

Biblische Theologie und christlicher Kanon

Von Brevard S. Childs

I. Einführung

Das Hauptanliegen meiner *Einleitungen* in das Alte und in das Neue Testament¹ war, die bedeutungsvolle Rolle des Kanons für die Auslegung beider Einzeltestamente herauszustellen. Einige der meiner Überzeugung nach wichtigsten Gründe für ein Ernstnehmen des Kanons seien noch einmal kurz skizziert:

1. Mit dem Begriff des Kanons ist im wesentlichen nicht eine späte kirchliche Festlegung des *Umfangs* der normativen Schriften gemeint (eigentliche Kanonisierung), sondern ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein. Es erwächst aus einer besonderen Haltung der Tradenten gegenüber der Autorität der Schrift und spiegelt sich in der Weise, in der die Texte von verschiedenen Glaubensgemeinschaften empfangen, bewahrt und überliefert wurden.
2. Im Zentrum des Überlieferungsprozesses, der zur Kanonisierung führte, stand ein grundlegender hermeneutischer Vorgang. Die biblischen Traditionen ruhten nicht unbenutzt, sie wurden auch nicht in Archiven sicher vor Änderungen aufbewahrt, sondern sie wurden ständig überarbeitet und durch den Gebrauch verändert. So wurden die heiligen Schriften beider Testamente, die ursprünglich Gelegenheitsschreiben darstellten und auf konkrete historische Situationen Bezug nahmen, durch zahlreiche redaktionelle Kunstfertigkeiten derartig umgestaltet, daß sie für die nachfolgenden Generationen normativen Charakter erhielten. Zur Aktualisierung der Texte wurde nicht nur *eine* Technik angewendet: Mal wurde eine ältere Komposition durch eine neue redaktionelle Schicht ergänzt, mal ein kommentarähnlicher Zusatz angefügt; mal wurden getrennte Briefe zusammengefügt, mal eine chronologische Reihenfolge einer thematischen entsprechend neu geordnet. Vor allem ist hervorzuheben, daß der Prozeß, in dessen Verlauf der biblische Text seine vielschichtige Qualität erhielt, nicht einfach den allgemeinen Überlieferungsgesetzen der Folklore oder hellenistischer Schreibtraditionen entspringt. Vielmehr sorgte ein theologisches Interesse, im Kanonbewußtsein verankert, dafür, daß die Texte auf ein besonderes religiöses Ziel hin gestaltet wurden. Dieser kanonische Prozeß kam – für beide Testamente auf unterschiedliche Weise – im Akt der Kanonisierung zu Ende, der danach strebte, Text und Umfang der heiligen Schriften festzuschreiben.
3. Der kanonische Prozeß traf nicht nur hinsichtlich des zur Überlieferung bestimmten Materials eine Auslese, er leistete auch auf verschiedene Weise eine kritische Beurteilung des Inhalts, indem er einige Elemente wegließ, andere ausweitete und wieder andere Züge des Textes unterordnete. Diese Urteile waren in beiden Testamenten wie eine *regula fidei* wirksam. Sie bewahrte eine große Vielfalt und wirkte gleichzeitig als Negativkriterium, indem sie bestimmte äußere Grenzen – wie das Götzendienstverbot – setzte, die nur die Häretiker überschritten und damit die Glaubensgemeinschaft verließen (Dtn 13,1-5; Joh 2,22ff).

Zusammenfassend: Der Einfluß des kanonischen Prozesses auf die Gestaltung der biblischen Literatur erschien mir als Anregung zu einem neuen Programm der Bibelauslegung und ist in den beiden *Einleitungen* skizziert. Der neue Zugang ist nicht weniger kritisch als die traditionellen Methoden historischer Kritik, richtet jedoch andere Fragen an den Text. Vor allem ver-

¹ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia/PA (1979) ²1980; *ders.*, *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia/London 1985.

sucht er wahrzunehmen, in welchem Maß der kanonische Prozeß die Umgestaltung von Texten zur Heiligen Schrift einer Glaubensgemeinschaft bewirkt. Er sucht in der kanonischen Anordnung des Materials einen Zeugen für einen theologischen Bezug zu entdecken, der häufig durch die Überbetonung der diachronen Dimension geschichtlicher Entwicklung verloren gegangen war.

II. Traditionelle Modelle Biblischer Theologie

Absicht dieses Aufsatzes ist es nicht, jene Ergebnisse noch einmal zu wiederholen, sondern die Beziehung des christlichen Kanons zum Unternehmen einer Biblischen Theologie in den Blick zu nehmen, was natürlicherweise eine Ausweitung vieler jener Aspekte mit sich bringt.

Da Biblische Theologie per definitionem theologische Reflexion über beide Testamente ist, erscheint eine Rechtfertigung der Bedeutung des Kanons für die Biblische Theologie auf den ersten Blick überflüssig. Sind nicht ganz offenkundig die Kategorien Altes und Neues Testament kanonische Rubriken? Nichtsdestoweniger veranschaulicht die Geschichte dieses Faches, daß die Rolle des Kanons in der Biblischen Theologie nicht deutlich zum Vorschein gekommen ist. Frühe nachreformatorische Versuche Biblischer Theologie bestanden in der Kompilierung von *dicta probantia*, die in eine vereinheitlichte Doktrin passen mußten, ohne daß dabei die Struktur des Kanons beachtet worden wäre. Später versuchten

Vertreter Biblischer Theologie diese dogmatischen Beschränkungen zu durchbrechen, indem sie sich auf ein Konzept der *Heilsgeschichte* beriefen, das geschichtliche Entwicklung als Träger eines theologischen Gehaltes begriff, der unter der Textoberfläche liegt. Selbst die modernen Versuche, von Hoffmanns Schema in einen traditions geschichtlichen Prozeß zu überführen (von Rad, Gese), verknüpften diesen Prozeß nicht vollständig mit dem Kanon. Dann wieder haben die verschiedenen thematischen Zugänge, die im englischsprachigen Raum noch hoch geschätzt sind², es durchgängig vermieden, dem Kanon einen signifikanten Platz zuzuweisen. Schließlich ist eine große Gruppe moderner Gelehrter zum Modell des liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts zurückgekehrt und gründet die Biblische Theologie auf die religiösen Erfahrungen des Volkes der Bibel, wobei die Entstehung des Kanons als nebensächlich und belanglos übergangen wird³.

III. Der Abschluß des hebräischen Kanons

Jeder Versuch, den Kanon ins Zentrum einer Biblischen Theologie zu stellen, sieht sich unmittelbar vor die Schwierigkeit gestellt, die Beschaffenheit der christlichen Bibel zu definieren. Scheint es zunächst auf der Hand zu liegen, daß die christliche Kirche sich die jüdischen Schriften angeeignet und sie mit den eigenen heiligen Schriften vereinigt hat, so ist doch der genaue Verlauf dieses historischen Prozesses ein hochkontroverser Streitpunkt. Tatsächlich beeinflußt die jeweilige Vorstellung von der Entstehung der christlichen Bibel in hohem Maß das Verständnis von der Aufgabe einer Biblischen Theologie.

Am Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich hinsichtlich des aktuellen historischen Prozesses, der zur Gestaltung der Bibel führte, ein breiter Konsens gebildet. Diese Rekonstruktion ist in den Handbüchern von Wildeboer, Buhl und Ryle⁴ zusammengefaßt. Sie nimmt drei Entwicklungsstufen an: Der Pentateuch erhielt den festen kanonischen Status in der zweiten Hälfte des 5.

² S. Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, New York 1979; J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977.

³ J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford/Philadelphia 1983.

⁴ G. Wildeboer, *Het Onstaan van den Kanon des Ouden Verbonds*, Groningen 1889; F. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig 1891; H.E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, London 1892.

Jahrhunderts; diese Datierung wird durch das samaritanische Schisma bestätigt. Das prophetische Corpus wurde als nächstes am Ende des 3. Jahrhunderts festgeschrieben; diese Datierung wird durch die Ausschließung des Buches Daniel gestützt, das ca. 165 v.Chr. verfaßt wurde. Der Schlußabschnitt, die Schriften, wurde erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. zur abgeschlossenen kanonischen Sammlung gestaltet, als die offiziellen Grenzen des hebräischen Kanons von den Rabbinen auf der Synode von Jamnia um 90 n.Chr. festgesetzt wurden⁵. Ist auch dieser gesamte Konsens des 19. Jahrhunderts in den letzten Jahren an vielen Punkten verstärkt in Frage gestellt worden⁶, so bleibt doch das letzte Stadium der Kanonisierung die umstrittenste Frage. Die gewöhnlich vertretene Auffassung nimmt an, der hebräische Kanon sei bei der Entstehung des Christentums noch offen gewesen. Ihm zufolge zirkulierte während des ersten Jahrhunderts n.Chr. in Palästina ein breites Spektrum jüdischer religiöser Schriften mit unterschiedlichem normativem Rang. Der Hauptimpuls zur Schließung des hebräischen Kanons kam von Seiten des Christentums, das das jüdische Vermächtnis im Gegenüber zur Evangelientradition als »Altes Testament« bezeichnete. Nach der Theorie umfaßte diese Sammlung jüdischer Schriften, die sich die Kirche aneignete, eine große Auswahl von Büchern einschließlich der später so bezeichneten apokryphen und pseudepigraphischen Schriften. Als Antwort auf die Entstehung des Christentums und anderer sektenartiger Gruppierungen reagierte dann die jüdische Synagoge, indem sie die eigenen rabbinischen Traditionen durch Einschränkungen konsolidierte. Sie schloß die meisten apokalyptischen Schriften aus, begrenzte ihren Kanon auf hebräische Schriften und ordnete die Propheten und Schriften der beherrschenden Rolle der Tora unter.

Das Argument für die Offenheit des hebräischen Kanons bis zum Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. ist von Sundberg bündig zusammengefaßt worden:

»Die in der Kirche herrschende Ungewißheit über den Umfang des Alten Testaments hätte nicht aufkommen können, wenn der Umfang des Alten Testaments zur Zeit Jesu und der Urkirche bereits festgestanden hätte«⁷.

Ein ähnlicher Standpunkt hinsichtlich des Abschlusses des jüdischen Kanons ist von Jepsen, Gese und anderen vertreten worden⁸.

Meiner Überzeugung nach kann diese Rekonstruktion aus gewichtigen Gründen nicht mehr aufrechterhalten werden. Viele Anzeichen sprechen für einen Abschluß des jüdischen Kanons zu einem weitaus früheren Zeitpunkt. Überdies wäre es ein auch methodologisch sauberer Zugang, wenn vor der Klärung der vielfältigen Probleme der eigentümlichen christlichen Praxis zunächst die Argumente für und wider den Abschluß des Kanons im ersten Jahrhundert, die aus den jüdischen Quellen selbst stammen, untersucht würden.

1. Die Abhandlung des Josephus *Contra Apionem*, auf die die feste Zahl von 22 kanonischen Büchern zurückgeht, wird gewöhnlich ins Jahr 93 n.Chr. datiert. Aus diesem Abfassungszeitpunkt folgert man, Josephus bestätige die Offenheit des hebräischen Kanons bis zum Zeitpunkt nach der »Synode« von Jamnia. Dennoch gibt Josephus, was die jüdischen Schriften angeht, Traditionen wieder, die schon seit langem von den Juden gepflegt wurden und die er

⁵ Vgl. dazu die geringfügigen Modifikationen O. Eißfeldts in: *Ders.*, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1976, 762-773.

⁶ Vgl. den Literaturbericht in: *B. S. Childs*, Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia/PA 1979, 52ff.

⁷ *A. C. Sundberg*, The Old Testament of the Early Church (HTS 20), Cambridge/ Mass. 1964, 130.

⁸ *A. Jepsen*, Art. Bibel I. B, RGG³ (1957) 1123-1126; *H. Gese*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur Biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1984, 16f; *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1983, 9-30.

schon früher in seinem Leben als Mitglied der Pharisäer kennengelernt hatte (ca. 56-57 n.Chr.). Tatsächlich spiegelt er eher Traditionen der Zeit um 50 n.Chr. als solche der Jahre nach 70 n.Chr. wider.

Wenn er dann die entscheidende Rolle Jamnias übergeht, das dem Nachweis von Leiman⁹ zufolge für die Streitfrage des Abschlusses des hebräischen Kanons völlig unerheblich ist, dann stützt Josephus einen Zeitpunkt für den Abschluß des hebräischen Kanons, der weit vor dem der Zerstörung Jerusalems liegt.

2. Ein anderes häufig genanntes Argument für die Annahme, der hebräische Kanon sei noch bis zum Ende des ersten Jahrhunderts in Bewegung gewesen, sind die unbestimmten Verweise auf die Schriften als drittem Teil des hebräischen Kanons (vgl. Prolog zu Kohelet; Lk 24,44 usw.). Doch setzt diese Annahme voraus, die drei Abschnitte des hebräischen Kanons seien in geschichtlicher Abfolge entstanden, ein Standpunkt, der zunehmend in Frage gestellt wird. Die Untersuchungen von Swanson¹⁰ und Beckwith¹¹ haben eine andere, sehr plausible Möglichkeit aufgezeigt, die die Entstehung der *Ketubim* (Schriften) als eine spätere Abspaltung innerhalb der nichtmosaischen Sammlung der *Nebi'im* (Propheten) begreift; und diese Entwicklung stünde in keiner direkten Beziehung zur Streitfrage des Kanonabschlusses. Darüber hinaus würde auch die von 90-400 n.Chr. reichende ungebrochene Kette von Zeugen eines 22 Rollen umfassenden Kanons¹², in dem zwar die Namen der Bücher, nicht aber deren Zahl variabel waren, für eine Unveränderbarkeit des jüdischen Kanons von einem weit früheren Zeitpunkt an sprechen¹³.

3. Die Annahme, das pharisäische Judentum habe eine feste Form der Schrift besessen, wird weiter durch die geringe Zahl von Zitaten aus den Apokryphen bei Philo, Josephus und im Neuen Testament bezeugt. In ähnlicher Weise zitieren Sirach, die Verfasser der Makkabäerbücher, Hillel, Schammai und die Tannaim des ersten Jahrhunderts niemals die apokryphe Literatur als Heilige Schrift. Schließlich beweisen die Aussagen der alexandrinischen Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts (Origenes, Athanasius u.a.), daß der alttestamentliche Kanon Alexandrias, ganz der jüdischen Tradition folgend, auch nur aus 22 Büchern bestand.

4. Der vielleicht stärkste Beweis für einen festen hebräischen Kanon im pharisäischen Judentum des beginnenden ersten Jahrhunderts n.Chr. leitet sich von der Geschichte der Festlegung des Masoretischen Textes her¹⁴. Die Schriften aus Qumran und den benachbarten Höhlen weisen darauf hin, daß der Masoretische Text um 70 n.Chr. ein hohes Maß an Stabilität erreicht hatte. Weiter hat schon im ersten Jahrhundert v.Chr. eine protolukianische Revision der griechischen Bibel die Septuaginta überarbeitet, um sie an den normativen hebräischen Text anzugleichen. In ähnlicher Weise hat die Revision des griechischen Textes am Anfang des ersten Jahrhunderts n.Chr., die sogenannte prototheodotische Revision, den griechischen Text in Übereinstimmung mit dem protomasoretischen hebräischen Text gebracht. Diese letztgenannte Ausgabe bezog auch die Bücher Daniel, Ruth und Klagelieder in die Hagiographen ein. Die Folgerung, die aus dieser Textgeschichte gezogen werden kann, ist klar: Der Text eines Buches wäre nicht festgeschrieben worden, hätte es nicht bereits selbst kanonischen

⁹ S.Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scripture*, Hamden/Ct. 1976, 120ff.

¹⁰ T. Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scripture*, PhD Diss., Vanderbilt University 1970, 242ff.

¹¹ R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London / Grand Rapids 1985, 110ff.

¹² T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II*, Erlangen/Leipzig 1890, 336.

¹³ P. Katz, *The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria*, ZNW 47 (1956) 199.

¹⁴ F. M. Cross, *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert*, HThR 57 (1964) 281-299; B. Barthelemy, *L'Etat de la Bible juive depuis le debut denotre ere jusqu'à la deuxieme revolte contre Rome (131-135)*, in: J.-D. Kaestli- O. Wermelinger (Ed.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Geneve 1984, 9-45.

Status erlangt.

Zusammenfassend: Es gibt starke Anzeichen dafür, daß sich zumindest in Kreisen des protorabbinischen pharisäischen Judentums bis zum Ende des ersten Jahrhunderts v.Chr. der Begriff eines festen hebräischen Kanons mit einer relativ festen Zahl von Büchern und einem zunehmend festgelegten normativen Text durchgesetzt hatte.

IV. Die Entstehung der christlichen Bibel

Wie ist angesichts dieser Belege, die auf einen festen hebräischen Kanon innerhalb des pharisäischen Judentums hindeuten, die große Zahl jüdischer religiöser Schriften zu erklären, die zur Zeit der Entstehung des Christentums in Umlauf waren und die sich die christlichen Kirchen kurze Zeit später in unterschiedlichem Ausmaß aneigneten? Viele der traditionellen Erklärungen sind in letzter Zeit hinfällig geworden. So ist zum Beispiel die Theorie eines umfangreicheren alexandrinischen Kanons, der sich von einem eingeschränkteren palästinischen Kanon unterschied, endgültig durch den Nachweis zu Fall gebracht worden, daß das Problem der Vielfalt nicht durch diese geographische Aufteilung zu lösen ist¹⁵.

Auch das Argument Moores¹⁶, Akibas Bann sei Ausdruck einer Zurückweisung christlicher Schriften durch die Synagoge gewesen, hat sich nicht halten lassen. Bei den abgelehnten Büchern, den ספרי מניין handelte es sich um Kopien der Heftigen Schrift, die von jüdischen Häretikern angefertigt worden waren; sie hatten folglich wenig mit einer angeblichen jüdischen Reaktion gegen die Christen zu tun¹⁷.

Der Kern des Problems hegt darin, die Züge von Kontinuität und zugleich Diskontinuität zwischen Juden und Christen des ersten Jahrhunderts n.Chr. hinsichtlich des Umfangs des hebräischen Kanons zu erklären. Zunächst einmal bedeutete es eine Unterschätzung der zumindest im pharisäischen Judentum offenkundigen Festlegung des Kanons, wollte man aus dem breiten Spektrum der von der Urkirche verwendeten Schriften die Folgerung ziehen, auch der jüdische Kanon sei noch in Bewegung gewesen. Es scheint höchst wahrscheinlich zu sein, daß sich bei dieser einen jüdischen Gruppe noch vor der Entstehung des Christentums und unabhängig von der damit gestellten Herausforderung ein begrenzter Kanon normativer Schriften durchgesetzt hatte. Überdies hatte die erbitterte polemische Auseinandersetzung zwischen der Qumrangemeinde und dem rabbinischen Judentum ausdrücklich innerjüdische Differenzen zum Gegenstand: unterschiedliche Kalender und Ämter, unterschiedliche exegetische Traditionen und Heilige Schriften.

Zum zweiten ist unbedingt zu beachten, daß sich der Status des pharisäischen Judentums im Verlauf des ersten Jahrhunderts n.Chr. tiefgreifend wandelte. Zur Zeit der Entstehung des Christentums war es nur eine – obgleich wichtige – von vielen innerhalb des Judentums miteinander rivalisierenden Gruppierungen. Gleichwohl übernahm das pharisäische, d.h. das rabbinische Judentum nach der Katastrophe von 70 n.Chr. nicht nur eine beherrschende geschichtliche Rolle, sondern wurde auch von dieser Zeit an im Grunde genommen mit dem Judentum schlechthin identisch (das Aufkommen von Gruppen wie der Karäer im frühen Mittelalter bestätigt nur die allgemeine Regel).

Vom Neuen Testament her scheint es klar zu sein, daß sich Jesus und die frühen Christen mit

¹⁵ Sundberg, Old Testament 51-79.

¹⁶ G.F. Moore, The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of Christian Scriptures, in: C.A. Briggs Testimonial, New York 1911, 99-125; wieder abgedruckt in: S.Z. Leiman (Ed.), The Canon and Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader, New York 1974, 115-141.

¹⁷ Swanson, Closing 296-311.

den Schriften des pharisäischen Judentums identifizierten. Die frühen Kontroversen mit den Juden gingen um die richtige Auslegung der den Christen und der Synagoge gemeinsamen Heiligen Schriften. Obgleich es genügend Anzeichen dafür gibt, daß auch Bücher außerhalb des rabbinischen Kanons bekannt waren, ist es auffallend, daß sie nur selten als Heilige Schriften zitiert werden. Der Gebrauch des Alten Testaments durch frühchristliche Schriftsteller wie Clemens und Justin bestätigt noch zusätzlich die Annahme einer Synagoge und Kirche gemeinsamen Schrift, auch wenn schon leichte Abweichungen erkennbar geworden waren.

Es ist auch offenkundig, daß schon sehr bald nach ihrer Gründung innerhalb der Kirche eine andere Einstellung zu den jüdischen Schriften entstand; jetzt trat sie mit dem Anspruch auf, in Jesu eigenem Schriftgebrauch das Auslegungskriterium schlechthin zu besitzen. Die grundlegende sachliche Änderung bestand darin, der Person Jesu Christi die Hauptautorität zuzuschreiben, die jetzt durch die gesamte Schrift bezeugt wurde. Die große formale Änderung ergab sich aus der christlichen Übernahme der Septuaginta, die unmittelbare und tiefgreifende Folgen für das christliche Kanonverständnis hatte. In zunehmendem Maß gaben die Christen – bewußt und unbewußt – die Festlegungen auf, mit denen das rabbinische Judentum seinen Kanon ausgestattet hatte, indem es z.B. allein den hebräischen Schriften kanonische Autorität zumaß. Desgleichen verwischte der Gebrauch der Septuaginta schnell die Begrenzungen, die das rabbinische Judentum hinsichtlich des Umfangs des hebräischen Kanons durchgesetzt hatte. Der spätere Gebrauch der lateinischen Bibel entfernte die westliche Kirche noch weiter von ihrem rabbinischen Erbe. Obschon ein Wissen um den begrenzten Umfang des jüdischen Kanons vorhanden war, das in einigen christlichen Kreisen sogar normativen Charakter hatte, zeigte sich hinsichtlich des Umfangs des Alten Testaments in der Christenheit doch bald eine große Meinungsvielfalt¹⁸.

So kam es im Verlauf der Geschichte der christlichen Kirche zu zwei maßgeblichen und vorherrschenden Einstellungen gegenüber dem jüdischen Kanon¹⁹. Man identifiziert das christliche Alte Testament mit dem begrenzten Umfang und der textlichen Gestalt des hebräischen Kanons der Synagoge oder entscheidet sich für einen umfangreicheren Kanon und ergänzt den hebräischen Kanon um andere Bücher, die seit langem von der Kirche als Schrift bewahrt wurden. Unter den Kirchenvätern war Hieronymus der klassische Vertreter des engeren Kanons. Sein Gegenüber als Vertreter eines weiter gefaßten Kanons war bekanntlich Augustin. Die reformatorischen Kirchen schlossen sich in unterschiedlichem Maß Hieronymus an; die römisch-katholische Kirche entschied sich für Augustin. Die orthodoxe Kirche schwankte lange, orientierte sich dann aber zunehmend am umfänglicheren christlichen Kanon²⁰.

Als Ergebnis bleiben hinsichtlich der christlichen Bibel zwei wichtige Probleme bis in die Gegenwart hinein umstritten. Das erste betrifft Umfang und Textgestalt der christlichen Bibel, das zweite dreht sich um ihr theologisches Verhältnis zu ihrem jüdischen Erbe. Die Entscheidungen hinsichtlich dieser beiden Streitpunkte haben großen Einfluß auf die mögliche Definition der Aufgabe einer Biblischen Theologie.

V. Hermeneutische Folgen, die sich aus der Gestalt der christlichen Bibel ergeben

Trotz der fortdauernden Ungewißheit hinsichtlich bestimmter Züge der christlichen Bibel lassen sich einige wichtige hermeneutische Folgerungen ziehen, die für die Aufgabe einer Biblischen Theologie von grundlegender Bedeutung sind:

¹⁸ A. Jepsen, Kanon und Text des Alten Testaments, ThLZ 74 (1949) 65-74.

¹⁹ O. Wermelinger, Le canon des Latins au temps de Jerome et d'Augustin, in: J. -D. Kaestli - O. Wermelinger (éd.), Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Geneve 1984, 152-210.

²⁰ M. Jugie, Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et l'église russe, Paris 1909.

1. Die Christen nahmen die Heiligen Schriften der Synagoge als Zeugen Jesu Christi in Anspruch, verbanden sie mit dem Evangelium und bildeten so die Heilige Schrift der Kirche. Sie erkannten in den beiden getrennten Teilen ihres Kanons, im Alten und im Neuen Testament, das Zeugnis des einen Ziels der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Überdies wurde das Alte Testament nicht bloß als geschichtlicher Hintergrund für die christliche Botschaft betrachtet, sondern als lebendiger Zeuge, der auch die Kirche noch ansprach (Lk 24,27; 1Kor 9,10; 10,11; 1Tim 3,16).

2. Das Alte Testament wurde dem Neuen Testament zur Seite gestellt; bei dieser Zusammenfügung stellte die Kirche jedoch eine Reihenfolge der Bücher auf, die von der in der Synagoge entstandenen dreiteiligen Abfolge abwich. Dennoch schuf die Kirche ihre Reihenfolge nicht *de novo*, sondern wählte die Elemente aus den vorhandenen Kanontraditionen aus²¹, die mit ihrer neuen Rolle als christliche Schrift am besten vereinbar waren, nämlich Gesetz, Geschichte, Weisheit/Psalmen und Propheten. Besonders offenkundig erhielten die Propheten als Vorausschau der neutestamentlichen Erfüllung eine neue Funktion²². Eine zu große hermeneutische Bedeutung sollte der Neuordnung des Alten Testaments allerdings nicht beigemessen werden, da die Reihenfolge sowohl in der Synagoge als auch in der Kirche bis zum Beginn des modernen Buchdrucks noch stark variierte²³.

3. Von weitaus größerer Bedeutung war die Weise, in der der christliche Kanon beide Testamente aufeinander zu beziehen suchte. Das Neue Testament war nicht bloß eine Ausweitung des Alten, gleichsam ein bloßes Schlußkapitel in der Geschichte Israels. Anders ausgedrückt: Das Neue Testament wurde nicht als eine dem Alten Testament angefügte Redaktionsschicht konzipiert. Selbst die neutestamentliche Kategorie der Erfüllung meinte nicht einfache Kontinuität. Vielmehr bezeichnete Christus das Ende des Gesetzes und das Neue Testament das Ende des Alten Bundes. Aber ebenso wichtig ist, daß das Alte Testament als Zeuge in seinem eigenen Recht von der Kirche – größtenteils in der von der Synagoge übernommenen Form – beibehalten wurde. Es wurde weder von Abschnitten des Neuen Testaments umrahmt noch wurde seine semantische Ebene grundlegend verändert, sondern es wurde abgeschlossen und dem Neuen Testament zur Seite gestellt. Deswegen ist es selbst von der Struktur des christlichen Kanons her unmöglich, von einem einheitlichen und beide Testamente umfassenden traditionsgeschichtlichen Prozeß zu sprechen (gegen Gese).

4. Schließlich nimmt mit dem Neuen Testament eine neue Geschichte ihren Anfang; sein Zeugnis gründet in der Begegnung der Evangelisten mit Jesus Christus als dem auferstandenen Herrn. Das Neue Testament ist kein Midrasch zum Alten Testament. Es schöpft seine Kraft nicht aus dem Alten Testament, das es womöglich angeglichen hätte, um Platz für das Evangelium zu schaffen. Vielmehr verlief alles umgekehrt. Es erzählt eine neue Geschichte von der Erfahrung der Auferstehung her. Aber – und hier liegt der wichtigste Punkt – das Neue Testament erzählt seine neue Geschichte mit den Worten des alttestamentlichen Zeugnisses. Bemerkenswert ist, daß das vollkommen neue Einsetzen des Heils Gottes in Jesus Christus mit den Mitteln des alttestamentlichen Zeugnisses geschildert wird. Die Identität Jesu wird mit der Begrifflichkeit des Alten Testaments gänzlich verständlich gemacht. Doch wurde die Kontinuität der einen umfassenden Erlösung Gottes ausschließlich vom Standpunkt des Neuen Testaments aus entdeckt und allein von ihm aus die Brücke zum Alten Bund geschlagen. Bultmann²⁴ erkannte Richtiges, wenn er das – auf sich selbst gestellte – Alte Testament als ein Zeugnis des Scheiterns bezeichnete, er übersah jedoch, daß es aus der Perspektive des

²¹ Katz, Canon 191ff; J.C.H. Lebram, Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung, VT 18 (1968) 173-189.

²² H.D. Preuß, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, 13f.

²³ Zahn, Geschichte 318-343.

²⁴ R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: ders., Glauben und Verstehen 1, Tübingen 1958, 313-336.

Evangeliums das Zeugnis für Jesus Christus darstellt.

Zusammenfassend: Bereits die Struktur der christlichen Bibel, die aus zwei verschiedenen Testamenten besteht, aber *einen* göttlichen Willen bezeugt, deutet auf die kunstvolle Dialektik, die einer Biblischen Theologie abverlangt wird. Die sorgfältige Beachtung des christlichen Kanons führt zu einem theologischen Nachdenken über beide Testamente, das sich weder mit den Kategorien einer ungebrochenen Kontinuität noch mit denen einer radikalen Diskontinuität zufrieden gibt; und nur die theologische Reflexion, die beide Kategorien freimütig gebraucht, stimmt mit der einen christologischen Mitte überein.

VI. Das fortdauernd gültige Zeugnis beider Testamente in der Biblischen Theologie

Es ist ein charakteristischer Zug der neueren Biblischen Theologie, daß besonders der Einfluß, den das Alte Testament auf das Neue gehabt hat, herausgearbeitet wird. Bisweilen wird das Alte Testament als Teil eines traditionsgeschichtlichen Prozesses gesehen, der erst im Neuen Testament zum Abschluß kommt (Gese, Stuhlmacher)²⁵; es wird als Quelle der neutestamentlichen Bekenntnissprache (Gunneweg)²⁶ oder als Speicher religiöser Bilder (Terrien)²⁷ verstanden. Es gibt jedoch wichtige Argumente dafür, die Funktion des Alten Testaments innerhalb der Biblischen Theologie nicht auf den Gebrauch, den das Neue Testament von ihm macht, zu beschränken²⁸.

Erstens warnt der außerordentlich geringe Gebrauch ganzer Teile des Alten Testaments (z.B. Könige, Chronik, Esra, Jeremia, Esther u.a.) aus der Perspektive historisch-kritischer Forschung unmittelbar davor, diese Literatur unbeachtet zu lassen, indem man sie nur in dieser verkürzten Gestalt wahrnimmt. Zweitens steht seit langem fest, daß das Neue Testament das Alte in einer durch und durch zeitbedingen Weise ausgelegt hat, die vom hellenistischen Zeitrahmen und dem christologischen Standpunkt bestimmt gewesen ist. Es ist auch nicht allein die Übertragung des hebräischen Textes ins Griechische, sondern die neutestamentlichen Schriftsteller wandten auch die exegetische Technik der Allegorie, der Typologie und des *Pescher* an und überführten damit das Alte Testament in eine metaphorische Sinngestalt, die weit von seinem ursprünglichen historischen Sinn entfernt ist.

Doch ebenso wichtig sind die theologischen Argumente gegen eine Übernahme der neutestamentlichen Auslegung des Alten Testaments durch den modernen biblischen Theologen. Der moderne christliche Theologe nimmt am Unternehmen Biblischer Theologie von einem Lebenszusammenhang aus teil, der sich von dem der Urkirche grundlegend unterscheidet. Er hat nicht nur – wie oben erwähnt – an einer durch die Aufklärung geprägten Perspektive auf die Bibel teil; der entscheidende Unterschied hegt vielmehr darin, daß er eine christliche Bibel besitzt, die aus zwei normativen Testamenten besteht. Im Gegensatz dazu hatte die Urkirche kein Neues Testament, sondern als Schrift nur ihr jüdisches Erbe und dazu die mündliche Evangelientradition. So unterscheidet sich die Aufgabe eines modernen Christen, der sich mit der ganzen christlichen Bibel beschäftigt, von Anfang an grundlegend von der der Christen der ersten Generation. Der moderne Christ liest das Alte Testament genau wie die Urkirche als Hinweis auf Jesus Christus. Das Alte Testament ist Teil der Schrift der Kirche, weil es

²⁵ Gese, Sinai 16f; ders., Theologie 9-30; P Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), Göttingen 1979, 228ff.

²⁶ A.H.J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (GAT 5), Göttingen 1988, 195ff.

²⁷ Terrien, Presence.

²⁸ B. Lindars, New Testament Apologetic. The doctrinal significance of the Old Testament Quotations, London 1961; A.T. Hanson, Jesus Christ in the Old Testament, London 1965; ders., Studies in Paul's Technique and Theology, London 1974; E. Gräßer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985.

Zeugnis für den einen Herrn ablegt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die christliche Auslegung des Alten Testaments grundsätzlich von der jüdischen. Allerdings bleibt schwer bestimmbar, was es bedeutet, im Alten Testament einen Hinweis auf Christus zu finden, und das Ringen mit diesem Problem führt ins Herz der Biblischen Theologie. Der Standpunkt, der hier vertreten wird, ist, daß das Alte Testament gerade in seiner Rolle als christliche Schrift in seinem eigenen Recht wirksam ist.

Die Form Biblischer Theologie, wie sie in brillanter Weise in Tübingen betrieben wird, halte ich deshalb für besonders problematisch, weil sie das Alte Testament als eine geschichtliche Größe der Vergangenheit zu betrachten scheint. Seine Rolle besteht darin, einen ununterbrochenen theologischen Prozeß zu erzeugen, der sein Ziel im Neuen Testament erreicht. Seine Funktion ist vom Verständnis seiner Botschaft durch einige jüdische und christliche Tradenten bestimmt. Dennoch ist das Alte Testament in der geschichtlichen Vergangenheit verankert worden. Seine fortdauernde Rolle als gültiges unabhängiges Zeugnis scheint verloren zu sein. Soweit die Biblische Theologie das Alte Testament betrifft, versteht sie sich vor allem als historische Disziplin, nicht dagegen als einen weiterführenden konstruktiven Versuch, der darum bemüht wäre, auf die vertikale Dimension des Alten Testaments als eines fortdauernd, unabhängig vom neutestamentlichen Zeugnis, gültigen Wortes Gottes zu stoßen, das sich auf die konkrete geschichtliche Situation seiner modernen Leser bezieht.

Es gibt noch eine weitere theologische Rechtfertigung für das christliche Lesen des Alten Testaments in seinem eigenen Recht. So hat Mußner eindringlich auf die fortdauernde Beziehung zwischen Kirche und Synagoge hingewiesen:

»Weil das altbundliche Gottesvolk neben dem neubundlichen fortlebt bis zum Ende der Tage, sollte in der christlichen Theologie die Botschaft des Alten Testaments nun nicht mehr bloß im Licht der neuen Hermeneutik der Urkirche und des Paulus ausgelegt, sondern eine Hermeneutik entwickelt werden, die die alttestamentliche Botschaft als eine Botschaft auch *sui generis* versteht«²⁹.

Am Ende seines Aufsatzes weist Mußner daraufhin, daß die Entwicklung einer Hermeneutik, die die jüdische und die christliche Existenz umfaßt, eine der wichtigsten Aufgaben zukünftiger theologischer Reflexion bleiben wird.

VII. Zwei Hauptprobleme zukünftiger theologischer Arbeit

Das erste Problem ergibt sich aus dem kanonischen Rang des Alten Testaments als eines unabhängigen Zeugnisses Jesu Christi in eigenem Recht. Die Kirche ist aufgefordert, das Alte Testament in seiner eigentlichen Bedeutung zusammen mit dem neutestamentlichen Zeugnis Jesu Christi zu hören. Dennoch tauchen schwerwiegende Probleme auf, wenn der Christ beide kanonischen Zeugen zusammen in sinnvoller Weise zu hören versucht. Das Neue Testament hat sich des Alten als eines wichtigen Bestandteils seiner christologischen Botschaft bedient, aber es fing mit dem Evangelium an und las von hier aus das Alte Testament. Im Ergebnis ist das Alte Testament in seiner neutestamentlichen Form gründlich umgewandelt worden. Das Alte Testament wird im Neuen auf weiten Strecken in metaphorischem Sinn, zumindest aber in einer Weise gelesen, die von seinem ursprünglichen historischen Sinn weit entfernt ist.

In der Vergangenheit sind mehrere Lösungsversuche gemacht worden, um diese Schwierigkeit zu überwinden. Konservative Theologen sind bis zum Äußersten gegangen, um die eigentliche Bedeutung des Alten Testaments mit dessen neutestamentlichem Verständnis zu

²⁹ F. Mußner - H. Groß, Die Einheit von Altem und Neuem Testament, IKaZ 3 (1974) 552.

harmonisieren – aber oft mit zweifelhaften Ergebnissen³⁰. Moderne liberale Theologen haben gewöhnlich die Hoffnung aufgegeben, ein einheitliches Zeugnis in beiden Teilen des Kanons zu finden; sie suchten nach anderen Wegen, aus den Texten einen theologischen Gehalt herauszuholen wie z.B. eine Existenzweise, eine Sprachform oder eine Traditionsgeschichte. Eine Hauptaufgabe einer Biblischen Theologie, die den Kanon ernst nimmt, scheint mir darin zu bestehen, sich um eine theologisch befriedigendere Herausarbeitung der Beziehung zwischen beiden Testamenten zu bemühen und sich dabei der auffallend unterschiedlichen Formen, in denen das Alte Testament in der christlichen Schrift vorkommt, bewußt zu bleiben.

Das zweite Hauptproblem, das weiterhin theologischer Reflexion bedarf, betrifft den Umfang der christlichen Bibel und den Streitpunkt der engeren und weiteren Formen des christlichen Kanons. Obwohl unter allen Christen Einigkeit bestand, daß die Schriften des Alten und Neuen Testaments insoweit autoritativ waren, als sie auf Gottes Erlösungstat in Jesus Christus hindeuteten, schienen hinsichtlich des Kanons dennoch zwei verschiedene Prinzipien durch die ganze Kirchengeschichte hindurch wirksam zu sein. Auf der einen Seite stand das grundsätzliche Anliegen, die Wahrheit des apostolischen Zeugnisses zu bewahren. Der Versuch, apostolische Schriften und spätere kirchliche Tradition zu unterscheiden, war Ausgangspunkt der Kanonisierung. Das Bemühen um die Erhaltung der Wahrheit des biblischen Zeugnisses drückte sich hinsichtlich des Alten Testaments im Festhalten von Hieronymus und anderen an der Priorität des hebräischen Kanons auch für die christliche Kirche aus. Er führte an, das Wort Gottes an Israel sei am besten im hebräischen Kanon erhalten, von dem die verschiedenen Übersetzungen abhängig waren. Ein ebenso wichtiges Argument war der theologische Anlaß zur Solidarität mit den Juden, den auserwählten Tradenten dieser Tradition (Röm 9,4-5).

Auf der anderen Seite legte eine gleich starke Stimme besonderen Wert auf die Katholizität des christlichen Glaubens, die sich in einer ungebrochenen Kontinuität heiliger Tradition vom auferstandenen Herrn an ausdrückte. Der christliche Kanon entstand, indem verschiedene Schriften durch ihren Gebrauch in christlichen Gemeinden als von Gott inspiriert erfahren und anerkannt wurden. Den Kirchenvätern dienten bei der Feststellung der Autorität eines Buches als Hauptkriterium die Zeugnisse der ältesten Gemeinden, die für sich die geschichtliche Kontinuität mit der frühesten apostolischen Tradition in Anspruch nahmen (Augustin, *De doctrina christiana*). In der Tat war es der durch die Vulgata vertretene umfangreichere christliche Kanon, der der abendländischen Kirche für mehr als ein Jahrtausend als christliche Bibel diente.

Nun lag die große Stärke der von den Reformatoren vollzogenen Rückkehr zum engeren hebräischen Kanon des Alten Testaments in ihrem Anliegen, die Wahrheit des biblischen Zeugnisses in ihrer reinsten Form zu begründen. Die Priorität der Schrift gegenüber kirchlicher Tradition erwuchs aus der Überzeugung, daß der Gegenstand des biblischen Zeugnisses, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, den Maßstab lieferte, der die Wahrheit der Auslegung prüfte. Die Geschichte der Kirchen der nachreformatorischen Zeit zeigt allerdings auch die Unzulänglichkeit dieses reformatorischen Prinzips bei seiner Anwendung in der Praxis. Es wäre z.B. schwer nachzuweisen, daß sich die Ausscheidung der Apokryphen allein der Wirkung des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes verdankte.

Die große Stärke der römisch-katholischen Position war ihre Erkenntnis, daß der kirchliche Gebrauch der Schrift eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der christlichen Bibel spielte. Der kirchliche Gottesdienst war der Ort, an dem die biblische Botschaft empfangen, bewahrt und überliefert wurde. Die kirchliche *regula fidei*, die später in Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht wurde, suchte die Einheit von Wort und Tradition zu bewahren, da der Heilige Geist

³⁰ Ein Extrembeispiel ist W.C. Kaiser Jr., *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago/Ill. 1985.

die Wahrheit des Evangeliums, von der die Kirche lebt, fortdauernd belebt. Die Gefahr der katholischen Position, in reichlichem Maß in der Kirchengeschichte veranschaulicht, lag natürlich in der Drohung, das Wort Gottes – oft im Namen der Frömmigkeit – zum Gefangenen der kirchlichen Tradition zu machen. Läuft nicht letztlich eine Berufung auf die Tradition an sich, ohne daß der vom Inhalt des biblischen Zeugnisses ausgeübte kritische Maßstab berücksichtigt würde, dem einzigartigen christlichen Verständnis des Kanons, das es vom jüdischen unterscheidet, zuwider?

Vielleicht ist es ein kleiner Schritt hin zur Lösung dieser Problematik, wenn man von der fort dauernden *Suche* der Kirche nach der christlichen Bibel spricht. Die Kirche ringt mit der Aufgabe, ständig die in der Schrift geoffenbarte Wahrheit Gottes zu erkennen, während sie gleichzeitig mitten in einer vollkommen menschlichen kirchlichen Tradition steht, die das Wort überliefert. Für die Biblische Theologie ist es eine wichtige Aufgabe, an dieser Suche nach der christlichen Bibel teilzunehmen. Das Unternehmen ist keins, das einfach und ein für allemal gelöst werden wird. Die dialektischen Gegenpole, die geschichtlich durch die protestantische und die katholische Tradition repräsentiert werden, stecken den Kampfplatz zwischen Wort und Tradition ab, der sich in der Ungewißheit über den Umfang des christlichen Kanons spiegelt. Ebenso wichtig ist aber die kritische Spannung, die zwischen Form und Inhalt des kirchlichen Zeugnisses in der Schrift besteht und die zu einem fortdauernden Bemühen aufruft hin zu einer Bibelauslegung, die wahrhaftig und glaubensstark zugleich ist.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Chr. Schroeder und D.R. Daniels, Alttestamentliches Seminar der Universität Hamburg.

Quelle: Ingo Baldermann u.a. (Hrsg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh), Band 3: *Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, S. 13-27.