellos um dessen historische Bedingtheit wussten – sonst hätten sie ihn nicht fortgeschrieben, sondern ein neues Werk geschaffen. Einer entsprechenden Grundoption verdankt sich der Umstand, dass die Bibel zweitausend Jahre nach ihrer Entstehung überhaupt noch gelesen wird – für ein antikes Literaturwerk ist dies keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Von vielen antiken Schriften weiß man nur aus Zufall, weil sie irgendwo im Wüstensand entdeckt worden sind, die Bibel ist durch ihren fortwährenden Gebrauch gar nie in Vergessenheit geraten.²⁶

Die innerbiblische Auslegung scheint also einen Prozess in Gang gesetzt zu haben, der durch die Kanonisierung der biblischen Bücher wohl entscheidend modifiziert, nicht aber unterbrochen worden ist: Zu einem gewissen Teil besitzt dieser ununterbrochene Auslegungsprozess über die Kanongrenze hinweg wahrscheinlich eine Eigendynamik: Die biblischen Texte werden weiter ausgelegt, weil sie immer schon ausgelegt worden sind. Sind sie selber immer schon ausgelegte Texte, so wurzelt die Iteration ihrer Auslegung in ihnen selbst.

Hat heutige Textauslegung der Auslegungsstruktur der biblischen Texte selbst zu entsprechen? Nun, ein Text selber besitzt zunächst keine Normativität gegenüber seinen Auslegern. Was der Ausleger mit dem Text macht, ist – grob gesagt – seine Sache: *usus non tollit abusum*. Ich meine aber, dass das Achten auf den Auslegungscharakter der biblischen Texte ein *Potential* in sich trägt, das zwar nicht erkundet werden muss, das sich aber zu erkunden lohnt: Es führt auf je und je neue Aussagegehalte der Schrift, die gerade in ihrer Fremdheit den Charakter des Textes als Gegenüber wahren. Vor allem lässt sich so vermeiden, dass das X des Textes für das Y der Auslegung ausgegeben wird²⁷, denn X und Y sind schon im Text selbst ineinander verwoben. Was ein Text nach Meinung seines Auslegers „meint“, wird so schon immer durch die texteigenen Auslegungen konterkariert.

Ein letzter Punkt ist hier noch anzufügen: Verschwimmt die Grenze zwischen Text und Kommentar, da der Text selbst immer auch schon Kommentar ist, so hat dies auch Folgen für das Kanonsverständnis: Innerbiblische und nachbiblische Auslegungen lassen sich nicht mehr so fein säuberlich trennen, wie dies im Gefolge der Inspirationstheorien der Orthodoxie gerne vertreten wurde, sondern gewinnen einen grundsätzlich egalitären Status: Nachbiblische Auslegungen *können* Sachkritik an bibli-

²⁶ Vgl. hierzu – am Beispiel der Prophetie – JEREMIAS, Proprium.

²⁷ Vgl. diesbezüglich den scharfen Essay von SONTAG, Interpretation.

schen Positionen üben. Das heißt nicht, dass damit der Kanon verabschiedet werde; was verabschiedet wird, ist lediglich ein gesetzliches Kanonsverständnis: Das Kanonische an den biblischen Büchern ist nicht ihr Buchstabe, sondern ihre Verweisstruktur, deren inhaltliche Füllung aber je und je sachlich kritisierbar ist.

Dass die Schriftauslegung, räumt man ihr das Recht zur Kanonskritik ein, konturlos werde, sollte man nicht behaupten. Vermutlich ist diese Gefahr bei einer buchstabengläubigen Schriftauslegung wesentlich größer: Versucht die Schriftauslegung, die sachliche Vielfalt der Schrift in ihrer ganzen Bandbreite abzubilden, so verliert sie sich unweigerlich ins Uferlose und hat wahrscheinlich überhaupt aufgehört (oder vielmehr gar nicht erst angefangen), *Auslegung* zu sein.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, A. und J. (Hgg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987
- ASSMANN, J./GLADIGOW, B., (Hgg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995
- AUWERS, J.-M./JONGE, H.J. DE, The Biblical Canons (BETHL 163), Leuven 2003
- BALDERMANN, I. u.a. (Hgg.), Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3), Neukirchen-Vluyn 1988
- BARTH, H., Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977
- BARTON, J./WOLTER, M. (Hgg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons. The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon (BZNW 118), Berlin/New York 2003
- BECKER, M./J. FREY, (Hgg.), Qumran und der biblische Kanon (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009
- BERNER, C., Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73), Tübingen 2010
- BLASCHE, S., Art. Qualität I. Antike, HWP 7 (1989) 1748–1752
- BULTMANN, C./MÄRZ, C.-P./MAKRIDES, V.N. (Hgg.), Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005
- CARSON, D.A./WILLIAMSON, H.G.M. (Hgg.), It Is Written. Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, Cambridge 1988
- COLLINS, T., The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetical Books (BiSe 20), Sheffield 1993
- DOHMEN, C./OEMING, M., Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg u.a. 1992
- DUHM, B., Das Buch Jesaja (HK III), Göttingen ⁵1968
- EVANS, C.A./TOV, E. (Hgg.), Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective. Acadia Studies in Bible and Theology, Grand Rapids 2008
- FISHBANE, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985

- FREI, P./KOCH, K., Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55), Fribourg/Göttingen ²1996
- GELIN, A., La question des „relectures“ bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, in: *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica. Congressus Internationalis Catholici de re biblica* (BETHL 12/13), Vol. I, Leuven 1959, 303–315
- GORDIS, R., Midrash in the Prophets, *JBL* 49 (1930) 417–422
- GORDIS, R., Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature, *HUCA* 22 (1949) 157–219
- GOSSE, B., Transitions rédactionnelles de l'histoire des clans à l'histoire des peuples en Ex 1,7; 2,24b, *EstB* 51 (1993) 163–170
- GOSSE, B., Moïse entre l'alliance des patriarches et celle du Sinaï, *SJOT* 11 (1997) 3–15
- GRECH, P., Interprophetic Re-Interpretation and Old Testament Eschatology, *Aug.* 9 (1969) 235–265
- HERTZBERG, H.W., *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66), Berlin 1936, 110–121 = DERS., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1962, 69–80
- HERZER, J., „Von Gottes Geist durchweht“. Die Inspiration der Schrift nach 2Tim 3,16 und bei Philo von Alexandrien, in: R. DEINES/K.-W. NIEBUHR (Hgg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003*. Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 223–240
- HIRSCH, E., *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin/Leipzig 1937
- HUMMEL, H.D., *The Old Testament Basis of Typological Interpretation*, BR 9 (1964) 38–50
- JEREMIAS, J., *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, *ThLZ* 119 (1994) 485–494
- KLIJN, A.F.J., *A Library of Scriptures in Jerusalem?*, in: K. TREU (Hg.), *Studia Codicologica* (TU 124), Berlin 1977, 265–272
- KOOIJ, A. VAN DER/TOORN, K. VAN DER (Hgg.), *Canonization and Decanonization* (SHR 82), Leiden u.a. 1998
- KÖRTNER, U.H.J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994
- KRATZ, R.G., *Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen 1991
- KRATZ, R.G./KRÜGER, T. (Hgg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (OBO 153), Fribourg/Göttingen 1997
- LEIPOLDT, J., *Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung*, *ZNW* 44 (1952/1953) 118–145
- LEVIN, C., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993
- LOHFINK, N., *Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30–31*, in: L. RUPPERT u.a. (Hgg.), *Künder des Wortes. FS J. Schreiner, Würzburg 105–119* = DERS., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12), Stuttgart 1991, 107–124
- MACHOLZ, C., *Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4 Esra 14*, in: E. BLUM/ E.W. STEGEMANN (Hgg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990*, 379–391
- MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 49), Göttingen 1956 (²1959)
- OTTO, E., *Forschungen zur Priesterschrift*, *ThR* 62 (1997) 1–50

- PANNENBERG, W./SCHNEIDER, T. (Hgg.), Verbindliches Zeugnis I (DiKi 7), Freiburg/Göttingen 1992
- PESCH, R. (Hg.), Das Markus-Evangelium (WdF 411), Darmstadt 1979
- RAD, G. VON, Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ²1958; Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960
- RUPPRECHT, K., עלה מן הארץ (Ex 1,10 Hos 2,2): „sich des Landes bemächtigen“?, ZAW 82 (1970) 442–447
- SANDMEL, S., The Haggada within Scripture, JBL 80 (1961) 105–122
- SARNA, N.M., Psalm 89. A Study in Inner Biblical Exegesis, in: A. ALTMANN (Hg.), Biblical and Other Studies, Cambridge MA 1963, 29–46
- SCHMID, K., Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996
- SCHMID, K., Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, ZNThG 3 (1996) 225–250
- SCHMID, K., Persische Reichsautorisation und Tora, ThR 71 (2006) 494–506
- SCHMID, K., Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- SCHMIDT, W.H., Exodus. 1. Teilband. Exodus 1–6 (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988
- SCHULZ, A., Exegese im Alten Testament, ZS 3 (1924) 178–193
- SIEGERT, F., Die Inspiration der Heiligen Schriften. Ein philonisches Votum zu 2Tim 3,16, in: R. DEINES/K.-W. NIEBUHR (Hgg.), Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003. Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 205–222
- SONTAG, S., Gegen Interpretation, in: DIES., Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen, Frankfurt a.M. 1982, 11–22
- STECK, O.H., Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1985
- STECK, O.H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991
- STECK, O.H., Tritojesaja im Jesajabuch, in: DERS., Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin/New York 1991, 3–45
- STECK, O.H., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fahrten zur Antwort, Tübingen 1996
- STEINS, G./TASCHNER, J. (Hgg.), Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden (BThSt 110), Neukirchen-Vluyn 2010
- TWORUSCHKA, U. (Hg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000
- UTZSCHNEIDER, H., Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166), Stuttgart 1996
- VAN SETERS, J., The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers, Louisville 1994
- WEIMAR, P., Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (fzb 9), Würzburg 1973
- WEIMAR, P., Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches, in: M. VERVENNE (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 179–208
- WHITLOCK, J.M., Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002

- WILLI-PLEIN, I., Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose, VT 41 (1991) 110–118
- WOLFE, R.E., The Editing of the Book of the Twelve, ZAW 53 (1935) 90–129
- WONNEBERGER, R., Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (FRLANT 156), Göttingen 1992
- WREDE, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901 (⁴1969)
- ZENGER, E., Art. Priesterschrift, TRE 27 (1997) 435–446
- ZIMMERLI, W., Ezechiel (BK XIII/1.2), Neukirchen 1969