

„Beyond“ – Grenzbeschreibungen zur Biblischen Theologie

Stefan Beyerle

Die aktuelle Diskussion um „Biblische Theologie“ ist geprägt von höchst unterschiedlichen Auffassungen ihres Gegenstands und zugleich einer überbordenden Aporetik hinsichtlich der selbst gesteckten Ziele. Grundsätzlich deutlich wird dies an dem Problem der perspektivischen Zuordnung „Biblischer Theologie“, sei es vom jüdischen, sei es vom christlichen Standort aus. Während gerade die christliche Perspektive immer wieder bemüht ist, dem Alten Testament als gleichermaßen christlichem wie jüdischem Text Rechnung zu tragen,¹ wird in jüdischen Ansätzen mit einem gewissen Recht die Notwendigkeit zu einer „Biblischen Theologie“ grundsätzlich in Abrede gestellt.² Zugleich können Vertreter beider Religionen fast gleichlautend den aporetischen Charakter „Biblischer Theologie“ betonen. So schreibt Manfred Oeming in seiner Dissertation:

¹ Vgl. jetzt FR. CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011, v.a. 79–90, der allerdings wichtige jüdische Ansätze unbeachtet lässt. Zu letzteren bieten J. BARR, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, London 1999, 286–311 u. 671–674: Anm., und M. GROHMANN, *Aneignung der Schrift: Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 2000, 73–129, eine begründete, darstellende und auch kritisierende Auswahl. Schließlich erhebt die an der Gotteslehre orientierte Synthese von R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie [TOBITH] 1), Tübingen 2011, 9, „[...] den Anspruch, sowohl die theologische Eigendynamik der israelitisch-jüdischen als auch der christlichen Überlieferung, die nur in ständiger Referenz zur jüdischen Überlieferung ihre Christusbotschaft sagen will und kann, widerzuspiegeln.“ Zu den systematischen Aspekten der Fragestellung vgl. B. EGO, *Judaistik und Biblische Theologie: Forschungsgeschichtliche und systematische Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis*, in: *JBTh 25: Wie biblisch ist die Theologie?* (2010 [2011]), 305–329, hier: 313–324.

² So die Darlegung bei J.D. LEVENSON, *Warum Juden sich nicht für Biblische Theologie interessieren* (engl. Orig.: 1987), in: *EvTh 51* (1991), 402–430; vgl. zu LEVENSONS provokanter These die Kritik bei BARR, *Concept*, 291–302 u. 672 f.: Anm.; GROHMANN, *Aneignung*, 104–106.

„Gesamtbiblische Theologie im Sinne einer einheitlichen, von der ganzen Bibel konstant bezeugten Lehre gibt es nicht und wird es nicht geben. Die Hoffnung auf die endliche Entdeckung eines geistigen Bandes, das die vielgestaltige biblische Welt im Innersten zusammenhält, ist illusorisch. Wie die Physiker werden auch die Exegeten bei der Suche nach der biblisch-theologischen ‚Weltformel‘ scheitern.“³

Dem kann Benjamin D. Sommer beipflichten, der zwar aus jüdischer Perspektive einen neuen, „dialogischen“ Ansatz vorstellt, jedoch zunächst ebenfalls Aporien einer „Biblischen Theologie“ aufzeigt:

„Eine der bekanntesten und frustrierendsten Eigenschaften Biblischer Theologie ist die Schwierigkeit ihrer Vertreter, sie zu definieren. Die Ziele dieses Forschungsbereichs und seine Parameter bleiben undeutlich. Eine eingehende Untersuchung bedeutender biblisch-theologischer Texte mag die Frage aufwerfen, ob dieser Bereich tatsächlich existiert. [...] Kurz gesagt, ich frage mich, ob es tatsächlich [...] das *Konzept* einer Biblischen Theologie gibt. Die Antwort auf diese Frage lautet, zumindest für den größten Teil des letzten Jahrhunderts, vermutlich ‚nein‘.“⁴

In der folgenden Skizze seien verschiedene Grenzbereiche „Biblicher Theologie“ genannt und erläutert, wobei die Reihung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und eher am Grundsätzlichen orientiert bleibt. Mit dem Begriff „Grenzbereich“ sind Vorentscheidungen bzw. Voraussetzungen, Standorte, Methoden oder Fragehinsichten gemeint, die über Sinn, Inhalt und Zweck einer „Biblischen Theologie“ entscheiden. Dabei ergeben sich durch jene Vorentscheidungen etc. voneinander abgegrenzte Bereiche, ja eigenständige „Biblische Theologien“:⁵ Ein gewichtiges Thema ist in der Kanonfrage vorgegeben, die schon *innerhalb* des Christentums unterschiedlich zu beantworten wäre (I.). Außerdem markiert die Problematik des religiösen Standorts, ob in Judentum oder Christentum, einen bedenkenswerten Grenzbereich (II.). Schließlich sind die Grenzen innerhalb einer vor allem historisch, im Sinne von Traditions- bzw. Überlieferungsgeschichte, angelegten Biblischen Theologie paradigmatisch näher auszuloten (III.). Allen drei Grenzbereichen ist gemeinsam, dass jeweils der unterschiedlich definierte Bezugspunkt, vom Alten Testament bzw. *Tanach*⁶

³ M. OEMING, Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart, Zürich ³2001, 228.

⁴ B.D. SOMMER, Ein neues Modell für Biblische Theologie, in: B. Janowski (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 187–211, hier: 187.195 [Hervorheb. im Orig.].

⁵ Diese sind nicht identisch mit den materialen Themen „Biblicher Theologie“, die seit über 25 Jahren im „Jahrbuch für Biblische Theologie“ dokumentiert werden, wenn gleich Überschneidungen durchaus existieren.

⁶ Zu den in der rezenten Diskussion vorgeschlagenen Bezeichnungen „Altes Testament“, „Erstes Testament“, „Hebräische Bibel“ etc. vgl. die Anmerkungen von H. SEEBASS, Erstes oder Altes Testament?, in: J. Barton/M. Wolter (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons / The Unity of Scripture and the Diversity of the Ca-

oder vom Neuen Testament aus, Weichenstellungen vorgibt und Inhalte sowie Methoden präjudiziert.

I. Kanonisierung statt Kanon

Begreift man „Biblische Theologie“ zunächst als „Gesamtbiblische Theologie“, im Sinne der Frage nach dem Verhältnis und den Bezügen von Altem und Neuem Testament, dann sind unterschiedliche Kanonhermeneutiken⁷ virulent. Allerdings wirft die Festlegung eines Kanons bzw. zweier Kanones, also autorisierter Schriftensammlungen, in vielerlei Hinsicht Probleme auf: Exegetisch wird der Kanon vor allem als historisches Phänomen wahrgenommen, doch bereits die Festlegung solcher Sammlungen lässt sich nicht eindeutig historisch dokumentieren, sieht man einmal von der frühneuzeitlichen tridentinischen Konzilsentscheidung von 1546 für den „Kanon“ der Vulgata durch die römisch-katholische Kirche ab.⁸ Denn die seit Heinrich Graetz (1871) gerne für den jüdischen Kanon des *Tanach* oder der „Hebräischen Bibel“ reklamierte „Synode von Javne (Jamnia)“, ca. 100 n. Chr., hat es nie gegeben. Ja, die auf die Mischna (mJad 3,5) zurückgehenden Entscheidungen, die dort zunächst nur das Hohelied und Kohelet betreffen, belegen überhaupt nur sehr eingeschränkt und vorläufig „kanonische“ Festschreibungen.⁹

Selbst unter der Voraussetzung, dass die zahlreichen Zitate und Verweise des Neuen Testaments auf das Alte auch in historischer Hinsicht als „kanonische“ Bezugnahmen angemessen charakterisiert wären, ergäbe sich methodisch so noch kein stringentes „biblisch-theologisches“ Konzept. Ist

non (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 27–43.

⁷ Vgl. dazu die Beiträge in B. JANOWSKI (Hg.), *Kanonhermeneutik: Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel* (Theologie interdisziplinär 1), Neukirchen-Vluyn 2007.

⁸ Vgl. zum Tridentinum DS 1506–1508 sowie die Liste der vom Konzil angenommenen Bücher (DS 1502), die die „Deuterokanonischen Schriften“ mit umfassen. Die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“, unter Pius XII., bezieht sich dann 1943 auf die Authentizität der Vulgata ausdrücklich zurück (DS 3825): „*Quod autem Vulgatam Tridentina Synodus [cf. *1506] esse voluit latinam conversionem. ‚qua omnes pro authentica uterentur‘ [...]*“, um im Folgenden jedoch ebenso die Bedeutung der Urtexte zu betonen.

⁹ Vgl. dazu C. KRIEG, *Javne und der Kanon: Klärungen*, in: G. Steins/J. Taschner (Hg.), *Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden* (BThSt 110), Neukirchen-Vluyn 2010, 132–152 (Lit.). Zu einzelnen Stadien in den Entwicklungen hin zu den Kanones in Christentum und Judentum, vgl. auch Z. ZEVIT, *The Second–Third Century Canonization of the Hebrew Bible and Its Influence on Christian Canonizing*, in: A. van der Kooij/K. van der Toorn (Hg.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISQR)*, Held at Leiden 9–10 January 1997 (SHR 82), Leiden/Boston/Köln 1998, 133–160, hier: v.a. 134–141.

doch, ganz grundsätzlich, der „neutestamentliche“ Schriftbezug nicht auf der Grundlage des hebräischen, sondern einer, wie auch immer näher zu beschreibenden, griechischen Fassung „alttestamentlicher“ Überlieferung konzipiert. Und jene griechische Fassung, was späterhin „Septuaginta“ genannt wurde,¹⁰ hat nie einen der „Hebräischen Bibel“ vergleichbaren Prozess der Kanonisierung durchlaufen. Berücksichtigt man weiterhin, dass die sich im Kunstwort „*Tanach*“ abbildende Dreiteilung des hebräischen Kanons eine Prävalenz der Tora vor den „Propheten“ (*Nebiim*) und „Schriften“ (*Ketubim*) verdeutlicht, zudem die Schriftenabfolge jenes Kanons bis ins Mittelalter hinein, im Vergleich von Rabbiner-Bibeln mit den Kodices von St. Petersburg und Aleppo, divergiert, dann beschreibt der Begriff „Kanon“, sowohl im Falle der „Hebräischen Bibel“ als auch für die Septuaginta, eher den Prozess als ein „Endprodukt“.¹¹ Ja, zahlreiche textgeschichtliche Phänomene, wie sie seit dem 20. Jh. wieder recht verlässlich an den Qumrantexten aus dem späterhin „biblischen“ Bestand ablesbar sind, lassen es geraten sein, ganz auf die Rede vom „kanonischen Endtext“ zu verzichten und stattdessen von „Textzeugen“ zu sprechen.¹²

Nimmt man also das Prozesshafte am Kanonbegriff ernst, dann steht vor jeder kanonischen *Interpretation* die Frage nach der *Überlieferung* des Kanons bzw. seiner Inhalte und Formen. Der frühchristliche Apologet Justin (ca. 100–165 n. Chr.) kann mit seiner Schrifthermeneutik signifikante Illustrationen liefern: Er verarbeitet ausdrücklich Septuaginta-Zitate in seinen Schriften, stellt jedoch neben diese wörtlichen Zitate häufig kürzere,

¹⁰ Die Bezeichnung stammt wohl erst aus der christlichen Tradition und wird frühestens bei Justin (Dial.) bezeugt. Während in Dial. 68,7; 71,1 ἐβδομήκοντα noch die „70“ am ptolemäischen Hof beteiligten „Ältesten“ bezeichnet, heißt es in 120,4 ausdrücklich: ἐπειδὴ οὐχ οὕτως ἐξηγήσαντο οἱ ἐβδομήκοντα, ἀλλ’ [...]: „denn nicht auf diese Weise haben/hat die 70/Septuaginta übersetzt, sondern [...]“, mit anschließendem Schriftzitat (ähnlich 124,3; 131,1; 137,3). Zu den Texten vgl. M. MARCOVICH (Hg.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin/New York 1997, 188.193.277.285.296.307, und zur Sache M. MÜLLER, Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons, in: M. Karer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219), Tübingen 2008, 708–727, v.a. 708 mit Anm. 2.

¹¹ Bekanntlich war, auch noch in frühchristlicher Zeit, der dritte Kanonteil des *Tanach* nicht festgeschrieben: vgl. H.P. RÜGER, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: *JBTh 3: Zum Problem des biblischen Kanons* (1988), 175–189; insoweit auch mit D. SÄNGER, Das Alte Testament im Neuen Testament: Eine Problemskizze aus westlicher Sicht, in: I.Z. Dimitrov et al. (Hg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001* (WUNT 174), Tübingen 2004, 155–203, hier: 176 f.

¹² Vgl. unter Bezugnahme auf E. Blum: K. SCHMID, Schriftwerdung und Kanonbildung, in: Ders., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur: Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77), Tübingen 2011, 61–83, hier: 62.

abweichende Texte derselben Stelle, die er wahrscheinlich aus „Testimonien“-Sammlungen übernommen hat (vgl. Dial. 52,2; Apol. 32,1 [= 54,5] zu Gen 49,[8.]10–11LXX).¹³ Während erstere sicherlich den Buchkontext mit überliefert haben, boten letztere Zitatsammlungen, die allerdings ebenfalls, wenn auch abweichend, jeweils kontextualisiert überliefert wurden. Nur dass jene „Testimonien“ hier nicht den Buch- bzw. Rollenkontext, sondern weitere Zitate, aus anderen „Büchern“ zusammengestellt, darboten. Dieses Verfahren ist nicht nur im frühen Christentum sondern auch im antiken Judentum geläufig, was zahlreiche Exzerpt- oder Testimonien-Sammlungen bezeugen. Dass eine solche „autoritäre“ Wahrnehmung von durchaus im Textgehalt differierenden Zeugnissen bereits im alten Israel und im antiken Judentum belegt ist, zeigen die Texte des Alten Testaments selbst, der Pseudepigraphen oder auch der Schriftrollen vom Toten Meer: Im Folgenden sollen sich mit diesem Phänomen verbindende Fortschreibungsprozesse näher erläutert werden.

Schon in der altisraelitischen Überlieferung verdeutlichen redaktionelle Prozesse und „Fortschreibungen“ die oben in den Blick genommene Diversifizierung von Schriftbezügen.¹⁴ Auch hier finden sich, quasi bereits im „kanonischen Prozess“, sowohl Bezugnahmen auf buchartige Kontexte als auch auf vereinzelt Zitate. Bekanntlich begegnet der Dekalog, wenn auch mit textlichen Varianten, an zwei Stellen im Pentateuch (Ex 20,1–17 // Dtn 5,6–21).¹⁵ In prophetischer Überlieferung werden, mit Entsprechungen bis

¹³ So die Analyse bei O. SKARSAUNE, *From Books to Testimonies: Remarks on the Transmission of the Old Testament in the Early Church*, Immanuel 24/25 (1990: The New Testament and Christian-Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser), 207–219, hier: v.a. 207.216 f. Vgl. zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments auch den Beitrag von F. PROSTMEIER in diesem Band.

¹⁴ Darauf verweist B. JANOWSKI, *Die kontrastive Einheit der Schrift: Zur Hermeneutik des biblischen Kanons*, in: Ders. (Hg.), *Kanonhermeneutik*, 27–46, hier: 39 f. Zur Unterscheidung von „Redaktion“ und „Fortschreibung“ vgl. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969, 106* f.; CHR. LEVIN, *Das „Vierprophetenbuch“: Ein exegetischer Nachruf*, in: ZAW 123 (2011), 221–235, der an den Prophetenbuch-Überschriften bei Hos, Am, Mi und Zef zeigt, dass sie zwar das Produkt innerprophetischer Fortschreibungen, doch damit nicht notwendig auch Zeugen eines redaktionellen „Vierprophetenbuches“ sind.

¹⁵ Die Frage nach dem gebenden und nehmenden Kontext bzw. der „Ursprünglichkeit“ der Dekalogfassungen ist nach wie vor umstritten – die Rekonstruktion eines gemeinsamen „Ur-Dekalogs“ bleibt zu hypothetisch und daher unwahrscheinlich. Für die Ex- und Dtn-Priorität gibt es jeweils gute Gründe, ohne dass dadurch ein eindeutiger Befund konturiert würde. Das kann man von M. KÖCKERT lernen, der einmal wegen des in Dtn 5 betonten Sabbats, der im Rest-Dtn keine Spuren hinterlassen habe, wegen der dtr. Textüberschüsse in Sabbat- und Elterngesetz (Dtn 5,14.16: vgl. Ex 20,10.12) oder wegen der verbesserten Rechtsstellung der Frau im Begehrensverbot (Dtn 5,21 [Vorordnung der Frau]; vgl. Ex 20,17) zunächst noch ganz pauschal die Priorität von Ex 20 annimmt (vgl. DERS., *Luthers Auslegung des Dekalogs in seinen Katechismen*, in: Ders.,

in den hebräischen Wortlaut hinein, Verbote (Kurz-Prohibitive) aus der „zweiten Tafel“ aufgenommen (Hos 4,2; Jer 7,9), indem die prophetischen Kontexte, die je selbst Fortschreibungen darstellen, „Töten, Ehebrechen, Stehlen“ testimonienartig gebrauchen.¹⁶ Andererseits ist das sogenannte Kern-Deuteronomium zu beachten. Es bietet, zumindest mit Blick auf die „erste Tafel“, eine juristische Auslegung der Dekalog-Gebote oder, um genauer zu sein, eine Vorform derselben (vgl. Dtn 12–26*).¹⁷

In den Pseudepigraphen ist die Frage der „Re(-)ritten Bible“ berührt.¹⁸ Der Begriff hat sich in zahlreichen Forschungsfeldern seit den 70er Jahren des 20. Jh.s (Geza Vermes) durchgesetzt, auch wenn er höchst problematisch ist. Grundsätzlich impliziert er ein Phänomen, das mit den in diesem

Leben in Gottes Gegenwart: Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament [FAT 43], Tübingen 2004, 247–290, hier: 259 f.). Späterhin hält KÖCKERT zwar prinzipiell an der Ex-Priorität fest, beurteilt jedoch ausgerechnet die Begründung des Sabbatgebots und das Bilderverbot in Ex 20 als später hinzugesetzt (vgl. M. KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, München 2007, 38–44).

¹⁶ Die Infinitive (abs.) in Hos 4,2 und Jer 7,9 können verbal verstanden werden (vgl. Ges.Ka § 113 ff.; B.K. WALTKE/M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake [IN] 1990, 595 [35.5.a]). Außerdem divergiert in den Dekalogfassungen und in der Prophetie die Reihenfolge der Einzelglieder. Zwar ist auch die Frage nach dem Verhältnis der Dekalogue zur Prophetie nicht eindeutig zu klären, doch zeigt die Infinitiv-Reihung in Hos 4,2a, dass ihr Bezug zu Hos 6,7–11 und 7,1 f. auf eine nachhoseanische Verfasserschaft schließen lässt (vgl. J. JEREMIAS, *Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea* [1980], in: Ders., *Hosea und Amos: Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* [FAT 13], Tübingen 1996, 55–66, hier: 57). Auch Jer 7,9 ist innerhalb der „Tempelrede“ sicher nach-jeremianisch, zumal der ausgeführte Bezug zum 1. Gebot in V. 9aβ,b (Räuchern für Baal und anderen Göttern nachlaufen) bereits den Dekalog oder eine Vorform desselben voraussetzen dürfte. Da es zugleich gute Gründe für eine Datierung von Hos 4,2* nach Jer 7,9 gibt (so S. RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien: Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches* [FRLANT 213], Göttingen 2006, 120–134, v.a. 128 f.), nehmen die Prophetentexte „testimonienartig“ Bezug auf den Dekalog.

¹⁷ Vgl. dazu die wohl auf Friedrich Wilhelm Schmitz (1859) zurückgehende, prominente These, die u.a. bei G. BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145), Stuttgart 1991, und zuletzt K. FINSTERBUSCH, *Die Dekalog-Ausrichtung des deuteronomischen Gesetzes. Ein neuer Ansatz*, in: G. Fischer et al. (Hg.), *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation* (BZAR 17), Wiesbaden 2011, 123–146, erläutert und begründet wird.

¹⁸ Vgl. den Befund bei G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, in: M.E. Stone (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT II/2), Assen/Philadelphia 1984, 89–156. Eine aktuelle kritische Diskussion der „Gattung“ findet sich bei A. KLOSTERGAARD PETERSEN, *Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?*, in: A. Hilhorst et al. (Hg.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJ.S 122), Leiden/Boston 2007, 285–306.

Abschnitt erläuterten Beispielen gerade *ad absurdum* geführt wird: die Vorstellung einer – wie auch immer – festliegenden, antiken Sammlung autoritativer, eben „biblischer“, Texte. Aus historischer Sicht setzt eine Gattungsbezeichnung „Re(-)written Bible“ zudem jene autoritative(n) Schriftensammlung(en) zu Zeiten in Geltung, da „biblisch-kanonische“ Kollektionen mit Sicherheit nicht existiert haben. Und dies gilt für die meisten Quellen der Textsorte „Re(-)written Bible“: das Jubiläenbuch, Jesus Sirach (v.a. Kap. 44 ff.), die Tempelrolle oder auch das Genesis-Apokryphon. Die neueren Beiträge zum Thema sind sich natürlich der Problematik bewusst.¹⁹ Doch bleiben Unschärfen und Unterbestimmtheiten, da die zu Recht betonte autoritative Schriftauslegung ein doch eher weites Feld mit Definitionsbedarf absteckt. Es ist bereits problematisch, Umfang sowie Bestand von Textvorlagen anzugeben, die antik-jüdischen Schriften wie der sogenannten Tempelrolle oder auch den testimonienartigen Zeugnissen 4QMidrEschat^{a+b} oder 4QTest aus dem Bestand der Schriften vom Toten Meer vorgelegen haben. Sieht man einmal von den benannten Schwierigkeiten ab,²⁰ dann bleiben auch in diesem literarischen Umfeld zahlreiche Beispiele für einen, wenn auch nicht im „kanonischen“ Sinne, autoritativen Schriftgebrauch in ganz unterschiedlichen Dimensionen.

Beispielhaft sei das Jubiläenbuch angesprochen, eine antik-jüdische Schrift aus der Mitte des 2. Jh.s v. Chr., die Stoffe aus Gen 1 – Ex 19(24) verarbeitet und im Aufriss weitgehend dem Befund der kanonisch gewordenen Bücher Gen–Ex folgt. Das fünfzig Kapitel umfassende Buch ist in seiner Gesamtheit nur in Ge‘ez (Äth.), einer Übersetzung aus dem Griechischen, überliefert, wurde jedoch ursprünglich wohl in Hebräisch abgefasst, was jetzt 15 Fragmente bezeugen, die man unter den Schriftrollen vom Toten Meer gefunden hat.²¹ Mit Blick auf die Komposition war man zunächst und grundsätzlich zurückhaltend, was Redaktionen und späte Bearbeitungen eines Grundbestands in Jub angeht. Doch werden neustens jene Stimmen lauter, die im vorliegenden Text dieser Schrift das

¹⁹ So betont M. SEGAL, *Between Bible and Rewritten Bible*, in: M. Henze (Hg.), *Biblical Interpretation at Qumran (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature)*, Grand Rapids (MI) 2005, 10–28, hier: 11 Anm. 2, dass er „Re(-)written Bible“ literarisch und nicht kanonisch verstanden wissen will. Zur kritischen Reflexion des Begriffs vgl. auch die einführenden Abschnitte in J.T.A.G.M. VAN RUITENS Beitrag in diesem Band.

²⁰ Die, bedingt durch chronologische Verortung der Quellen „nach dem *Tanach*“ und durch die oben erläuterten Forschungsinteressen sowie die sich daraus ergebende Terminologie, bei den Pseudepigraphen in besonderer Weise hervorstechen, jedoch in Abwandlung ebenso für die anderen, oben behandelten Epochen und literarischen Gattungen gelten.

²¹ Vgl. zum Befund der hebr. Fragmente vom Toten Meer: E.J.C. TIGCHELAAR, G. Annotated List of Overlaps and Parallels in the Non-biblical Texts from Qumran and Masada, in: E. Tov (Hg.), *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD 39)*, Oxford 2002, 285–322, hier: 294 f. Zu Inhalt und den Einleitungsfragen vgl. M. SEGAL, *Art. Jubilees, Book of*, in: J.J. Collins/D.C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2010, 843–846.

Ergebnis einer Überarbeitung aus verschiedenen Händen sehen.²² In Jub 6, das leider nicht in den älteren hebräischen Handschriften vom Toten Meer bezeugt ist, wird der noachitische Bundesschluss zunächst auf die Nachwirkungen der Flut (V. 1–10) bezogen und dann mit den Konsequenzen für die späteren Generationen verknüpft. Im Anschluss erfährt das Verbot von Blutgenuss eine paränetische Untermauerung (V. 12–14). Die Wendung „[u]nd dieses Zeugnis ist über euch geschrieben“ (6,12),²³ leitet eine Ermahnung zum Verzicht auf Blutgenuss ein, die enge Entsprechungen zu Lev 7,26 f. aufweist und für deren „Gesetz (äth. *ħagg*) [es] keine Grenze der Tage“ (6,14) gibt.²⁴ Der Schriftbezug hat hier also eine Einzelbestimmung, bestenfalls die Opfertora der Priester aus Lev 6 f., vor Augen. Denn in Jub 6,11–14 finden sich keinerlei Hinweise auf die Flut bzw. den noachitischen Bund aus Gen 8 f. Andererseits liefert Jub 6,22 mit dem gleichen Begriff wie in V. 14 (äth. *ħagg*) einen sehr viel umfassenderen Schriftbezug, wenn es im Kontext der Ätiologie zum Wochenfest (vgl. V. 17–22) heißt: „Denn ich habe geschrieben in dem Buch des ersten Gesetzes (äth. *ħagg*)“ (vgl. Jub 2,24).²⁵ Die Erwähnung eines „*Buches* des ersten Gesetzes“ ruft nicht nur die Frage nach einem „zweiten Gesetz“ (Dtn oder Jub?) auf den Plan, sie verdeutlicht vor allem, dass hier keine Einzelschrift, sondern in umfassenderer Weise die „Tora“, wahrscheinlich als Gesetz des Mose, gemeint ist – wenn auch wohl nicht der gesamte Pentateuch, wie zuletzt Michael Segal (s.o.) betonte.²⁶ Einschränkung bleibt allerdings zu berücksichtigen, dass die „Bundestheologie“ in Jub insgesamt schon wegen terminologischer Unschärfen im Äthiopischen bisweilen nicht eindeutig konturiert erscheint.²⁷

Zuletzt – auch in den Schriftrollen vom Toten Meer spiegeln sich unterschiedliche Hermeneutiken wider. Ein Beispiel: Passagen aus dem „Mose-segen“ (Dtn 33) werden sowohl im „biblischen“ Kontext des *Tanach* (4QDeut^b) als auch in Zitatsammlungen (4QMidrEschat^{a+b}; 4QTest), und zwar durchaus in voneinander abweichenden Texturen, gleichermaßen als „verbindlich“ eingeordnet.²⁸ Der Befund verdeutlicht also, dass eine Ka-

²² Vgl. CHR. BERNER, *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen: Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum* (BZAW 363), Berlin/New York 2006, 234–328; M. SEGAL, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJ.S 117), Leiden/Boston 2007. Vgl. auch schon G.L. DAVENPORT, *The Eschatology of the Book of Jubilees* (StPB 20), Leiden 1971.

²³ Zur Übersetzung vgl. K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3, 273–576), Gütersloh 1981, 357.

²⁴ Vgl. dazu J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees* (JSJ.S 66), Leiden/Boston/Köln 2000, 219.242 f.

²⁵ So BERGER, *Jubiläen*, 358; zur Sache vgl. SEGAL, *Bible*, 26 f., und etwas vorsichtiger VAN RUITEN, *History*, 247; Berner, *Jahre*, 256 f.

²⁶ Vgl. auch die kritische Haltung bei Rückbezügen des Jub auf den „kanonischen“ Pentateuch von A. YOSHIKO REED, *Enochic and Mosaic Traditions in Jubilees: The Evidence of Angelology and Demonology*, in: G. Boccaccini/G. Ibba (Hg.), *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2009, 353–368, hier: 364–366.

²⁷ Vgl. zuletzt W.K. GILDERS, *The Concept of Covenant in Jubilees*, in: Boccaccini/Ibba (Hg.), *Enoch*, 178–192, der im Anhang seines Beitrags ausführlich auf die terminologischen Probleme eingeht.

²⁸ Vgl. zur Textgeschichte und zum Verhältnis der Zeugen ST. BEYERLE, *Evidence of*

nonhermeneutik, die sich auf die Sammlungen der „Hebräischen Bibel“ und des Neuen Testaments im Sinne des autoritativen Schriftgebrauchs beschränkt, viel zu kurz greift.²⁹ Denn zum einen sind neben dem biblisch-kanonischen Befund auch Pseudepigraphen oder Zeugnisse aus jüdischen (4QMidrEschat^{a+b}; 4QTest)³⁰, später auch christlichen Trägerkreisen (s.o., zu Justin) betroffen, die jenseits kanonischer Autorität im Sinne von *Tanach* bzw. Altem und Neuem Testament liegen. Zum anderen verdeutlichen unterschiedliche Hermeneutiken eines autoritativen Schriftgebrauchs, quasi vom Zitat, über die Zitatsammlung bis hin zum Buch, Vielfalt und Prozesshaftigkeit autoritätsbezogener Lesarten für eine Biblische Theologie.³¹

Die bisherigen „Grenzbeschreibungen“ haben sich ganz auf den *kanonischen* Gebrauch – im Verhältnis zum vor- bzw. außerkanonischen Gebrauch – der Schrift in einem gesamtbiblischen Horizont beschränkt. Das entspricht zwar durchaus der Diskussionslage in der Forschung, stellt jedoch eine nicht statthafte Verkürzung dar. Sie wiegt umso schwerer, da Kanonizität letztlich nur über die konkrete Gültigkeit und Verwendung in Synagoge bzw. Kirche begründet werden kann.³² Doch neben der *Kanon-*

a Polymorphic Text: Towards the Text-History of Deuteronomy 33, in: DSD 5 (1998), 215–232.

²⁹ An der Abraham-Überlieferung zeigen dies eindrücklich die Beiträge von B. EGO und J.T.A.G.M. VAN RUITEN im vorliegenden Band.

³⁰ Während der Text aus 4QDeut^b lediglich in Qumran überliefert wurde, wird man bei 4QMidrEschat^{a+b} von einer Verfasserschaft in Qumran bzw. einer der mit dem Fundort verbundenen Gruppierungen ausgehen können (vgl. G.J. BROOKE, Art. Florilegium (4Q174), in: Collins/Harlow [Hg.], Dictionary, 646 f.). Zu 4QTest scheiden sich die Geister: Während F. MOORE CROSS, Testimonia (4Q175 = 4QTestimonia = 4QTestim), in: J.H. Charlesworth et al. (Hg.), The Dead Sea Scrolls: Hebrew Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol. 6B: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project 6B), Louisville (KY)/Tübingen 2002, 308–327, hier: 309 f., für eine gruppenspezifische Entstehung plädiert, sieht G.J. BROOKE, Art. Testimonia (4Q175), in: Collins/Harlow (Hg.), Dictionary, 1297 f., keine eindeutigen Textindizien für diese Annahme.

³¹ Vgl. auch J. BARTON, Unity and Diversity in the Biblical Canon, in: Ders./Wolter (Hg.), Einheit, 11–26, hier: 11 f., der mit Verweis auf rabbinische und antik-jüdische (Josephus) Auffassungen anmerkt, dass Fragen von „kanonischer Einheit“ und „Vielfalt“ weniger von den Quellenbefunden als vielmehr von den jeweiligen religiösen Interessen in Judentum („halachische“ Orientierung) und Christentum („prophetische“ Orientierung) bestimmt waren und sind.

³² Vgl. zu Christentum und Kirche CHR. SCHWÖBEL, Wie biblisch ist die Theologie?: Systematisch-theologische Bemerkungen zur Themafrage, in: JBTh 25: Wie biblisch ist die Theologie? (2010 [2011]), 7–18. Mit dem ekklesiologischen Horizont hat Biblische Theologie dann schnell ihren wissenschaftlichen Bezugsrahmen verlassen und kann etwa nur noch über erfahrungswissenschaftliche Fragestellungen „zurückgeholt“ werden. J. LAUSTER, Erfahrungserhellung: Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theo-

Hermeneutik der Schrift ist gleichwertig eine *Gebrauchs*-Hermeneutik zu beachten, die die Schrift als „Artefakt“, u.a. über ihre Materialität, bestimmt. Im Kontext der Diskussion um Biblische Theologie und Kanon berücksichtigt die Forschung jenen Aspekt bestenfalls in Ansätzen.³³ Dies liegt vor allem an der bislang eher überschaubaren Zahl von Artefakten, die aus antik-jüdischer bzw. frühchristlicher Zeit stammen. Außerdem ist die Pragmatik solcher Artefakte nur noch höchst unsicher zu bestimmen: In diesen Zusammenhang gehören zwei nur noch schwer datierbare Silberstreifen-Amulette aus einer Grabanlage in Jerusalem (*Ketef Hinnom*), die den aaronitischen Segen (Num 6,24–26) und Dtn 7,9 mit leichten Textvarianten gegenüber dem biblischen Befund bieten.³⁴ Man darf diesen Amuletten eine dem Kanon eher problematische magisch-mantische Funktion der Segensformel unterstellen. Eine Funktion, die aber erst in spätantiken Zeugnissen recht greifbar wird, so dass im antiken Judentum Vergleiche weitgehend fehlen. Von besonderem Interesse sind dann Artefakte, die sowohl im Sinne jüdischer als auch im Sinne christlicher Magie interpretiert werden können und sich dabei auf denselben Schriftbezug gründen. Ein interessantes Beispiel bietet Ps 91 (90LXX), der in der Spätantike sowohl im Kontext jüdischer als auch christlicher Magie gebraucht und bereits in den Texten vom Toten Meer entsprechend verstanden wurde (11QPsAp^a).³⁵ So zeigt die Funktionalisierung der Überschrift nach Ps

gie, in: ebd., 207–220, v.a. 218 f., spricht in diesem Zusammenhang von „Erfahrungserhellung“.

³³ Vgl. dazu den Sammelband von C.A. EVANS/H.D. ZACHARIAS (Hg.), *Jewish and Christian Scriptures as Artifact and Canon* (Library of Second Temple Studies 70), London/New York 2009.

³⁴ Vgl. G. BARKAY et al., *The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation*, in: *BASOR* 334 (2004), 41–71; A. BERLEJUNG, *Ein Programm fürs Leben: Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom*, in: *ZAW* 120 (2008), 204–230; M. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (A_{Th}ANT 90), Zürich 2008, 155–177; DERS., *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76), Tübingen 2011, 109–113.157–160; F. MATHYS, *Segenszeugnisse aus dem Alten Israel*, Zürich 2010, 82–95.

³⁵ Zu 11QPsAp^a vgl. v.a. die Beiträge von E. ESHEL, *Apotropaic Prayers in the Second Temple Period*, in: E.G. Chazon (Hg.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (StTJD 48), Leiden/Boston 2003, 69–88; H. LICHTENBERGER, *Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsAp^a*, in: A. Lange et al. (Hg.), *Die Dämonen/Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, Tübingen 2003, 416–421. Zum jüdischen Gebrauch in der Spätantike vgl. E. DAVIS, *The Psalms in Hebrew Medical Amulets*, in: *VT* 42 (1992), 173–178. Zum christlichen Gebrauch vgl. TH.J. KRAUS, *Fragmente eines Amulett-Armbands im British Museum (London) mit Septuaginta-Psalms 90 und der Hul-*

90,1LXX (ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου; Ps 91,1MT: יֵשׁב בְּחַסְדֵי יְהוָה) in Unzialen auf christlichen Amuletten aus Palästina und Ägypten des 4.–7. Jh.s n. Chr. (BM AF 255+289), dass der Themasatz der Überschrift *pars pro toto* für den ganzen Psalm steht (s.o.) und zugleich mit der bildlichen Darstellung der „Magier“ aus Mt 2 kontextualisiert wird. Hier manifestiert sich also für die Konturierung einer Biblischen Theologie der magische Gebrauch von Schrift und Bild. Die damit verbundene Dimension gesamt-biblischer Deutungen ist bislang nicht einmal recht erkannt.

Schließlich ist zu beachten: Der Kanon beider Testamente ist als *Sammlung* reines Formalprinzip und verdankt sich in seiner Entstehung historischen Kontingenzen und einer Gemengelage von unterschiedlichen Gruppeninteressen. Als solcher versteht er sich zugleich als *Schriftzeugnis*. Der Kanon beider Testamente besitzt in seiner *Wertigkeit*, ja *Verbindlichkeit*, aber auch Identität stiftende Funktion. Als solcher wirkt er bereits im Vorschriftstadium, als *mündliches* Zeugnis – dann und vor allem in, historisch gesehen, nach-kanonischer Zeit, worin das bereits verschriftete Zeugnis in synagogalem bzw. kirchlichem Gebrauch erneut zum „lebendigen Wort“ wird.³⁶ Während letzteres m.E. nicht in den Kontext wissenschaftlicher Exegese und Theologie, sondern in den synagogaler bzw. kirchlicher Praxis gehört, berührt ersteres das Problem der „Mitte der Schrift“. Und damit ist man beim nächsten Grenzphänomen Biblischer Theologie angelangt.

II. Jüdische und christliche Biblische Theologie

Einen wesentlichen Grund für das jüdische Desinteresse an Biblischer Theologie sieht Jon D. Levenson in der aus jüdischer Sicht nicht vorhandenen „Mitte“ des *Tanach*.³⁷ Die Diskussion ist so alt wie die frühchristlichen Beiträge zum Thema selbst. Bereits die Kirchenväter stellten das Christuszeugnis des Alten Testaments heraus, was spätestens seit Origenes (185–153/54 n. Chr.) zu einer Betonung der prophetischen Schriften im *Tanach* führte.³⁸ Es liegt geradezu selbstverständlich nahe, dass die patris-

digung der Magier, in: JAC 48/49 (2005/2006), 114–127; DERS., Βους, Βαινχωωχ und Septuaginta-Psalm 90?: Überlegungen zu den sogenannten ‚Bous‘-Amuletten und dem beliebtesten Bibeltext für apotropäische Zwecke, in: ZAC 11 (2007), 479–491. Zur Einordnung in magische Verstehenszusammenhänge der Spätantike vgl. G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, 108–111.212 f.298–305. DERS., ‚He That Dwelleth in the Help of the Highest‘: Septuagint Psalm 90 and the Iconographic Program on Byzantine Armbands, in: Evans/Zacharias (Hg.), *Scripture*, 137–147.

³⁶ Vgl. dazu M. WOLTER, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: Barton/Ders. (Hg.), *Einheit*, 45–68.

³⁷ Vgl. LEVENSON, *Juden*, 404–406.

³⁸ Dies kann man bereits in der Darstellung des auch in Greifswald von 1862 bis 1867

tische Exegese jenen prophetischen Zug, dann innerhalb beider Testamente der christlichen „Bibel“, in Jesus Christus personifiziert sah. Und in neuerer Zeit erlebt just diese Denkfigur eine Renaissance, wenn von „Christus als der externen Mitte des Alten Testaments“ die Rede ist.³⁹ Im Unterschied zur Interpretation der frühen Kirche ist die Denkfigur gegenwärtig getragen von Einsichten der modernen historisch-kritischen Forschung oder setzt diese wenigstens voraus. Darüber hinaus diskutieren ihre Vertreter auf einer gesättigten Basis unterschiedlicher Modelle einer Biblischen Theologie, die spätestens seit der Mitte des 20. Jh.s immer wieder unterschiedliche „Mitten des Alten Testaments“ hervorbrachten. Um, auf die deutschsprachige alttestamentliche Forschung beschränkt, nur einige solcher „Mitten“ zu benennen: das Buch Deuteronomium, das Erste Gebot, die Bundesformel oder der Gottesname.⁴⁰ Auch wenn es auf den ersten Blick und in der Verkürzung der stichwortartigen Präsentation so erscheint: Keines der hier genannten Konzepte will das jeweilige Stichwort, das eine Biblische Theologie begründet, im Sinne objektsprachlicher Kondensierung verstehen, nach dem Motto: „In XY findet man *die* (einzig denkbare) Mitte als Ausgangspunkt aller Biblischen Theologie.“ Werner H. Schmidt, um nur einen prominenten Vertreter herauszugreifen, hat seinen Verweis auf das erste Gebot immer als „Rahmen“ einer vielfältigen Verknüpfung von Altem und Neuem Testament verstanden.⁴¹

wirkenden L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, 41–53, nachlesen. Vgl. neuerdings O. SKARSAUNE, *The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part I: Antiquity*, Göttingen 1996, 373–442.

³⁹ Vgl. H.-J. HERMISSON, *Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments: Ein unzeitgemäßes Votum zur Theologie des Alten Testaments*, in: Chr. Landmesser et al. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW 86), Berlin/New York 1997, 199–233, v.a. 227–233; DERS., *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels* (ThLZ.F 3), Leipzig 2000, 70–101; vgl. auch J. JEREMIAS, *Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie*, in: I.U. Dalferth (Hg.), *Eine Wissenschaft oder viele?: Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen* (ThLZ.F 17), Leipzig 2006, 9–22, hier: 18–22.

⁴⁰ In der Reihenfolge der genannten „Mitten“: vgl. S. HERRMANN, *Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie*, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971, 155–170; W.H. SCHMIDT, *Das erste Gebot: Seine Bedeutung für das Alte Testament* (TEH.NF 165), München 1970; R. SMEND, *Die Bundesformel* (ThSt[B] 68), Zürich 1963; DERS., *Die Mitte des Alten Testaments* (ThSt[B] 101), Zürich 1970; W. ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3,1), Stuttgart et al. 1999.

⁴¹ Vgl. dazu W.H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn* 112011, 95–115, und zuletzt DERS., *Das Alte Testament in der Bibel*, in: *EvTh* 71 (2011), 84–99.

Immer noch so eindrücklich wie lehrreich ist die Auseinandersetzung um eine „Mitte des Alten Testaments“, die vor einigen Jahrzehnten zwischen Walther Zimmerli und Gerhard von Rad geführt wurde. Ausgangspunkt ist von Rads theologischer Ansatz, der im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Hermeneutik nach Strukturanalogien oder „Typologien“, denen etwas Dynamisches anhaftet, Ausschau hält.⁴² Jene Dynamik zeichnet sich durch eine Zukunftsorientierung aus, welche die Aufeinanderfolge von Altem und Neuem Testament, gut protestantisch, im Sinne der „Heilsökonomie“ oder des „Heilsplans“ verstehbar macht:

„Die Frage nach dem Sinn dieses Geschichtsverlaufes wird im Lichte Jesu Christi noch einmal in einer großen Übersicht und Grundsätzlichkeit aufgerollt, und zwar unter der Voraussetzung, daß dieser Geschichtsverlauf bisher noch gar nicht seinem eigentlichen Gehalt nach verstanden sei; denn er ist voller Hinweis auf das neutestamentliche Heilsgeschehen und ist von Anfang an ‚für uns‘ aufgeschrieben (Röm. 154). [...] Im Schatten des an Israel ergehenden Wortes Gottes ereignen sich auf Schritt und Tritt Dinge — Verheißungen, Berufungen, Verwerfungen, Gerichte und Führungen, Tröstungen und Anfechtungen —, die in der religiös-kultischen Umgebung Israels schlechterdings ohne Analogie sind, die aber eine Entsprechung im neutestamentlichen Heilsgeschehen haben.“⁴³ Hinsichtlich von Rads Hermeneutik wird gerne von „geschichtlicher Schwere“ gesprochen. Gerhard von Rad hat dies selbst in seiner Genesis-Kommentierung („4. Hermeneutische Probleme der Genesiserzählungen“) getan: „So wird es keinem noch so fein ausgedachten hermeneutischen Reglement gelingen, diejenige mittlere Linie zu markieren, auf der diesen Erzählungen doch auch der Charakter des heilsgeschichtlich Einmaligen gewahrt bleibt. Um dieses imponderable Element der *geschichtlichen Schwere* dürfen sie unter keinen Umständen gebracht werden.“⁴⁴ Jene „geschichtliche Schwere“ ist also auf die Einmaligkeit des Heilsgeschehens bezogen. Horst Seebass markiert damit außerdem das Durchleben von Gericht und Heil in der Saul-David-Überlieferung oder die „Wucht des Gotteswortes“ in der Kundschaftererzählung (Num 14,26–29).⁴⁵ Letztlich werden in der „geschichtlichen Schwere“ Heil und Geschichte, Subjektivität und Objektivität, Exodus- oder Land- und Gottzugehörigkeit, kurz: Fakten- und Heilsgeschichte, untrennbar miteinander verknüpft.⁴⁶

⁴² Zum Folgenden vgl. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁸1984 [1960], 380–412.

⁴³ So VON RAD, *Theologie*, 384.387. Zu VON RAD insgesamt vgl. R. SMEND, *Der Theologe des Alten Testaments: Gerhard von Rad*, in: Ders., *Bibel und Wissenschaft (Historische Aufsätze)*, Tübingen 2004, 187–198, v.a. 194 f.

⁴⁴ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis Kapitel 1 – 12,9 (ATD 2)*, Göttingen 1949, 31 (Hervorheb.: S.B.). Etwas anders akzentuiert den Ausdruck von Rad selbst (vgl. dazu ebd., 11 Anm. 1), wenn er außerdem die vorpriesterschriftliche Manna-Erzählung in Ex 16,4 f.13b–15.27–30 ganz dinglich, im Sinne „geschichtlicher Schwere“ verstanden wissen will.

⁴⁵ Vgl. H. SEEBASS, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1980, 133; DERS., *Numeri 10,11 – 22,1 (BK IV/2)*, Neukirchen-Vluyn 2003, 122.

⁴⁶ Vgl. H. SEEBASS, *Biblische Hermeneutik (UT 80)*, Stuttgart et al. 1974, 45, u. DERS., *Erstes oder Altes Testament?*, 35 Anm. 31. Für wichtige Rückfragen und Recherchen zum obigen Absatz danke ich meiner Mitarbeiterin Frau Nicole Zwanzig herzlich.

In dieser heilsgeschichtlichen Konstruktion sollte sich die Suche nach einer „Mitte des Alten Testaments“ als kontraproduktiv erweisen, schon weil ihr jede Dynamik der Ausrichtung des Alten auf das Neue Testament fehlen muss. Natürlich kann man fragen, ob die Emphase von Strukturanalogie bzw. Typologie, von Heilsgeschehen, nicht gerade das darstellt, was in von Rads Theologie die gescholtene „Mitte des Alten Testaments“ ausmacht. Auch wenn man von der Vielgestaltigkeit alttestamentlicher Aussagen ausgeht, ist doch im „Abbruch“ und im stetigen „Neuanfang“ eine Struktur wahrnehmbar, die ein „Zentrum“, hin auf das Christusereignis im Neuen Testament und zugleich wiederum von ihm her auf das Alte Testament, begründen könnte.⁴⁷

Dennoch nahm Walther Zimmerli den Ausgangspunkt seiner Kritik am Verdikt einer „Mitte des Alten Testaments“ bei den Ausführungen von Rads.⁴⁸ Und zunächst eilt Zimmerli seinem Gegenüber entgegen, indem er für die historische Deutung des Alten Testaments keine Mitte, auch nicht in gesellschaftlicher oder literaturhistorischer Hinsicht, benennen kann. Allerdings besitzt das Alte Testament neben jener historischen auch eine ekklesiologische Dimension:

„Das Alte Testament ist uns in der Kirche überhändigt als Teil der ‚Schrift‘. Die Schrift aber ist in der Kirche Grundlage und Maßstab der Verkündigung, von der die Kirche durch die Zeiten hin gelebt hat und auch in der Zukunft leben wird. [...] Die Überhäandigung des Alten Testaments als Teil der ‚Schrift‘ besagt somit, daß dieses Buch, oder richtiger diese Büchersammlung des Alten Testaments noch etwas anderes ist als eine Sammlung von alten Dokumenten über geschehene Geschichte, von schönen, frommen Liedern aus verschiedenen Zeitaltern und weisen, lebenskundigen Sentenzen früherer Jahrhunderte. Sie will Weisung geben, Richtung zeigen.“⁴⁹

Der normative Charakter des Kanons ruft also nach einer Mitte, nach einem gemeinsamen Bezugspunkt. Und jenen Bezugspunkt identifiziert Zimmerli im Gott Israels, genauer: in seinem Namen, JHWH/יהוה, der als „perspektivischer Fluchtpunkt“ eben die „Mitte des Alten Testaments“ markiert. Wie dies zu verstehen ist, exemplifiziert Zimmerli nicht nur an der JHWH-Namensätiologie in Ex 3,14, die er zu Recht nicht als Wesensbeschreibung, vielmehr als dynamische Beziehungsaussage versteht,⁵⁰ sondern auch an der altisraelitischen Weisheit: Was in der älteren Weisheit als

⁴⁷ Ähnlich dazu BARR, *Concept*, 339: „Von Rad’s opposition to the idea of a ‚centre‘ cannot therefore be accepted without qualification.“

⁴⁸ Vgl. W. ZIMMERLI, *Zum Problem der „Mitte des Alten Testaments“*, in: *EvTh* 35 (1975), 97–118.

⁴⁹ So ZIMMERLI, *Problem*, 99.

⁵⁰ Zu den Aspekten einer Namenstheologie vgl. den Beitrag von T. BOKEDAL in diesem Band und F. HARTENSTEIN, *Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen*, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), *Gott Nennen: Gottes Namen und Gott als Name (Religion in Philosophy and Theology 35)*, Tübingen 2008, 73–95.

universelle Lebenserfahrung (vgl. Prov 10,4 u.ö.) daherkommt und somit auf ein göttliches Ordnungsdenken schließen lässt, betont in der späteren „Krisis der Weisheit“, also bei Hiob und Kohelet, die im Sinne des Zweiten Gebots zu verstehende Einschränkung menschlicher Fähigkeit, des Göttlichen habhaft zu werden.⁵¹ Daraus folgt für Zimmerli, dass nicht das vom Menschen zu Umgreifende, sondern der uns Ergreifende und in jedem Fall Angehende jene „Mitte des Alten Testaments“ darstellt. Insgesamt zeigt der durch Zimmerli präferierte „perspektivische Fluchtpunkt“ einer Mitte im Gott des Alten Testaments, dass der Gottesname zwar den Ausgangspunkt der These markiert, jedoch die sich aus dieser Mitte heraus entwickelnde Biblische Theologie im Namen allein nicht aufgeht.

In neuerer Zeit haben weitere Ansätze einer Biblischen Theologie die Einsichten Zimmerlis fortgeführt: mit dem Rückverweis auf den einen Gott der beiden Testamente.⁵² Oder aber eine Namenstheologie eröffnet die biblisch-theologische Gotteslehre, wodurch im Sinne Zimmerlis die Mitte des Alten Testaments, nämlich Gott, programmatisch über seinen Namen zu erschließen ist.⁵³

In neuester Zeit stellt auch die sogenannte Kanon-Exegese, die insbesondere an einem wie auch immer zu bestimmenden „Endtext“ orientiert ist, die Frage nach der „Mitte des Alten Testaments“. Vor allem Ludger Schwienhorst-Schönberger formulierte hierzu weiterführende Gedanken:⁵⁴ Er geht von den Kirchenvätern aus, die in der „vor-kritischen“ Phase der Exegese bereits die Vielzahl der Autoren des Alten Testaments unter dem *einen* Willen Gottes subsumierten. Dabei fungierte die Inspirationslehre als Vermittler zwischen den Vielen und dem Einen. Dieses Wissen sei dann erst in der historisch-kritischen Exegese verloren gegangen. Dennoch kommen in der Neuzeit wieder Entwürfe ans Licht, die die Suche einer Mitte der Schrift thematisieren. Vor allem sind dies lutherische und neologische Entwürfe, z.B. von Johann Gerhard (1582–1637) oder Johann Philip Gabler (1753–1826). Bis in die Gegenwart hinein zieht sich nach Schwienhorst-Schönberger die Tendenz durch, die eine „Sinntitte“ (wie Bund, Tora) gegen die „Schriftmitte“ stellt. Hier setzt nun die Kritik an: Die un-

⁵¹ Zu dieser Einschränkung menschlicher Erkenntnisfähigkeit vgl. auch ST. BEYERLE, Erkenntnis und Tod in der antik-jüdischen Weisheit, in: T. Nicklas et al. (Hg.), Yearbook 2009: The Human Body in Death and Resurrection (DCLY 2009), Berlin/New York 2009, 143–166.

⁵² Vgl. H. SEEBASS, Der Gott der ganzen Bibel: Biblische Theologie als Orientierung im Glauben, Freiburg i. Br. et al. 1982; K. GRÜN WALDT, Gott und sein Volk, Darmstadt 2006.

⁵³ Vgl. FELDMEIER/SPIECKERMANN, Gott, 17–50.

⁵⁴ Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit und Vielheit: Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments? (2001), in: Ders., Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik (SBAB 40), Stuttgart 2005, 225–258.

terschiedlichen „Sinnmitten“ seien häufig zu abstrakt, ließen wichtige Themen unberücksichtigt und schürten generelle Vorbehalte gegenüber einer „Mitte des Alten Testaments“. Demgegenüber füllt Schwienhorst-Schönberger die „Mitte“ mit Begriffen wie „Thema“, „Bedeutung“, „Bedeutungskern“ oder „Sinn“ und knüpft an literaturwissenschaftliche Einsichten an. Dabei ist die „Mitte“ zugleich auktorial und christologisch ausgezeichnet: Gott als Urheber und das Mysterium Christi konstituieren die Einheit der Schrift. Kanonische Auslegung heißt dann „Textwahrnehmung durch die Interpretationsgemeinschaft“⁵⁵. Die aus der Literaturwissenschaft entlehnte Leserlenkung greift die beiden genannten Termini der „Mitte“ auf. Denn die durch den Leser konstituierte Textbedeutung zielt auf eine *christologische Interpretation* der Texte. Und die zwischen Altem und Neuem Testament relational zu verstehende Einheit verweist auf die auktoriale Mitte, den *Urheber* der Schrift.

„Das auktoriale Verständnis von Mitte des Alten Testaments zielt also letztlich auf die durch die Schrift vermittelte Relation von auctor und gegenwärtigem lector, genauer: von auctor und communio lectorum. Das ‚Lesen der Schrift‘ erschöpft sich nicht in einem intellektuell redlichen Erfassen ihres Textsinnes, sondern zielt letztlich auf eine durch die Texte vermittelte Beziehung zwischen dem Leser und dem ‚Ort‘ jener Ursprungserfahrung, aus denen heraus diese Texte letztlich selbst stammen.“⁵⁶

M.E. wird hier, ähnlich auch bei Georg Steins oder Brevard S. Childs, die historische Dimension der biblischen Texte nahezu völlig ausgeblendet.⁵⁷ Wenn die, zumal christliche, Interpretationsgemeinschaft allein auf den „auctor“ Gott verweist, werden historische Rückfragen an die Texte nicht nur zu Quisquilien einer ephemeren Propädeutik degradiert. Vielmehr weitet sich die Schere zwischen christlichen und jüdischen Interessen an einer Biblischen Theologie bis ins schier Unermessliche.

Auch wenn die Schnittmengen beider Perspektiven grundsätzlich und unabhängig von Fragen perspektivischer Annäherungen beschränkt bleiben müssen, so ist das Auseinanderdriften zwischen jenem christologisch motivierten Ansatz und einer an der Tora ausgerichteten Biblischen Theologie

⁵⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit, 245.

⁵⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Einheit, 251. Zu einer Anwendung der Hermeneutik vgl. DENS., „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“ (Ps 62,12): Sinnoffenheit als Kriterium einer biblischen Theologie, in: JBTh 25: Wie biblisch ist die Theologie? (2010 [2011]), 45–61.

⁵⁷ Die kritischen Auseinandersetzungen mit BREVARD S. CHILDS sind zahlreich: vgl. ST. BEYERLE, Der Ort des Alten Testaments in der theologischen Wissenschaft: Grenzen und Kritik, in: M. Beyer/U. Liedke (Hg.), Wort Gottes im Gespräch, Matthias Petzoldt zum 60. Geburtstag, Leipzig 2008, 207–232 (Lit.). Mit dem kanonischen Zugang von GEORG STEINS befasst sich U. BECKER, Historisch-kritisch oder kanonisch?: Methodische Zugänge in der Prophetenauslegung am Beispiel des Amos-Buches, in: ThG 54 (2011), 206–220.

jüdischer Provenienz am Ansatz von Shimon Gesundheit nachvollziehbar.⁵⁸ Er greift in der Tora mit dem Thema „Land“ ein zentrales Problem – nicht nur – jüdischer Theologie⁵⁹ auf.

„Wenn für eine jüdische Theologie das eigentliche Thema der Tora von Anfang an Israel und sein Land ist, dann ist die Tatsache, dass die Erzählung der Tora gerade vor der Landnahme abbricht, theologisch erklärungsbedürftig.“⁶⁰

Die Theologizität des Abbruchs der Landthematik in der Tora identifiziert Gesundheit in der Versündigung Israels, genauer: in der Kundschaftererzählung (Num 13 f.).⁶¹ Die Komposition des Übergangs von der Tora zu den Vorderen Propheten markiert noch in textlichen Auffälligkeiten jene theologische Interpretation des Landes (Dtn 34,8 – Jos 1,2).

Gesundheit beobachtet in der umstrittenen Erzählung von Moses Tod in Dtn 34* bei V. 8b eine grammatische Ellipse. Die mit dem Narrativ von מן einsetzende Notiz vom Ende der Trauer über den verstorbenen Mose ist als Temporalsatz formuliert, der in V. 9, der Nachricht von Josuas Geistbegabung mit Weisheit, keine sinnvolle Fortsetzung findet. Diese entdeckt Gesundheit in Jos 1,1b, also entsteht auf diese Weise redaktionell⁶² eine Brücke von der Tora in die Vorderen Propheten, wenn es in Kombination der Verse heißt: „Und als die Tage von Beweinen und Trauer über Mose vollendet waren (Dtn 34,8b), da sprach JHWH zu Josua, dem Sohn Nuns, dem Diener Moses [...] (Jos 1,1b).“ Durch die so rekonstruierte Kontinuität ergibt sich, dass in der redaktionellen Phase die Tora eben gerade nicht abrupt vor der Landnahme abbricht, sondern auf die Erfüllung in den Vorderen Propheten hin zielt. Und jene Redaktion ist dann von der „Endredaktion“⁶³

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden SH. GESUNDHEIT, Das Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora: Synchroner und diachroner Perspektiven, in: ZAW 123 (2011), 325–335.

⁵⁹ Inwiefern etwas wie „jüdische Theologie“ überhaupt existiert, ist bekanntlich diskutabel, wird hier aber im Sinne von Sh. Gesundheit einmal als gegeben vorausgesetzt (vgl. zuletzt auch M. FISHBANE, Sacred Attunement: A Jewish Theology, Chicago/London 2008, der allerdings ganz andere Schwerpunkte setzt).

⁶⁰ GESUNDHEIT, Land, 325 (Hervorheb. im Orig.).

⁶¹ Vgl. dazu auch H. SEEBASS, „Holy“ Land in the Old Testament: Numbers and Joshua, in: VT 56 (2006), 92–104, hier: 93–95.103, der betont, dass die in Num 1–4 gebotene Lagerordnung von den Israeliten deshalb nicht umgesetzt werden konnte, weil man sich in der Kundschaftergeschichte der Anweisung JHWHs zur Einnahme Kanaans widersetzt hatte (Num 13 f.). Allerdings arbeitet SEEBASS für Num und Jos zwei unterschiedliche Land-Konzepte heraus. Zur literarhistorischen Lokalisierung der Texte zur Lagerordnung vgl. DERS., Moses' Preparation of the March to the Holy Land: A Dialogue with Rolf P. Knierim on Numbers 1:1–10:10, in: J.T.A.G.M. van Ruiten/J. Cornelis de Vos (Hg.), The Land of Israel in Bible, History, and Theology: Studies in Honour of Ed Noort (VT.S 124), Leiden/Boston 2009, 99–110.

⁶² Die genauere Bestimmung dieser Redaktion ist selbstverständlich umstritten. GESUNDHEIT, Land, 329, geht von einem späten, Priesterschriftliches und Deuteronomisches verbindenden Redaktor aus.

⁶³ Problematisch bei GESUNDHEIT ist die Rede von einer „Endredaktion des Penta-teuch“ und damit seiner „Endgestalt“, die es nicht gab, wie u.a. die Zeugnisse aus Qum-

der Tora zu unterscheiden, die den Abbruch der Landthematik mit dem Tod Moses durch die Trennung der Tora von den Vorderen Propheten bewahrt hat.

Die Ausführungen Gesundheits führen hin zu einer Unterscheidung innerhalb der für die jüdische Theologie gewichtigen Vorstellung vom „Land Israel“: Während der literarhistorisch noch rekonstruierbare Übergang von der Tora in die Vorderen Propheten (Dtn 34,8 – Jos 1,2) auf das *vergängliche* Werk des Mose-Nachfolgers Josua hinzielt, verweist der in der vorfindlichen *Tanach*-Gestalt, also der Trennung von Tora und Josuabuch bzw. Vorderen Propheten, erkennbare Abbruch der Landthematik mit dem Tod Moses auf den Verheißungscharakter eben jener Vorstellung vom Land. „Die Landverheißung in der Tora Moses ist *ewig*“.⁶⁴ Und der Abschluss des Kanonteils „Tora“ in Dtn 34 weist auch durch das an Mose orientierte Prophetenbild über die Tora in die Sammlung der Propheten – nunmehr vor allem der Hinteren Propheten. Von Dtn 18,15–22, also dem Prophetengesetz, und Dtn 34,10–12 aus ergeben sich zahlreiche kontextuelle und literarhistorisch auszuwertende Verbindungen mit den Schriftpropheten – vor allem mit Jeremia, Tritojesaja und Ezechiel. Es sind Zusammenhänge, die hier nicht näher diskutiert werden können, die zumal Reinhard Achenbach bis in alle Verästelungen hinein erörtert hat.⁶⁵

Bleiben wir also bei der „Land“-Thematik: Nun ließe sich, im Sinne eines „dialogischen Ansatzes“ (Benjamin D. Sommer: s.o.) zur Biblischen Theologie, Gesundheits Differenzierung zum „Land Israels“, und vor allem der Verheißungscharakter des „Landes“, über den *Tanach* hinaus weiter verfolgen. Dabei ist schließlich auch der christliche Standpunkt mit einzu beziehen.

ran zeigen (vgl. auch E. BLUM, Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? [1991], in: Ders., Textgestalt und Komposition: Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, hg. v. W. Oswald [FAT 69], Tübingen 2010, 207–217). Dass auch zu den bisweilen als selbstverständlich hingenommenen „kanonischen“ Bezeugungen der antik-jüdischen Schriften mehr Fragen als Antworten bestehen, zeigt am Beispiel von Sir 44–50 J.-L. SKA, The Praise of the Fathers in Sirach (Sir 44–50) and the Canon of the Old Testament (1999), in: Ders., The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions (FAT 66), Tübingen 2009, 184–195. Schließlich ist auf die Interpretation der Nachfolge Moses in der Gestalt des Josua nach Sir 46,1 hinzuweisen, die schon terminologisch, sowohl in der griech. als auch in der hebr. (Ms. B) Fassung, den Übergang in die Prophetie markiert.

⁶⁴ GESUNDHEIT, Land, 334 (Hervorheb. im Orig.).

⁶⁵ Vgl. R. ACHENBACH, „A Prophet like Moses“ (Deuteronomy 18:15 – „No Prophet like Moses“ (Deuteronomy 34:10): Some Observations on the Relation between the Pentateuch and the Latter Prophets, in: Th.B. Dozeman et al. (Hg.), The Pentateuch: International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen 2011, 435–458.

Im *antiken Judentum* deutet sich eine Fortschreibung jener Differenzierung, z.B. in apokalyptischen Texten, an.⁶⁶ Das Jubiläenbuch (s.o.) blickt auf eine Zeit, in der das „reine Israel“ nach der Überschreitung des Jordan zuversichtlich im „ganzen Land“ leben wird, das sich ebenfalls als „rein“ auszeichnet, und zwar „bis in alle Tage“ (Jub 50,4 f.).⁶⁷ Ähnliche „eschatologische“ Erwartungen an das Land sind in syrBar 78,7⁶⁸ oder 4Esr 13,39–48⁶⁹ zu finden. Der Verheißungscharakter der „Land-Theologie“ führt also zu einer konsequenten „Eschatologisierung“ bei der Land-Konzeption. Demgegenüber wird in vergleichbaren Kontexten, so in der älteren Henocho-Apokalyptik, die Epoche nach dem

⁶⁶ Zum Befund vgl. B. HALPERN AMARU, Art. Land, Concept of, in: Collins/Harlow (Hg.), Dictionary, 866–868. Vgl. auch die Erwägungen bei R. BÖRSCHTEL, Zwischen Exklusion und Expansion. Religiöse Deutungen des Landes in hellenistischer Zeit, in: A. Pontzen/A. Stähler (Hg.), Das Gelobte Land: Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen (rowohlts enzyklopädie), Reinbek bei Hamburg 2003, 89–111. Zu den Belegen in den Texten vom Toten Meer vgl. S. HÜTTIG/H.-J. FABRY, Art. 𐤇𐤍𐤁𐤀𐤃 *'adāmāh* [sic!], in: H.-J. Fabry/U. Dahmen (Hg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten [ThWQ], Bd. 1, Stuttgart 2011, 61–65; S. PAGANINI, Art. 𐤏𐤓𐤏𐤃 *'arəṣ* / 𐤏𐤓𐤏𐤃 *'ara'*, in: ebd., 296–302. Die spätere Apokalyptik, insbesondere syrBar, nimmt L.I. LIED, The Other Lands of Israel: Imaginations of the Land in 2 Baruch (JSJS 129), Leiden/Boston 2008, in den Blick und arbeitet die „realen“ wie „idealen“ Aspekte der Landvorstellung heraus.

⁶⁷ Jub 5,4 f. (Mitte des 2. Jh.s v. Chr. Übers.: BERGER, Jubiläen, 552): „4 Deswegen habe ich für dich Jahrwochen, Jahre und Jubiläen festgesetzt: 49 Jubiläen von den Tagen Adams bis zu diesem Tag und eine Jahrwoche und zwei Jahre. Und noch vierzig Jahre entfernt ist es, die Gebote des Herrn zu wissen: bis wenn sie hinübergehen auf die andere Seite des Landes Kanaan, indem sie den Jordan in Richtung Westen überschreiten. 5 Und die Jubiläen werden vorübergehen, bis Israel gereinigt ist von aller Sünde der Unzucht und Unreinheit und Befleckung und Verfehlung und des Irrtums und wohnt im ganzen Land, wenn es Vertrauen hat und (wenn) es für es keinen Satan mehr gibt noch irgend etwas Böses. Und das Land wird rein sein von jener Zeit an bis in alle Tage.“

⁶⁸ SyrBar 78,7 (Beginn des 2. Jh.s n. Chr. Übers.: A.F.J. KLJN, Die syrische Baruch-Apokalypse [JSHRZ V/2, 105–192], Gütersloh 1976, 176): „Denn wenn ihr diese Dinge also tut, gedenkt er eurer ohne Unterlaß, der stets für uns denen verheißen hat, die trefflicher waren als wir, er wolle nicht für immer unsere Nachkommenschaft vergessen oder sie im Stich lassen; er wolle vielmehr alle die mit großer Gnade wieder sammeln, die (einst) zerstreut gewesen sind.“

⁶⁹ 4Esr 13,39–48 (Beginn des 2. Jh.s n. Chr. Übers.: J. SCHREINER, Das 4. Buch Esra [JSHRZ V/4, 289–412], Gütersloh 1981, 397 f.): „39 Und wenn du gesehen hast, daß er eine andere, friedliche Menge rief und bei sich versammelte, 40 so sind das die zehn Stämme, die gefangenengenommen worden waren in ihrem Land in den Tagen des Königs Josia, die Salmanassar, der König der Assyrer, gefangen wegführte; er führte sie über den Fluß, und sie wurden in ein anderes Land gebracht. 41 Sie selber aber faßten den Plan, die Menge der Völker zu verlassen und in ein noch mehr im Inneren gelegenes Land zu ziehen [...]. 44 Der Höchste aber tat damals Wunder an ihnen und hielt für sie die Quellen des Flusses an, bis sie hinübergegangen waren. [...] 46 [...] Jetzt aber, da sie wiederkommen sollen. 47 hält der Höchste wiederum die Quellen des Flusses an, damit sie hinübergehen können. Deshalb hast du eine im Frieden versammelte Menge gesehen. 48 Aber es sind auch die, welche von deinem Volk übriggeblieben sind, das sich in meinem heiligen Gebiet befindet.“

babylonischen Exil als „sündig“, im Sinne des andauernden Exils gedeutet (vgl. „Zehnwochenapokalypse“ und „Tierapokalypse“ in äthHen 93,8–10; 89,68–75; 90,1–8).⁷⁰ Somit ist die Vergänglichkeit des „Landes“ nach dieser Konzeption bis hinein in die Gegenwart der nachexilischen Tradenten verlängert. Insgesamt bleibt die durch Shimon Gesundheit herausgearbeitete Dichotomie der Land-Konzepte also auch im antiken Judentum bzw. seinen Quellen weiterhin sichtbar: Während sich einerseits mit der apokalyptischen Heilshoffnung Idealisierungen des „Landes“ verbinden, die auch die Reinheitstora integrieren können (vgl. Jub), wird andererseits die – reflektierte – Wirklichkeit des „Landes“ als Zeit der Abkehr von Gott, der Unterdrückung und Vernichtung, kurz: als „Fortsetzung“ des Exils im Land, verstanden. Letztere Konzeption ist zudem eng mit der Tempel-Theologie verknüpft. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die antik-jüdische Apokalyptik völlig von der Land-Thematik verabschiedet hätte.⁷¹

Es mag nun wenig überraschen, dass ein so gewichtiges Thema der Tora bzw. des *Tanach* wie das „Land“ in den antik-jüdischen Zeugnissen einen mit den jeweiligen „Land“-Konzeptionen in älteren Texten durchaus vergleichbaren Widerhall findet – auch wenn Veränderungen und Weiterentwicklungen zu verzeichnen sind.⁷² Schwieriger ist das biblisch-theologische Problem vom Standpunkt des Christentums aus zu verhandeln. Zwar ist die frühchristliche Überlieferung noch ganz in den Zusammenhängen antik-jüdischer Vorstellungen zu verorten, gleichwohl zeigen sich bereits in den Evangelien und der Briefliteratur erste Differenzierungen: Grundsätzlich fällt auf, dass die *Landverheißung* im Gegensatz zur Tora nur sehr sporadisch begegnet.⁷³

⁷⁰ Die Texte stammen aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. Die nachstehenden Übersetzungen sind S. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6, 461–780), Gütersloh 1984, 695–698.712, entnommen; sämtliche Aussagen beziehen sich auf „Israel“ nach dem Exil: äthHen 93,9: „Und danach, in der siebenten Woche, wird sich ein abtrünniges Geschlecht erheben, und seine Taten (werden) zahlreich (sein)“. Dann äthHen 89,74: „Und überdies waren die Augen der Schafe verblendet, so daß sie nicht sahen, und (die) ihrer Hirten ebenso; und man übergab sie in großer Zahl ihren Hirten zur Vernichtung, und sie traten die Schafe mit Füßen nieder und verschlangen sie.“ Und äthHen 90,2: „Und danach schaute ich in meiner Vision: Alle Vögel des Himmels kamen: die Adler, die Geier, die Habichte, die Raben, und die Adler führten alle Vögel an, und sie fingen an, jene Schafe zu fressen, ihnen die Augen auszuhacken und ihr Fleisch zu fressen.“ – Zur Sache vgl. M.A. KNIBB, *The Exile in the Literature of the Intertestamental Period*, in: HeyJ 17 (1976), 253–272; J.M. SCOTT, *Exile and Self-Understanding of Diaspora Jews in the Greco-Roman Period*, in: Ders. (Hg.), *Exile: Old Testament, Jewish, & Christian Conceptions* (JSJS 56), Leiden/New York/Köln 1997, 173–218; A.E. PORTIER-YOUNG, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2011, 270–272.

⁷¹ So aber M. VAHRENHORST, *Land und Landverheißung im Neuen Testament*, in: JBTh 23: Heiliges Land (2008 [2009]), 123–147, hier: 143 f.

⁷² Vgl. dazu den Überblick bei J.C. DE VOS, *Die Bedeutung des Landes Israel in den jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit*, in: JBTh 23: Heiliges Land (2008 [2009]), 75–99.

⁷³ Vgl. VAHRENHORST, *Land*, 125–127, der allein bei Lukas und beim „auctor ad

Der Lukas der Apostelgeschichte betont die enge Bindung der Land- an die Nachkommenverheißung. Dabei greift die Stephanusrede in Apg 7 konkret auf das „reale“ Land-Konzept zurück, wenn es in V. 4 f. über Abraham heißt:

„4 Damals ging er aus dem Land der Chaldäer und wohnte in Haran. Und von dort, nachdem sein Vater gestorben war, siedelte er [i.e. Gott] ihn in dieses Land um, *in dem ihr nun wohnt*.“

5 Aber er gab ihm kein Erbteil in ihm, auch nicht einen Fuß breit. *Und er verheiß ihm, es ihm zum Besitztum zu geben und seinen Nachkommen nach ihm* (vgl. Gen 48,4 u.ö.), wenngleich er (noch) kein Kind hatte.“

Die „Realität“ des Landes wird, trotz des Verheißungscharakters der Rede, mit dem „unmittelbaren Bezug zur Gegenwart der jüdischen Adressaten“⁷⁴ betont (V. 4: „siedelte er ihn in dieses Land um, *in dem ihr nun wohnt*“). In gesamtbiblischer Perspektive greift dann die „Katapausis“-Vorstellung im Hebräerbrief (Hebr 3,7 – 4,11) exakt jene Differenz in der Land-Konzeption auf, die schon nach Gesundheit den redaktionellen Übergang von der Tora zu den Vorderen Propheten (Dtn 34 – Jos 1) bestimmt hat (s.o.): Denn unter Rückgriff auf Num 14,21–38 und dessen Interpretation in Ps 95 verdeutlicht das Motiv von der „Ruhe Gottes“ im Hebräerbrief, dass die „reale“ Land-Konzeption in der Darstellung des Josuabuches durch das „Eingehen in die Katapausis“ im Hebräerbrief quasi überboten wird. Lange Zeit nach der Landnahme, die selbst ein theologisches Konstrukt ist, wird im Anschluss an Ps 95, nunmehr in frühchristlicher Diktion, die Verheißung *des Landes* erneuert, das zur unmittelbaren Gottesnähe führt.⁷⁵ In dieser Überbietung kommt somit das „ideale“ Konzept vom „Land“ zum Tragen. Betont sei, dass die Überbietung der „realen“ Land-Konzeption im Hebräerbrief hier nicht im Sinne einer Typologie oder eines heilsgeschichtlichen Entwicklungsrahmens missverstanden werden darf. Vielmehr greifen sehr unterschiedliche thematische Entfaltungen in Judentum und Christentum, die lediglich in der Differenzierung von „realem“ und „idealem“ Land eine strukturelle Gemeinsamkeit besitzen. Wenn in diesem Zu-

Hebraeos“ direkte Hinweise auf die Landverheißung findet. Zu weiteren Beispielen eines „Traditionsabbruches“ s.u.

⁷⁴ VAHRENHORST, Land, 133. – Zur Verarbeitung der Abraham-Tradition in der Stephanusrede insgesamt vgl. jetzt A. MÜHLING, „Blickt auf Abraham, euren Vater“: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (FRLANT 236), Göttingen 2011, 335 f.

⁷⁵ So die Deutung bei W. KRAUS, Das ‚Heilige Land‘ als Thema einer Biblischen Theologie, in: Ders./K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie: Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162), Tübingen 2003, 251–274, hier: 268. Zur exegetischen Aufbereitung in Hebr 3 f. vgl. H. LÖHR, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief (BZNW 73), Berlin/New York 1994, 84–107.266–269.

sammenhang von „Überbietung“ die Rede ist, dann bezieht sich dies ganz grundsätzlich auf das Verhältnis von „realem“ und „idealem Land“. D.h. dass strukturgleich in der jüdischen (s.o.) und christlichen Tradition jene „Überbietung“ greift, und nicht die christliche die jüdische *per se* „überbietet“ oder „vollendet“.

Mit dem „Katapausis“-Motiv aus dem Hebräerbrief ist eine spezifisch christliche Überbietung der toragemäßen Land-Theologie angesprochen, die auch an anderer Stelle in frühchristlichen Texten wahrnehmbar wird. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass das Land-Konzept auf Jerusalem/Zion bzw. den Tempel hin konkretisiert erscheint. Sowohl in antik-jüdischen als auch in frühchristlichen Texten bleibt das lediglich eine Möglichkeit und ist nicht selbstverständlich. Insbesondere die apokalyptische Bindung der Land- an die Tempel-Theologie (vgl. die Tierapokalypse) vermag einen Hinweis darauf zu geben, in welcher Weise „reale“ und „ideale“ Land-Konzeptionen auch in frühchristlicher Literatur des 2. Jh.s n. Chr. aufeinandertreffen. Aber auch christliche Traditionen zeigen sowohl „reale“ als auch „ideale“ Vorstellungen vom Tempel und dem damit verbundenen Zion bzw. Jerusalem. Und jene Dichotomie ist bereits in einigen antik-jüdischen Texten vorgeprägt, nur dass die Johannesapokalypse im Bild vom „himmlischen Jerusalem“ (Offb 21,9 – 22,5) einen Tempel erst gar nicht mehr kennt und dadurch eine weitere Steigerung anzeigt, die vermutlich in der apokalyptischen Tempelkritik, vielleicht auch in einigen der Texte vom Toten Meer, z.B. in den aramäischen Texten vom „Neuen Jerusalem“, einen Entdeckungszusammenhang findet.⁷⁶

Die voranstehenden Beispiele zeigen, dass eine am „auctor“ Gott, an der christlichen Interpretationsgemeinschaft bzw. an christologischen Deutungsmustern orientierte Biblische Theologie in jeder Hinsicht insuffizient ist, weil sie im geringsten der Fälle die dem Judentum und Christentum gemeinsamen Strukturen⁷⁷ übergeht und deshalb das biblisch-theologische Potential der Quellen nicht ausschöpft. Biblische Theologie im Horizont einer dezidiert christlichen Interpretationsgemeinschaft bleibt notorisch unterbestimmt.

Für die vorgeschlagene Alternative bleibt zudem festzuhalten: Selbstverständlich beschränkt sich die Beachtung von Strukturen nicht ausschließlich auf das Land-Konzept. Vielmehr bieten gerade die Themen des „Jahrbuchs für Biblische Theologie“ einen recht repräsentativen Quer-

⁷⁶ Vgl. FL. GARCÍA MARTÍNEZ, *New Jerusalem at Qumran and in the New Testament*, in: van Ruiten/de Vos (Hg.), *Land*, 277–289.

⁷⁷ Zum Begriff der Struktur im Kontext Biblischer Theologie vgl. KRAUS, „Heilige Land“, 272 f., der auf den von H.D. PREUB verwendeten Begriff der „Strukturanalogie“ verweist, und ST. BEYERLE, *Apokalyptik und Biblische Theologie*, in: *NZStH* 52 (2010), 232–246.

schnitt entsprechender inhaltlicher Strukturen – auch wenn die Beitragenden durchaus unterschiedlichen methodischen Ansätzen zur Biblischen Theologie folgen. Um ein momentan prominent und intensiv diskutiertes Beispiel zu nennen, sei zuletzt auf das Motiv der Erwählung verwiesen.⁷⁸

III. Grenzen des traditionsgeschichtlichen Ansatzes

Eine gesamtbiblische Theologie, die mit Hilfe von prominenten Motivzusammenhängen vom Alten Testament ausgeht und jene Motive bis hinein ins Neue Testament verfolgt, ist *per definitionem* christlich motiviert. Allerdings wurde an den in Abschnitt II gewählten Beispielen zugleich deutlich, dass die an Motivkonstellationen orientierte Biblische Theologie darüber hinaus auch jüdische Exegeten zumindest methodisch anspricht, wenngleich in diesem Fall das Neue Testament als Bezugspunkt natürlich kaum eine Rolle spielt – vielmehr Strukturanalogien, die in unterschiedlichen „nachbiblischen“ Überlieferungen, also in den antik-jüdischen Pseudepigraphen sowie in Talmud und Midrasch⁷⁹, auf Beständigkeiten und Modifikationen aufmerksam machen (s.o.).

Bei aller Offenheit des überlieferungs- oder traditionsgeschichtlichen Ansatzes, der sich auf christlicher Seite vor allem im sogenannten „Tübinger Modell“ zur Biblischen Theologie abbildet (vgl. Hartmut Gese u. modifiziert: Peter Stuhlmacher, Bernd Janowski), ist Kritik an diesem Zugang dann angebracht, wenn der Ausgangspunkt des Verfahrens als „Einheit der biblischen Traditionsbildung“ oder auch als „zusammenhängende[r] Traditionsbildungsprozess“⁸⁰ näher charakterisiert wird. Hartmut Gese fasst sein eigenes biblisch-theologisches Konzept mit folgenden Sätzen zusammen:

„Der Tradition der Texte liegt eine Offenbarungs- und Glaubensgeschichte zugrunde, von denen die Texte Zeugnis abzulegen haben, und der Glaube der früheren Zeit bezog sich dabei nicht auf Halbwahrheiten, die man später korrigieren könnte, vielmehr gehört der

⁷⁸ Vgl. dazu den Beitrag von J.S. KAMINSKY in diesem Band und DERS., *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville (TN) 2007.

⁷⁹ Vgl. hierzu vor allem den hermeneutischen Zugang bei J.L. KUGEL, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge (MA)/London 1998; DERS., *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York et al. 2007, v.a. 662–689 u. 763–771; Anm.

⁸⁰ H. GESE, Über die biblische Einheit, in: Chr. Dohmen/Th. Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente: Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn et al. 1995, 35–44, hier: 37 f. Zur traditionsgeschichtlichen, gesamtbiblischen Hermeneutik vgl. jetzt auch die Darstellung und Kritik bei H. WEDER, *Biblische Theologie: Konturen und Anforderungen aus hermeneutischer Perspektive*, in: *JBTh 25: Wie biblisch ist die Theologie?* (2010 [2011]), 19–40, hier: 24–30.

Gestaltwandel des Inhalts aufs innigste mit dem Prozeß der Offenbarung als Wirklichkeitserschließung zusammen.“⁸¹

Traditionsgeschichte wird hier als Offenbarungsgeschichte verstanden, die vom Alten in das Neue Testament hineinreicht. An zahlreichen Motivkonstellationen hat Gese dieses hermeneutische Prinzip durchdekliniert, das zumal bei Stuhlmacher und Janowski eine Modifizierung und Fortführung erfahren hat. Es ist hier nicht der Ort, diesen Zugang zu einer Biblischen Theologie in seiner ganzen Breite zu referieren, zumal Ulrike Mittmann in diesem Band eingehend das „Tübinger Modell“ nach Hartmut Gese dargestellt und gewürdigt hat.⁸² Es soll im Folgenden vielmehr anhand zweier Paradigmen die „Einheit biblischer Traditionsbildung“ hinterfragt werden, um so Grenzen traditionsgeschichtlicher „Brückenbildungen“ vom Alten in das Neue Testament hinein aufzuzeigen.⁸³ Die Beispiele widmen sich dem „Messianismus“ und dem „Tod“ bzw. der „Todesüberwindung“, die Gese selbst in beeindruckender Weise als „Modellfälle“ behandelt hat.⁸⁴

1. *Messias und Menschensohn*

Nimmt man zunächst den „Messianismus“ in Augenschein, dann ist ganz grundsätzlich festzuhalten, dass die zahlreichen eschatologischen Rettergestalten, zumal unter der Bezeichnung „Messias“ (hebr. מָשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחָא), nicht lückenlos in ihrem Traditionszusammenhang aus den altisraelitischen Quellen über das antike Judentum bis hinein in die frühchristliche Überlieferung nachgezeichnet werden können.⁸⁵ Es klaffen viel-

⁸¹ GESE, Einheit, 39.

⁸² Eine umfangreiche Erörterung und kritische Einordnung der Position findet man außerdem bei J. BARTON in diesem Band.

⁸³ Zu jenen „Brückenbildungen“ äußert sich auch der Beitrag von CHR. BÖTTRICH in diesem Band.

⁸⁴ Vgl. H. GESE, Der Tod im Alten Testament, in: Ders., Zur biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 31–54; DERS., Der Messias, in: ebd., 128–151.

⁸⁵ Eine in christlicher Perspektive nachvollziehbare Fokussierung auf den „Messias“-Begriff bringt eine weitere Schwierigkeit mit sich: Schon die LXX gibt das hebr.-aram. Wortfeld meist mit χριστός und Derivaten wieder (vgl. nur Jes 45,1; Ps 2,2; 18,51 [17,51 LXX]). In den Pseudepigraphen, in denen wegen der unzureichenden Überlieferungslage eine Gegenüberstellung von semit. Original und griech. Übersetzung in vielen Fällen nicht mehr möglich ist, dient vorzugsweise der Gebrauch des „Gesalbten“ als Kennzeichen frühchristlicher Interpolation und Überarbeitung. Berücksichtigt man außerdem, dass bis auf die in den Texten vom Toten Meer – fragmentarisch – bezeugten Pseudepigraphen alle weiteren samt und sonders *christlich* überliefert sind (zur Problematisierung vgl. J.R. DAVILA, The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?

mehr teilweise erhebliche Lücken. Dies liegt einerseits darin begründet, dass die vor allem in prophetischer Literatur artikulierte Retter- bzw. Herrschererwartung (vgl. nur Jes 9,1–6; 11,1–5; Jer 33,15; Mi 5,1–5; Sach 9,9) konsequent den „Messias“-Begriff meidet. Andererseits begegnen messianische Erwartungen in den Pseudepigraphen der hellenistischen Zeit nur sehr sporadisch.⁸⁶ Schließlich ist eine Fokussierung auf die hebräische bzw. aramäische Terminologie „Messias“ (s.o.) höchst problematisch, da der Begriff – als Nomen und als Verb – im Alten Testament, so eindeutig wie schlicht, Funktionsträger benennt, ob priesterlich (vgl. Lev 4,3–5.16; 6,13–16; Dan 9,25 f.), königlich (1Sam 16,1–13; Ps 2,2; 18,51 [2Sam 22,51]; 20,7) oder prophetisch (Jes 61,1), und darüber hinaus nicht zuletzt die „messianischen“ Belege aus Qumran zeigen, dass – wie bereits im altisraelitischen Schrifttum – die Terminologie stark divergiert.⁸⁷

Dennoch waren die Hoffnungen zunächst groß, als in den Texten vom Toten Meer gleich ein ganzes Bündel an messianischen Erwartungen zum Vorschein kam: „So versprachen sie, die Ursprünge der Messiaserwartung zu klären, die im Christentum einen so zentralen Platz einnimmt. Diese Hoffnungen erfüllten sich nicht [...]“.⁸⁸

Dieses negative Urteil lässt sich am Paradigma „Menschensohn“ gut untermauern. Die Forschung hat hier gerne und rasch eine Traditionslinie von Dan 7 aus über die „Bilderreden“ des äthiopischen Henochbuches (äthHen 37–71) bis in die Evangelien hinein rekonstruiert. Doch ist gerade die mit dem „politischen“ Messias verbundene Heilswende angesichts allein traditionsgeschichtlicher Probleme in biblisch-theologischer Perspektive unzu-

[JSJS 105], Leiden/Boston 2005), dann kann der „Messias“-Begriff als Kriterium eines biblisch-theologischen Messianismus nachgerade entfallen. Er ist offensichtlich *nicht* geeignet, antik-jüdische „Messias“-Stellen auch nur zu identifizieren.

⁸⁶ Einen guten Überblick zur altisraelitischen und antik-jüdischen Befundlage liefert J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids (MI) 2010.

⁸⁷ Vgl. zur Funktionalisierung der „Gesalbten“ J. MAIER, *Messias oder Gesalbter?: Zu einem Übersetzungs- und Deutungsproblem in den Qumrantexten*, in: RdQ 17/65–68 (1996), 585–612. Ein Beispiel: Der Text 4QTest (4Q175) bietet unter Aufnahme von Torastellen ([Ex 20,21bSam; 20,22aMT;] Dtn 5,28 f. u. 18,18 f.; Num 24,15–17; Dtn 33,8–11 [u. Jos 6,26]) eine Aneinanderreihung der drei „messianischen“ Funktionsträger Prophet, König und Priester: zu Text u. Deutung vgl. jetzt auch CROSS, *Testimonia* (4Q175 = 4QTestimonia = 4QTestim), 308–327. Darüber hinaus hat FL. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, in: JBTh 8: *Der Messias* (1993), 171–208, die unterschiedlichen Konzepte und Begriffe innerhalb der Qumranschriften zusammengestellt und erläutert (vgl. auch J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* [WUNT II/104], Tübingen 1998).

⁸⁸ GARCÍA MARTÍNEZ, *Erwartungen*, 171.

reichend:⁸⁹ Betontermaßen lässt sich gegenwärtig keine überzeugende und lückenlose Verknüpfung der antik-jüdischen „Gottes-“ bzw. „Menschensohn“-Aussagen mit den entsprechenden messianischen Hoheitstiteln der Evangelien herstellen. Insbesondere die, aus christlicher Perspektive, nach-österliche Verknüpfung von „Menschensohn“-Konzepten mit der Theophanie bzw. Parusie ist bisher nicht ableitbar.⁹⁰ Ähnlich problematisch bleibt nach wie vor die Verbindung der Messias- mit der Königtum-Gottesvorstellung. Und: Ebenso wenig einsichtig ist der Übergang von einer gegen die Chaostiere in Dan 7 kontrastierten, unbestimmten Menschen- bzw. Engelgestalt „wie eines Menschen Sohn“ (Dan 7,13, aram.: קְבִיר אֱנוֹשׁ) hin zum bestimmten, titular-messianischen Gebrauch des „Menschensohns“ Jesus, wie er u.a., wenn auch unter ausdrücklichem Bezug zu Dan 7, in der synoptischen Apokalypse (Mk 13 parr.) begegnet.

Kurz: Zum zentralen christologischen Hoheitstitel „Menschensohn“ im Neuen Testament führt jedenfalls keine biblisch-theologische Linie vom altisraelitischen Schrifttum her.⁹¹ Und auch der Weg über ein wie auch immer zu konturierendes Traditionsgefüge „Menschensohn“, der pseudepigraphische Quellen, so z.B. äthHen 14, die „Giganten“-Überlieferung sowie den „Son of God“-Text (4Q246) der Handschriften vom Toten Meer oder die „Bilderreden“ (äthHen 37–71), berücksichtigte, müsste zahlreiche Windungen und hypothetische Zusatzannahmen in Kauf nehmen.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Das „messianische Paradigma“ soll und kann lediglich die Grenzen einer an traditionsgeschichtlich relevanten Motivzusammenhängen orientierten Biblischen Theologie verstehen helfen. Das hier begründete, weitgehend negative Ergebnis ist nicht dazu geeignet, das „spezifisch Christliche“ der Messias- und im Besonderen der Menschensohn-Vorstellung gegen seine „anders“ konzipierten jüdischen Vorgänger abzusetzen. Dies sei betont, da solche Argumentationsmuster in der biblisch-theologischen Debatte, wenigstens „subkutan“, immer noch eine Rolle spielen. Man mag in diesem Kontext an den etwas

⁸⁹ Vgl. A. YARBRO COLLINS/J.J. COLLINS, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2008, v.a. 98–100.204–213; vgl. auch ST. BEYERLE, „Der mit den Wolken des Himmels kommt“: Untersuchungen zum Traditionsgefüge „Menschensohn“ vom Danielbuch ausgehend, in: D. SÄNGER (Hg.), *Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität* (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004, 1–52; DERS., *Das Kommen des Menschensohns* (Dan 7), in: B. KOLLMANN (Hg.), *Die Verheißung des Neuen Bundes: Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* (BTSP 35), Göttingen 2010, 271–283.

⁹⁰ Vgl. U.B. MÜLLER, *Parusie und Menschensohn* (2001), in: DERS., *Christologie und Apokalyptik* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 12), Leipzig 2003, 124–143.

⁹¹ Vgl. dazu E. BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Göttingen 1984.

zwanghaften exegetischen Versuch denken, der das titulare, christlich-messianische Menschensohn-Verständnis in den Evangelien gegen ein kollektives in Dan 7 absetzen will.⁹²

2. Tod und Todesüberwindung

Die Frage, wie das alte Israel das Lebensende konzipiert und verstanden hat, wird gegenwärtig wieder intensiv diskutiert.⁹³ Unterschiedliche Fragehinsichten werden hierzu aktiviert: archäologische⁹⁴, epigraphische⁹⁵ oder religionsgeschichtliche⁹⁶. Auch zu dieser Motivkonstellation stehen Übergänge im Fokus der Auseinandersetzungen. Übergänge, die insbesondere die Frage behandeln, ob und wenn ja, in *welchen* altisraelitischen bzw. antik-jüdischen Überlieferungen oder auch *wann* das Konzept einer Todesüberwindung greift. In den aktuellen Beiträgen wird dabei der Fokus auf die sogenannte „Kompetenzausweitung JHWHs“ in die Todessphäre gerichtet und damit terminologisch an einen Vorschlag von Bernd Janowski angeknüpft.⁹⁷

Generell können die sehr unterschiedlichen Aspekte der Todesdeutung mit Hilfe von Beobachtungen zur Ambivalenz des Todes im alten Israel und im antiken Judentum subsumiert werden. Jene Ambivalenz tritt vornehmlich in apokalyptischen Denkmustern zu Tage. Sie begegnet in biblischen und außerbiblischen Kontexten auf zwei Ebenen: Erstens ist der Tod dort ambivalent, wo das Leben ihn überwältigt und, auch jenseits des phy-

⁹² Vgl. dazu den zumal auch philologisch unzutreffenden Versuch bei O. HOFIUS, *Der Septuaginta-Text von Daniel 7,13–14: Erwägungen zu seiner Gestalt und seiner Aussage*, in: ZAW 117 (2005), 73–90. In geeigneter Weise hat K. KOCH, *Der „Menschensohn“ in Daniel*, in: ZAW 119 (2007), 369–385, darauf reagiert.

⁹³ Vgl. A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005; A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009; LEUENBERGER, *Gott in Bewegung*, 73–193. In biblisch-theologischer Perspektive behandeln Vergänglichkeit und Tod zuletzt FELDMEIERSPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen*, 384–403.

⁹⁴ Vgl. nur R. WENNING, *Bestattungen im königszeitlichen Juda*, in: ThQ 177 (1997), 82–93.

⁹⁵ Vgl. J.S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature* (WUNT II/121), Tübingen 2000; I. PERES, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen 2003.

⁹⁶ Vgl. CHR.B. HAYS, *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen 2011.

⁹⁷ Vgl. dazu B. JANOWSKI, *JHWH und die Toten: Zur Geschichte des Todes im Alten Israel*, in: Berlejung/Ders. (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, 447–477, und die von JANOWSKI betreute Dissertation von G. EBERHARDT, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT II/23), Tübingen 2007 (Lit.).

sischen Todes, Hoffnung verbürgt. Zweitens ist der Tod aber auch dort mehrdeutig, wo er als unüberwindliche Grenze des Lebens personifiziert oder aber sphärisch zur Benennung jenes Bereiches daherkommt, der jenseits des Lebensraumes liegt: der Unterwelt.

Semitisch *môt/u*, der Tod, und *š'ôl*, die Unterwelt, sind zunächst objektsprachlich zu unterscheiden.⁹⁸ Allerdings zeigt die vor allem in Gebeten vorherrschende Kennzeichnung eines Schicksals, einer Haltung oder Befindlichkeit des Beters durch den Begriff *š'ôl* (vgl. nur Ps 6,6; 88,4; Jes 14,11; 38,18)⁹⁹, dass „Unterwelt“ und „Tod“ metasprachlich durchaus auf derselben Ebene anzusiedeln sind.

Von hier aus ist eine weitere Ambivalenz des Todes, die in seiner Überwindung gipfelt, zu betrachten. Jedoch: Ganz grundsätzlich thematisiert das Alte Testament die Todesüberwindung, zumal in Vorstellungen leiblicher Auferstehung, eher dilatorisch und sporadisch. Hinzu kommt die sehr deutliche Trennschärfe zwischen den Sphären des Lebens und des Todes, die zumal dem israelitischen Gott JHWH als „Gott des Lebens“ (vgl. nur 1Kön 18,10; Jer 17,13; Ez 20,33; Zef 2,9; Ps 18,47) eindeutig den Ort zuweist. Somit ist die in der Überlieferung reflektierte Haltung des Gottes Israels zu den Sphären von Leben und Tod entscheidend für jegliche Vorstellung der Todesüberwindung.

Jüngst haben sich gleich mehrere Untersuchungen dieser Problematik angenommen.¹⁰⁰ Sie stimmen darin überein, dass sie unterschiedliche Konzeptualisierungen von Tod und Todesüberwindung herausarbeiten¹⁰¹ und den entscheidenden geistesgeschichtlichen Umschwung, da JHWH in die Todeswelt eingreift, also JHWHs „Kompetenzausweitung“ (s.o.), bereits vorexilisch (ca. im 8./7. Jh. v. Chr.) festmachen. Die sich daraus ergebende Entwicklungsgeschichte von Tod und Todesüberwindung charakterisiert Bernd Janowski biblisch-theologisch folgendermaßen: Es sei davon auszugehen, „dass die alttestamentlichen Texte zum Thema ‚JHWH und die Toten‘ zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens ge-

⁹⁸ ST.U. GULDE, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II/22), Tübingen 2007, geht in ihrer Studie so weit, in der Trennung von „Tod“ und „Unterwelt“ gar ein religionsgeschichtlich begründetes Phänomen zu diagnostizieren: Während Belege wie Hab 2,5; Jes 25,8; Jer 9,20; Ps 49,15 und Jes 28,15.18 den Tod als „Herrscher-Figur“, vergleichbar ugarit. Mythen, verstehen, sei die *š'ôl* als chthonischer Machtbereich davon weitgehend zu trennen.

⁹⁹ Vgl. PH.S. JOHNSTON, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove (IL)/Leicester 2002, 69–124.

¹⁰⁰ Vgl. EBERHARDT, JHWH (zu den Arbeiten von GULDE [s.o.] und EBERHARDT vgl. W. HERRMANN, in: ThLZ 133 [2008], 1073–1076); JANOWSKI, JHWH, 447–477; LEUENBERGER, Segen.

¹⁰¹ Vgl. die Schematisierungen bei JANOWSKI, JHWH, 450.469.

hören und diesem zentrale Sprachbilder und Hoffnungsmotive zur Verfügung gestellt haben.“¹⁰²

Die beiden Voraussetzungen dieser biblisch-theologischen Konsequenz sind: eine möglichst evidente und stetige Entwicklung hin zur Todesüberwindungskonzeption der – wünschgemäß leiblichen – Auferstehung und die möglichst früh in der altisraelitischen Religionsgeschichte zu verortende „Kompetenzausweitung JHWHs“ hinein in die Todessphäre.

Für die Frühdatierung (8./7. Jh. v. Chr.) jener Vorstellung von der „Kompetenzausweitung JHWHs“ berufen sich Vertreter der aktuellen Forschung gerne auf den bereits erwähnten außerbiblischen Beleg der Silberstreifen-Amulette aus *Ketef Hinnom* als Kronzeugen (s.o., Abschnitt I.). Zur Kennzeichnung göttlicher Macht im und über das Totenreich dient neben dem Fundkontext des Grabes die Inschrift auf Amulett I, worin zu lesen sei (Z. 11–14): „Denn bei ihm ist Erlösung, denn Jhwh bringt uns zurück Licht.“¹⁰³ Die wohl auf Christoph Uehlinger zurückgehende Lesung¹⁰⁴ spiegelt mit ihrer Licht-Motivik Gottes Eingreifen in die Nacht und damit die Todessphäre wider. Jedoch ist wohl nach neueren Fotos wohl zu entziffern: „Denn bei ihm ist Erlösung, denn JHWH [ist] unser Wiederhersteller und Fels.“¹⁰⁵ Damit entfällt aber die für die Tod-Leben-Metaphorik wichtige Licht-Motivik, und der Fundkontext des Grabes genügt noch nicht für den Hinweis auf Gottes Eingreifen in die Todessphäre.¹⁰⁶

Kurz: Die Texte aus *Ketef Hinnom*, zumal eher nach- denn vorexilisch zu datieren, fallen als Beleg der „Kompetenzausweitung JHWHs“ aus. Außerdem ist die Kontinuität des Auferstehungsglaubens vom Alten Testament her in die frühchristliche Überlieferung hinein m.E. von den raren Belegen im antiken Judentum aus in Frage zu stellen. Auch hier liefern die Textfunde vom Toten Meer ein beredtes Beispiel: Sonst um keine Endzeiterwartung verlegen, findet man bislang nur zwei gesicherte Zeugnisse einer Auferstehungshoffnung (4QPseudo-Ez^a [4Q385]; 4Q521 [„Messiani-

¹⁰² JANOWSKI, JHWH, 472.

¹⁰³ Vgl. zuletzt obigen Übersetzungsvorschlag LEUENBERGER, Segen, 158 u. 174–177: zur Deutung (vgl. auch DERS., Gott in Bewegung, 112.158). Vgl. außerdem EBERHARDT, JHWH, 378; DIES., Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in: Berlejung/Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, 384.

¹⁰⁴ Vgl. EBERHARDT, JHWH, 378 Anm. 14; LEUENBERGER, Segen, 158 f. Anm. 176; B. JANOWSKI, Der Gott Israels und die Toten: Eine religions- und theologischeschichtliche Skizze, in: Fr. Hartenstein/M. Rösel (Hg.), JHWH und die Götter der Völker: Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 99–138, hier: 118 f. [= in: DERS., Die Welt als Schöpfung: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 266–304], der jedoch gegenüber früheren Thesen nun vorsichtiger argumentiert.

¹⁰⁵ Vgl. BARKAY ET AL., Amulets, 60 f.

¹⁰⁶ Vgl. BERLEJUNG, Programm. Vgl. auch die vorsichtige Diskussion der Optionen bei EBERHARDT, JHWH, 375–392.

sche Apokalypse“)]¹⁰⁷, von denen einer, nämlich der sogenannte „Pseudo-Ezechiel“-Text, jüngst mit Blick auf die Frage nach seiner Zeugenschaft wieder angezweifelt wurde.¹⁰⁸ Zudem ist auffällig, dass keiner dieser Belege eindeutige Hinweise auf eine gruppenspezifische Entstehung liefert. Wahrscheinlich wurden sie von den „Qumraniten“ nur abgeschrieben und überliefert, jedoch nicht selbst verfasst.

Vollends ernüchternd wirkt der Befund des Alten Testaments. M.E. ist hier nur ein Beleg, nämlich Dan 12,1–3, zu nennen, der eindeutig von der Auferstehung redet. Und er tut dies wiederum in einer Weise, die biblisch-theologisch nur mit Einschränkung auswertbar ist, da Auferstehung zum Gericht oder eine astral konnotierte Heilshoffnung zum Tragen kommen und die Idee der leiblichen Auferstehung gerade fehlt, jedenfalls nicht *expressis verbis* formuliert ist. Zudem hat Dan 12 keine allgemeine Auferstehung, sondern eine der „Vielen von jenen, die in der Erde des Staubes schlafen“ (V. 2a), vor Augen. Schließlich deutet die Formulierung „und die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelfeste, und die, die die Vielen gerecht gemacht haben, wie die Sterne, für Weltzeit und Ewigkeit“ eine Kombination aus Gericht und astraler Heilshoffnung an, die auch in äthHen 104,2 f. belegt ist.¹⁰⁹

Zusammenfassend ist auch zu diesem Paradigma zu betonen, dass es lediglich darum geht, Traditionskonstanzen zu problematisieren. Auch für

¹⁰⁷ Vgl. J.J. COLLINS, *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, in: M. Labahn/M. Lang (Hg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!*: Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 103–125, v.a. 120–125.

¹⁰⁸ Vgl. J. TROMP, „Can These Bones Live?‘: Ezekiel 37:1–14 and Eschatological Resurrection, in: H.J. de Jonge/Ders. (Hg.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Aldershot/Burlington (VT) 2007, 61–78. TROMP argumentiert, dass die Vorstellung fleischlicher bzw. körperlicher Auferstehung genuin christlich sei. Somit wäre auch die Interpretation von Ez 37,1–14 in 4QPseudoEz^a nicht im Sinne von „Auferstehung“ zu verstehen (vgl. ebd., 70–75). Vgl. jetzt auch die Diskussion von Ez 37,1–14 (MT) mit der LXX und 4QPseudo-Ez^a bei N. ZWANZIG, *Die Frage nach der Auferstehung in Ez 37,1–14 im Vergleich mit der Septuagintafassung und 4QpsEz^a* in: St. Beyerle/J. Frey (Hg.), *Qumran aktuell: Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer* (BThSt 120), Neukirchen-Vluyn 2011, 137–158.

¹⁰⁹ Vgl. zuletzt L.T. STUCKENBRUCK, *1 Enoch 91–108* (CEJL), Berlin/New York 2007, 568–570, 572–575, der allerdings für Dan 12 die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung erwägt. Vgl. auch G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity: Expanded Edition* (HThS 56), Cambridge (MA) 2006, 151–154. – Darüber hinaus lassen sich weder die antik-jüdischen noch die frühchristlichen Aussagen über ein Leben nach dem Tod in ihrer Vielfalt durch vereinheitlichende Kategorisierungen erklären: vgl. FL. GARCÍA MARTÍNEZ, *The End of the World or Transformation of History?: Intertestamental Apocalyptic*, in: Ders., *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*, hg. v. E.J.C. Tigchelaar (StTDJ 63), Leiden/Boston 2007, 169–193.

die Motivkonstellation Tod bzw. Todesüberwindung – konkretisiert in der „Auferstehung“ – gilt, was schon zum „Messianismus“ festgehalten wurde: Es ergeben sich auch hier keine Anhaltspunkte, das „spezifisch christliche“ Todes- und Auferstehungsverständnis gegen das des antiken Judentums abzusetzen. Schon deshalb ist dies unmöglich, weil innerhalb der frühchristlichen Überlieferung unterschiedliche, sich bisweilen widersprechende Konzepte aus diesem Paradigma belegt sind.

IV. Ergebnis und Ausblick

Die voranstehenden Skizzen wollen Grenzbereiche Biblischer Theologie aufzeigen und hinsichtlich ihrer Konsequenzen näher beschreiben. Zunächst zeigt der „Kanon“, dass er als a-historische Konstruktion Biblische Theologie eher behindert als vorantreibt. Bestenfalls als dynamischer Begriff, im Sinne der „Kanonisierung“, ist er jenseits konfessioneller Gebrauchsmodelle wissenschaftlich relevant. Nimmt man innerhalb biblisch-theologischer Modelle die historische Methode ernst, dann signalisiert der Begriff Kanon stets etwas Offenes, Unabgeschlossenes und vor allem Prozesshaftes. Das „Kanonische“ des Alten und Neuen Testaments hat dabei, neben der theologischen, auch stets eine religionsgeschichtliche Dimension. Man beachte beispielsweise die in Dtn 4,2 und 13,1 bezeugte Kanonformel, die nicht ohne die assyrischen Vasallenverträge Assarhadons (VTE) in ihrem ganzen Sinngehalt zu verstehen ist, wie Bernard M. Levinson in gleich mehreren Beiträgen nachgewiesen hat.¹¹⁰ Für das Neue Testament wäre auf die paulinische Formulierung „Werk bzw. Werke des Gesetzes“ (Röm 2,15; 3,20.27 f.; Gal 2,16; 3,2.5.10) hinzuweisen, die ohne ihren traditionsgeschichtlichen Bezug auf spezifisch in den Texten vom Toten Meer vorherrschende Vorstellungen (vgl. 4QMMT) nicht recht verstehbar wird.

Insgesamt kann das „Kanonische“ im biblisch-theologischen Diskurs über Fortschreibungen und Reinterpretationen substantiiert werden. Über die Grenzen der beiden Testamente hinaus offenbaren jene Fortschreibungen ganz unterschiedliche Hermeneutiken, die ein Licht auf den Schriftgebrauch werfen. An den in Abschnitt I. erläuterten Beispielen ist ersichtlich, dass das Spektrum des „autoritativen“ Schriftgebrauchs vom Zitat über die Zitate-Katene bis hin zum *pars pro toto* angeeigneten „Buch“ reicht. Wohlmerkt beschränkt sich jene Schrifthermeneutik nicht auf eine be-

¹¹⁰ Vgl. zuletzt B.M. LEVINSON, Die neuassyrischen Ursprünge der Kanonformel in Deuteronomium 13,1, in: St. Beyerle et al. (Hg.), Viele Wege zu dem Einen: Historische Bibelkritik – Die Vitalität der Glaubensüberlieferung in der Moderne (BThSt 121), Neukirchen-Vluyn 2011, 23–60.

stimmte Zeit oder Religion: Sowohl altisraelitische, antik-jüdische als auch frühchristliche Überlieferungen sind betroffen.

Ein bisher kaum beachteter Aspekt von Schriftgebrauch erhellt über die Funktionalisierung von Schrift im Sinne des Artefakts. Zwar hat jene Dimension biblischer Hermeneutik mit einem, zumindest bisher, eher überschaubaren Befund an Hinterlassenschaften zu kämpfen. Doch liegen wenigstens für die persische, dann hellenistisch-römische Epoche sowie die frühchristliche Zeit bis hinein in die Spätantike Zeugnisse vor. An den Silberamuletten aus *Ketef Hinnom* und der Rezeption von Ps 91 in antik-jüdischen und christlichen Artefakten lassen sich ansatzweise Strategien eines Schriftgebrauchs erkennen, die über die Interpretationen der kanonischen Schrifthermeneutik weit hinausgehen – indem Schrift und Ikonographie gleichberechtigt als Artefakt Verwendung finden.¹¹¹

Für jene Grenzbereiche, die sich aus den unterschiedlichen konfessionellen und vor allem religiösen Perspektiven ergeben, ist bis in die aktuelle Diskussion hinein die Frage nach der „Mitte des Alten Testaments“ von zentraler Bedeutung. Problematisch bleibt der Zugang über eine „Mitte“ schon deshalb, weil das Alte Testament mit Jesus Christus als „externer Mitte“ in seiner auch den Christen wichtigen jüdischen Dimension verloren zu gehen droht. Vor allem die im Kontext des „kanonischen“ Interpretationsansatzes oder der „Endtext“-Exegese neu formulierten christologischen Annäherungen an eine Biblische Theologie greifen m.E. zu kurz. Und dies schon deshalb, weil der Text des Alten Testaments bzw. des *Tanach* weder „kanonisch“ noch hinsichtlich eines „Endtextes“ gesichert vorliegt.

Am Paradigma „Land“, das zwar bestenfalls eine *der Mitten* der *Tora* (Gen–Dtn) konstituiert, jedoch kanonisch für den Übergang zu den Vorderen Propheten zentral ist, lassen sich Dichotomien erkennen, die in der „realen“ und „idealen“ Welt der Überlieferer für jüdische wie christliche Rezipienten zu theologischen Konzepten, z.B. dem der Verheißung, führen. Und an diesen Konzepten können sowohl christliche als auch jüdische Interpretationsgemeinschaften partizipieren. Die Alternative zu einer kanonisch an der Mitte der Schrift orientierten und einer der rein *christlichen* Exegese geschuldeten Biblischen Theologie versucht, über den Begriff der „Struktur“ bedeutsame Motivkonstellationen durch die Epochen der religiösen Texte nachzuvollziehen, ohne dabei dem „Tübinger Modell“ (Hartmut Gese) unkritisch zu folgen.

Letzteres erläutert Abschnitt III. zum traditionsgeschichtlichen Ansatz einer Biblischen Theologie. Ausgehend von dem spezifisch christlichen

¹¹¹ Auch wenn Schrift und Bild jeweils für sich zu interpretieren sind, wie z.B. die Graffiti auf den Krügen aus Kuntillet Ajrud zeigen. – Zur biblisch-theologischen Bedeutung von Bildern vgl. den Beitrag PH. STOELLGERS in diesem Band.

Ansatz im „Tübinger Modell“, sind zunächst ganz grundsätzliche Einwände gegen traditionsgeschichtliche Zusammenhänge beider Testamente zu benennen: Zwar gehen die auf unterschiedlichen Motivzusammenhänge Bezug nehmenden Exegesen vom hebräisch-aramäischen Kanon aus, müssten jedoch im Horizont des Neuen Testaments wenigstens *auch* die Septuaginta berücksichtigen, die jedoch, trotz erkennbarer Kanonisierungsprozesse, einen eigenen Kanon bestenfalls in Ansätzen ausgebildet hat. Damit verbunden ist die Schwierigkeit, antik-jüdische „Brückentexte“, die zeitlich zwischen den Testamenten verortet werden, hinreichend zu berücksichtigen.

Selbst dort, wo das antik-jüdische Schrifttum bedacht wird, bleiben Lücken: Die in der frühchristlichen Glaubensüberlieferung gewichtigen Motivkonstellationen vom „Menschensohn“ und der „Auferstehung“ lassen sich im Übergang vom Judentum zum Christentum nicht angemessen rekonstruieren. Nun ist es sicherlich nicht Aufgabe einer Biblischen Theologie, eine lückenlose Rekonstruktion gesamtbiblischer Motivzusammenhänge zu eruieren. Doch zeigen die in – nicht nur – frühchristlicher Überlieferung gewichtigen Konzeptionen von „Messianismus“ und „Auferstehung“ gerade an den Übergängen von der antik-jüdischen in die frühchristliche Traditionsbildung entscheidende Leerstellen, die bisher nicht erklärt werden können: wie die Evolution zum titular-messianischen Gebrauch beim „Menschensohn“ bzw. zur leiblichen Auferstehung bei den Vorstellungen zur Todesüberwindung.

Bei aller Kritik scheint mir der traditionsgeschichtliche Ansatz des „Tübinger Modells“ momentan derjenige zu sein, der der Sache einer Biblischen Theologie am ehesten entspricht. Durch seine relative Offenheit berücksichtigt er hinreichend das Prozesshafte, auch in der Kanondiskussion, und betont völlig angemessen die historische Dimension einer Biblischen Theologie.¹¹² Insbesondere letztere scheint mir das entscheidende Kriterium zu sein, um sachlich zutreffend, im wissenschaftlichen, und eben nicht im kirchlichen Sinne, den Kontinuitäten, aber auch Modifizierungen und Widersprüchen, innerhalb gesamtbiblischer Betrachtungsweisen gerecht zu werden.

¹¹² Zur Verbindung von historischer Exegese und Theologie, auch jenseits des „Tübinger Modells“, vgl. K. SCHMID, Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden?: Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie, in: JBTh 25: Wie biblisch ist die Theologie? (2010 [2011]), 63–78.