

## Hebraica veritas!

### ... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?

*Søren Holst*

Während meines Theologiestudiums habe ich mehrere Lehrer gehabt, die behaupteten, sie ließen sich gern von ihren Schülern widersprechen. Die meisten haben selbst wohl sogar daran geglaubt, dass sie wirklich den Widerspruchsgeist ihrer Studenten wecken wollten. Wahr ist es aber nur selten gewesen – die meisten Professoren, wie die meisten Menschen überhaupt, wollen eigentlich am liebsten recht behalten.

Auch Mogens – wie jedermann den Herrn Professor Dr. theol. Müller in Kopenhagen nennt – ist nicht unbedingt begeistert, wenn man einer seiner Lieblingsthesen gegenüber Skepsis anmeldet. Mogens ist jedoch zum Glück mit dem Sinn für Humor so reich begabt, dass er sich über (fast) jede denkbare Meinungsverschiedenheit erhaben zeigen kann und es trotzdem ein Vergnügen ist, sich mit ihm zu streiten.

Mit Mogens bin ich über vielerlei uneinig gewesen, und für seine Festschrift scheint es angebracht, einen dieser Streitpunkte wieder aufzugreifen und zu behandeln, nämlich den des alttestamentlichen Kanons – *Hebraica sive Graece veritas?* – und die damit verbundene Frage der christlichen Gültigkeit des Alten Testaments überhaupt.<sup>1</sup>

Ich könnte mir die Sache natürlich leicht machen mit dem Hinweis, dass die Septuaginta eine Übersetzung ist, und Mogens zieht in der Regel nicht Übersetzungen originalsprachlichen Ausgaben vor – jedenfalls liest er selber eher Günther Grass auf deutsch als auf seiner dänischen Muttersprache, und sein Spott ist nicht gering, wenn Studenten meinen sollten, dass sie eigentlich mehr von der autorisierten dänischen Bibelübersetzung lernen als vom *Novum Testamentum Graece*.

Mogens würde hier jedoch antworten, dass die Septuaginta die erste Bibel der Kirche gewesen ist, und dass ein Zurückgreifen auf die Biblia Hebraica demnach eine Novität und nicht den Ursprungszustand darstelle, den ich ihm mit dem Begriff "Originalsprache" vorgaukeln will (ein kirchengeschichtliches Argument). Und außerdem, dass die *Originalausgabe* (wenn ein solcher Ausdruck hier überhaupt Sinn hat) der alttestamentlichen Schriften uns sowieso für immer verloren gegangen ist und die Septuaginta auf vielerlei Weise ein ebenso guter Zeuge für

den ursprünglichen Inhalt des Textes ist wie die masoretische Biblia Hebraica (ein textkritisches Argument). Gern fügt er noch das von Ernst Haenchen entlehnte Argument hinzu, "daß das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat" (Haenchen 1968:18) – was mir als ein entweder hermeneutisches oder distinkt dogmatisches Argument vorkommt, das bestimmt ernst genommen, aber eben auf dem entsprechenden Feld behandelt werden muss; Mogens stellt sich aber, wie es mir scheint, vor, dass dies eine schlichte Darstellung eines einfachen historischen Tatbestandes sei. Ähnlich verhält es sich meines Erachtens nach mit seinem beliebten Argument, den Arbeiten Hans Hübners entlehnt, dass zwischen dem *Vetus Testamentum per se* und dem *Vetus Testamentum in Novo receptum* unterschieden werden müsse und nur das letztere in christlich-theologischen Zusammenhang Gültigkeit habe.

Wie man sieht, kämpft Mogens den Kampf seines "Plädoyers für die Septuaginta" an mehreren Fronten und bewegt sich dabei frei in einer Vielfalt von theologischen Disziplinen, was auch für seine mannigfaltigen Talente und Interessen Zeugnis ablegt. Für Besonnenheit und wissenschaftliche Akribie seiner Arbeit spricht auch die Tatsache, dass ich die meisten meiner Einwände Mogens' Position gegenüber in dem in seinen Publikationen von ihm selbst vorgelegten Material gefunden habe.

#### *Kirchengeschichtliches*

Das älteste Christentum war ein Judentum unter anderen Judentümern. Dies war nicht nur für seine Anhänger eine Selbstverständlichkeit, dessen Anfechtung nicht bloß unannehmbar, sondern einfach unverständlich gewesen wäre; auch von den nicht-christusgläubigen Zeitgenossen der ersten Christen in der jüdischen Gemeinschaft ist dies nicht in Frage gestellt worden: Das erste Christentum war ein Judentum und hat daher die jüdische Schriften als ihr selbstverständliches Eigentum verwendet.<sup>2</sup>

Wir besitzen keine Zeugnisse, dass die frühen Christusgläubigen die heiligen Schriften in einer anderen Sprachfassung oder überhaupt in einer von der in der übrigen jüdischen Mitwelt verwendeten abweichenden Form benutzt haben sollten. Es wäre vielmehr angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der die jüdischen Schriften in der ersten Gemeinde verwendet wurden, ziemlich überraschend, wenn hier eine nicht-übliche Textform hervorgehoben worden wäre.

Alles deutet also darauf hin, dass die Urgemeinde die heiligen Schriften in der jeweils vorliegenden und üblichen Form verwendet hat – in der Jerusalemer Gemeinde sicher primär in Gestalt der hebräischen Textform, die sich zu jener Zeit

inmitten eines Standardisierungsprozesses auf eine protomasoretische Textfassung hin befand (siehe unten, 'Textkritisches'), aber wahrscheinlich problemlos unter Zuhilfenahme einer Septuaginta-ähnlichen griechischen Übersetzung sowie früher Targumim.<sup>3</sup> Dass die ersten Christen vornehmlich oder ausschließlich die Septuaginta hätten benutzen sollen, ist nicht einleuchtend.<sup>4</sup>

Als die nächste Generation von Christen ihrem Glauben auf griechisch schriftlichen Ausdruck gab (und dabei unwissentlich die Vorformen der neutestamentlichen Schriften verfasste), haben sie natürlich primär aus der Septuaginta zitiert (Müller 1994:110; 1996:120), aber zuweilen auch aus dem hebräischen Text, unter Umständen auch aus einer uns unbekannt Version – oder sie haben aus dem Gedächtnis sogar mehrere Versionen kreativ kombiniert.<sup>5</sup> Heilig und autoritativ war ihnen also nicht eine besondere Textgestalt, sondern ein gewisses "Etwas", das sie sowohl in der hebräischen Version wie auch in anderen Textfassungen und Übersetzungen bezeugt fanden.

Dabei sind sie auf eine Weise verfahren, mit der wir uns als ganz gewöhnliche Leser von ganz gewöhnlichen Bücher (oder auch von ungewöhnlichen, z.B. der Bibel) sehr wohl identifizieren können: Ich lese am liebsten *Pu der Bår* im englischen Originalfassung, aber ich bin Gott dafür dankbar, dass es auch die großartige dänische Übersetzung vom Else Heise gibt, die ich meinen Kindern vorlesen kann (Milne 1975a und 1975b), und an einigen Stellen kann es sogar vorkommen, dass ich der bestimmte Gefühl habe, die dänische Übersetzung treffe den "wahren" Sinn des Textes eigentlich besser als der englische Originaltext, was ja natürlich vom historisch-kritischen Standpunkt aus unsinnig ist, aber einigen Schulen der modernen Hermeneutik nicht unbegreifbar vorkommen wird; dies entspricht wahrscheinlich ziemlich genau dem Verfahren des hebräischkundigen Paulus der Schrift gegenüber: Weil er eben griechischsprachigen Gemeinden schrieb, ist es ihm meistens (aber keineswegs immer) als das natürlichste vorgekommen, die griechische Übersetzung zu zitieren, und manchmal ist dessen Wortlaut auch für sein Anliegen förderlicher gewesen – eine prinzipielle Behauptung der Überlegenheit der griechischen Fassung aber finden wir bei Paulus oder überhaupt in der ältesten Kirche auf keinen Fall: Eine Diskussion des Wertes verschiedener Fassungen der Bibel lässt sich erst bei Justin um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts belegen (Müller 1994:53-56; 1996:68-71), als das Christentum also längst eine eindeutig nichtjüdischen Religion geworden ist, und das Hebräische deshalb als eine exotische Fremdsprache (und als die Sprache einer anderen Religion, nämlich des Judentums) aufgefasst wurde. Den ersten Christen jedoch waren das Hebräische und die hebräische Fassung der Schrift keineswegs fremd. Wenn man die Rede von der "ersten Bibel der Kirche"

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

im Titel von Mogens' Monographie als maßgeblich auffassen darf, wird also schließlich auf die Biblia Hebraica als die wirklich erste Bibel der Kirche zu weisen sein.

Oder vielleicht präziser ausgedrückt: Die allererste christliche Bibel war die jüdische Bibel, in deren tatsächlich vorliegenden, meist wohl hebräischen Textfassungen. Ganz wie die christusgläubigen Juden nicht die hebräische Fassung der heiligen Schriften abgelehnt haben, deutet nichts darauf hin, das die nicht-christusgläubigen Juden darauf insistiert haben, dass ausschließlich die hebräischen Fassung benutzt werden dürfe – die Funde von aramäischen Targumim und griechischen Übersetzungen am Toten Meer belegen das Gegenteil. Die erste christliche Bibel war also nicht eine bestimmte Übersetzung der jüdischen Schriften, sondern schlechthin die jüdischen Schriften. Die Biblia Hebraica ist als Hauptzeuge der jüdischen Bibel also unverzichtbarer Teil des christlichen Kanons. Ich stehe es Mogens dahingegen gern zu, dass es wünschenswert wäre, wenn wir alle die Zeit und die erforderlichen Aramäisch-, Griechisch- und Syrischkenntnisse hätten, die Targumim, die Septuaginta und die Peschitta in weiterem Umfang und mit größerem Gewicht in unsere Arbeit an der Bibel einzubeziehen. Damit aber nähern wir uns der textkritischen Frage.

#### *Textkritisches*

Der anscheinend einleuchtenden Tatsache gegenüber, dass die Septuaginta eine Übersetzung und der hebräische Text somit ein ursprünglicheres Zeugnis für den Inhalt des Textes ist, will Mogens darauf hinweisen, dass erstens der uns verfügbare hebräische Text nicht ohne weiteres mit der Vorlage der Septuaginta identisch ist (1994:5.103f; 1996:23.113f) und die erste Bibel der Kirche zweitens immerhin das gewesen ist, was die älteste Kirche als ihre Bibel betrachtet hat, und dass der Übersetzungsprozess selbst zu "einer Vertiefung der zu vermittelnden Tradition" geführt haben kann (1994:6; 1996:23).

Diese zwei Argumentationsweisen gehen in entgegengesetzte Richtungen: Einerseits will Mogens – und zwar völlig mit Recht –, der Septuaginta einen gewissen Ursprünglichkeitsanspruch zuschreiben aufgrund des textkritischen Tatbestands, der im folgendem in aller Kürze dargestellt werden soll. Auf der anderen Seite will er aber gleichzeitig die ganze Frage der Ursprünglichkeit für unwesentlich erklären unter Hinweis darauf, dass die in der Septuaginta stattfindende Interpretation einen theologischen Eigenwert besitzt, dem im christlichen Zusammenhang ein Vorrang zuzuschreiben ist. Das eine Argument schließt logisch gesehen eigentlich das andere aus.

Was das letztere Argument (das nicht ein textkritisches ist) angeht, gebe ich Mogens vorbehaltlos zu, dass die Theologie der septuagintischen Interpretation ein wichtiges Forschungsfeld und ein wesentlicher Teil des Hintergrunds des Neuen Testaments ist (– dass die neutestamentlichen Verfasser, so weit ich das vorliegende Material überschauen kann, die Septuaginta nie prinzipiell, sondern nur pragmatisch bevorzugt haben, ist oben bereits erwähnt worden). Erst wenn Mogens dieser Interpretationstradition einen prinzipiellen Vorrang vor der des hebräischen Alten Testaments zuschreiben will, setzt meine Uneinigkeit ein.

Was das Verhältnis von Septuaginta und Biblia Hebraica hinsichtlich des textkritischen Befunds angeht, haben die Qumranfunde ein für allemal klargemacht, dass die traditionelle Vorstellung von zwei (im Pentateuch drei) klar von einander geschiedene selbstständige Texttypen oder Rezensionen, nämlich masoretisch/protomasoretischer Text, hebräische Vorlage der Septuaginta und samaritanischer Pentateuch, ein Irrweg darstellt: Während die letzten vorchristlichen Jahrhunderte hat die Text sich in einer Zustand von Fluidität befunden, die uns dazu nötigt von ein Pluralität von prinzipiell unendlicher Textformen zu reden (Tov 1992:161). Unter dieser Pluralität sind Vorformen des masoretischen Texts, der hebräische Vorlage der Septuaginta und des samaritanischen Pentateuchs repräsentiert, sowie Texte, die gewisse Züge mit den "sektarischen" Qumran-texte gemeinsam haben, und auch Texte, die von den übrigen Gruppen völlig unabhängig sind; ob man bloße Statistik hier nun für wesentlich halten will oder nicht, so ist es doch zu beachten, dass die protomasoretischen Manuskripte bei weitem die häufigsten sind (ungefähr 60%, außer den der qumranischen Schreibertradition verwandten Texten, die noch 20% ausmachen und oft eine der protomasoretischen Textform ähnliche Vorlage zu haben scheinen), während die seltenste Textformen die Septuaginta-ähnlichen und protosamaritanischen (je 5%) sind (Tov 1992:114-17).<sup>6</sup>

Wenn textkritisch argumentiert wird, ist also festzuhalten, dass die im eigentlichen Sinne masoretische Text (in die mittelalterlichen Codices Aleppo und Leningradensis am frühesten vollständig bezeugt), und die Septuaginta und samaritanische Pentateuch nicht *Texttypen* sind, zwischen welchem gewählt werden muss, sondern drei ganz späte *Texte*, die nur für eine Teilmenge von einer viel größeren Zahl von Texten Zeugnis ablegen (Tov 1992:160).

Es hat daher keinen Sinn in den Bibelwissenschaften einer bestimmten Textform einen prinzipiellen Vorrang zu geben; das rabbinische Judentum mag die Endgestalt des masoretischen Prozesses in Form des Textes von Aaron Ben Ascher für kanonisch halten, und die orthodoxe Kirche mag der Septuaginta gegenüber auf einer ähnlichen Anschauung bestehen. Für unsere Aufgabe aber

muss festgehalten werden, dass unser Gegenstand ein nicht festlegbares "Etwas" ist, dass (von wenigen aramäischen Passagen abgesehen) auf hebräisch abgefasst wurde und in mehreren Gestalten tradiert ist, von denen die Septuaginta eine der wichtigsten ist – sie besitzt gegenüber den Qumranmanuskripten den großen Vorteil, komplett erhalten zu sein, wenn auch nur in Manuskripten aus dem frühen Mittelalter; ihr großer Nachteil ist dahingegen natürlich die Tatsache, dass sie eben eine Übersetzung und nicht ein direkter Zeuge der hinter ihr liegenden hebräischen Textform darstellt. Da der masoretischen Text die einzige vollständige hebräische Version des Alten Testaments ausmacht, die uns verfügbar ist, bleibt es am nächstliegenden, dass sie *praktisch* unseren Ausgangspunkt bildet; einen prinzipiellen Vorrang kann sie jedoch nicht beanspruchen, da sie nur ein (wenn auch sicherlich der beste) Zeuge des eigentlichen Gegenstandes unserer Arbeit, des hebräischen Alten Testaments, ist.

#### *Hermeneutisches*

Wie bereits erwähnt, hat Mogens mehrmals seine Zustimmung für Ernst Haenchen's These ausgesprochen, "daß das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat" (Haenchen 1968:18; vgl. Müller 1994:4; 1995b:1075; 1996:21; 1997a:477; 1997b:37).

Der Gedanke, dass nicht einfach einem bestimmten Text, sondern einem in einem bestimmten Sinn *verstandenen* Text Kanonizität zugeschrieben wird, ist zwar interessant und hermeneutisch raffiniert, es entstehen dadurch jedoch auch eine Reihe Probleme, denn der Gedanke setzt eine grundsätzliche Umdeutung vom Sinn des Wortes "Kanon" voraus: Bekanntlich heißt Kanon ursprünglich Maßstab, und kann daher eine "Regel" oder "Norm" bezeichnen; so wird es im christlichen Zusammenhang bei Irenäus im Ausdruck *ho kanōn tēs alētheias* verwendet und auch bereits bei Paulus Gal 6,16. In einem solchen Zusammenhang kann es, *mutatis mutandis*, als "Glaubensbekenntnis" paraphrasiert werden. Es wird kaum jemanden überraschen, dass es später auch als Bezeichnung für eine spezifische Art Regel, nämlich für eine Liste der für die Kirche grundlegenden und verpflichtenden Bücher verwandt wurde. Aber es ist bestimmt nicht erhellend, die beiden Verwendungen zu vermengen, was ja heißen würde, dass alles, was in den kanonischen Büchern geschrieben steht (z.B. 2 Tim 4,13) dieselbe Normativität wie das Glaubensbekenntnis beanspruchen könnte. Die Konsequenz wäre offen gesagt der Mogens so verhasste Fundamentalismus.

Wenn vom Umfang der Bibel die Rede ist, hat das Wort Kanon gemeinhin einfach "eine Liste von die zur autoritativen Textsammlung gehörigen Bücher" bedeutet,<sup>7</sup> und der wechselnde Sinn, den die kanonischen Texte von Zeit zu Zeit

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

gehabt haben, ist eben nicht ein kanonisch vorgegebenes Datum, sondern die Ergebnis der jeweilige Exegese und Theologie (siehe Müller 2000a:830 zur Bedeutung der Zeitbedingtheit für die Auswahl der Predigtperikopen der Kirche). Dieser fortlaufende Prozess des Verstehens mag zwar in einzelnen Fällen dazu führen, dass sich die Frage stellt, ob ein spezifisches Verständnis eines biblischen Textes aus kirchlicher Sicht häretisch, oder aus der Sicht der Forschung mit der gegenwärtigen Einsicht der Forschung unvereinbar ist – aber dies ist gerade eine Frage, deren Antwort nicht ohne weiteres in den Texten selbst vorliegt.

Weiterhin muss, wenn dieses Argument ernst genommen werden soll, auch danach gefragt werden, was denn der ursprüngliche Sinn des Alten Testaments diesem Gedankengang zufolge eigentlich sei. Wenn es zum "ursprünglichen Sinn" des Alten Testaments hört, dass ein Opferdienst im Tempel Jerusalems stattfinden muss – und wenn die christlichen Kanon wohl nicht vor Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden ist – dann ist das Alte Testament gewiss als Teil des christlichen Kanons nie in seinem ursprünglichen Sinn verstanden worden. Aber man würde dann mit dem selben Recht behaupten können, dass "das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament" auch noch nie zum *jüdischen* Kanon gehört hat, und auch heute ganz bestimmt nicht dazu hört: Obwohl es zur Zeit Jesu einen in praktischer Hinsicht relativ klaren Begriff vom Umfang des Phänomens "die heiligen Schriften" gegeben hat (Müller 1994:9-12; 1996:27-30), hat die formale jüdische Kanonabgrenzung wahrscheinlich nicht vor Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stattgefunden (1994:13f; 1996:31f), zu welcher Zeit auch das Judentum sich auf einen opferlosen Gottesdienst hat einstellen müssen. Bekannt ist die prägnante (und in Vergleich mit Matt 9,13; 12,7 vielleicht nicht überraschende) Formulierung in *Aboth de Rabbi Nathan*: "Einmal, als Rabbi Jochanan ben Zakkai aus Jerusalem herausging, ist Rabbi Jehoschua ihm nachgegangen und hat das zerstörte Heiligtum gesehen. Und Rabbi Jehoschua sagte: 'Wehe uns, dass der Ort zerstört ist, wo die Sünden Israels gesühnt werden.' Und er [R. Jochanan] sagte: ‚Mein Sohn, lass es dir nicht leid tun, denn wir haben eine ähnliche Sühnung, und die besteht in die Liebestätigkeit, wie es gesagt ist: ‚Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer.‘"<sup>8</sup> Im späteren Judentum ist es sogar möglich gewesen, geltend zu machen (mit Hinweis auf Jer 7,22f), dass der Opferdienst überhaupt nie einen Eigenwert besessen hat, sondern nur als pädagogisches Hilfsmittel für die Entwöhnung Israels vom Götzendienst gedacht war.<sup>9</sup>

Ganz zu Recht äussert Mogens seine Zustimmung zur These des jüdischen Forschers J. Neusner, dass sowohl das frühe rabbinische Judentum wie auch die frühe Kirche eine selbstständige Interpretation der heiligen Schriften Israels aus-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

übte und deswegen keine pure, von Interpretation unberührte gemeinsame Tradition vorliegt, aufgrund derer ein Religionsdialog geführt werden könnte – jeder etwaige Dialog muss auf dem Respekt für die *Andersartigkeit* der anderen Religion fassen (Neusner 1991:109-116); ein "in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene[r]" Kanon als Basis des Gespräches gibt es einfach nicht (Müller 1994: 128f; 1995a:16; 1996:136 mit Hinweis auf Neusner 1991:5.25). Das heißt aber auch, dass es keinen Sinn hat, den christlichen Umgang mit dem Alten Testament als im Vergleich mit dem jüdischen Interpretationspraxis nicht-"ursprünglich" abzuschreiben: Alle Aneignung (auch die Kanonisierung) ist Interpretation, und dies ist ein Grundbedingung des Verstehens überhaupt, und kein Grund dafür, die christliche Aneignung des Alten Testaments als ein Spezialfall zu beschreiben, von dem etwa gelte, dass diese Aneignung mit größerer Vorsicht als z.B. die jüdische Kanonisierung und Interpretation der heiligen Schriftum geschehen wäre.

Wenn mit der These Ernst Haenchens gemeint ist, dass das in seinem ursprünglichen Sinn verstandene Alte Testament *im Gegensatz zu dem, was im Bereich der jüdischen Kanon geltend ist*, noch nie zum christlichen Kanon gehört hat, ist dies also wie oben angedeutet nicht der Fall. Man könnte die von Haenchen vorausgesetzte Kontrastierung aber auch so verstehen, dass Das Alte Testament *im Gegensatz zum Neuen Testament* noch nie in seinem ursprünglichen Sinn verstanden zum christlichen Kanon gehört hat.

Mogens zitiert im selben Atemzug wie Haenchen auch die Zustimmung Philipp Vielhauers zur These von die nicht-Ursprünglichkeit des christlichen Verständnisses des Alten Testaments (Vielhauer 1979:224, vgl. Müller 1994:4; 1996:21); es ist aber aufschlussreich, die Darstellung Vielhauers nachzuschlagen, denn im unmittelbaren Anschluss an die These Haenchens fügt Vielhauer hinzu: "Mit dem Neuen Testament steht es *mutatis mutandis* nicht anders" (ibid.) – denn seiner Meinung nach ist es nicht die Übernahme einer Sammlung jüdische Schriften von einer allmählich nichtjüdisch gewordenen Kirche, die das Verständnis "im ursprünglichen Sinn" unmöglich macht, sondern die Kanonizität selber: Eine Kanonisierung ändert unvermeidlicherweise das kanonisierte Objekt, und es steht mit den neutestamentlichen Schriften nicht kategoriell anders als mit den alttestamentlichen: Sie sind durch den Prozess des Kanonisierens von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt worden.

Diese in der Kanonizität unvermeidlich miteingeschlossene Sinnveränderung ist bei Geert Hallbäck mit Hilfe der strukturellen Sprachwissenschaft als "Sinnbildung" beschrieben worden: Das einzelne Wort enthält in sich mehrere potentielle Bedeutungselemente, und erst durch die Verwendung des Wortes im Kon-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

text eines Satzes wird bestimmt, welche von diesen möglichen Aspekten der Bedeutung des Wortes aktualisiert sind: Das französische *garçon* enthält z.B. wenigstens die Elemente /Männlichkeit/ und /Kindlichkeit/. Wenn im Zusammenhang eines Satzes aber der *garçon* für Cafégäste Bier herbeibringt, ist das Bedeutungselement /Kindlichkeit/ (hoffentlich) ausgeschlossen, andere, weniger häufige Elemente dagegen aber aktiviert. Das bloße Faktum, dass das Wort einen Satzteil ausmacht, führt also mit Notwendigkeit eine Einschränkung des Sinns herbei, aber auch eine Erweiterung des Spektrums von Bedeutungsmöglichkeiten, denn die Kombination von Wörtern aktiviert in dem einzelnen Wort potentielle Aspekte des Sinns, die außerhalb dieser Wortkombination nicht möglich gewesen wären (Hallbäck 2005a:379-81). Dieser Prozess des Sinnerzeugens gilt selbstverständlich nicht nur für die Kombination von Wörtern zu Sätzen, sondern auch für die von Sätzen zu Texten und von Texten zu größeren Schriften. Der besondere Beitrag Hallbäcks besteht nun in der Einsicht, dass genau dieselbe semantischen Prinzipien sich geltend machen für die Kombination von Schriften zum Kanon: Die einzelne biblische Schrift kann außerhalb ihres kanonischen Kontextes auf Weisen gelesen werden, die nicht alle im kanonischen Zusammenhang möglich sind (die traditionelle historisch-kritisch orientierte Bibelforschung ist seit Jahrhunderten mit solchen kanonisch ausgeschlossenen Deutungsmöglichkeiten beschäftigt) – aber auch das Prinzip der durch Kombination stattfindenden Sinnerweiterung lässt sich auf der Stufe der kanonischen Kombination beobachten: In der Praxis ist eines der wichtigsten Hilfsmittel der exegetischen Arbeit – ziemlich unabhängig von zugrunde liegenden Methoden und Theorien – gerade der Vergleich von Texten, und zwar meist von Texten innerhalb des Kanons. Die Texte weiten derart immer gegenseitig ihr Bedeutungspotential aus, nicht in der Form einer Harmonisierung – denn der zugefügte Sinn mag sehr wohl auch in der Einsicht bestehen, dass der eine Text sich einem anderen Text gerade frontal gegenüberstellt –, sondern eben in der Eröffnung von neuen Bedeutungsmöglichkeiten: Die Vielfalt von möglichen und nicht miteinander harmonisierbaren Ansichten innerhalb des Kanons ist in sich selbst eine fundamentale Pointe des Kanons, die betont, dass das Christentum sich nicht in einer endgültigen und abgeschlossenen Lehre ausschöpfen lässt (Hallbäck 2005a:381-83).

Hallbäck behandelt ausdrücklich nur den neutestamentlichen Kanon. Seine Einsichten kommen mir aber für das Verständnis vom ganzen christlichen Kanon des Alten und Neuen Testaments äußerst fruchtbar vor: Das "in seinem ursprünglichen Sinn verstandene Alte Testament" ließe sich z.B., trotz Stellen wie Hos 6,6, sehr wohl so lesen, dass ein Opferkult im Tempel Jerusalems stattfinden müsse; das in der vollständigen christlichen Bibel rezipierte Alte Testament lässt

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sich meines Erachtens nicht so lesen. Und umgekehrt: Aus dem isoliert gelesenen Neuen Testament könnte man eine Weltanschauung herauslesen, der fast alles Interesse an der physischen Welt verloren gegangen ist; die in der vollständigen christlichen Bibel rezipierten neutestamentlichen Schriften können nicht so gelesen werden. Die Kombination von Altem und Neuem Testament schließt aber nicht nur gewisse Lesarten aus, sondern weitet (wie oben in Anschluss an Hallbäck angedeutet) auch die Bedeutungsmöglichkeiten der Texte aus. Um bloß zwei verwandte Beispiele zu geben: Die Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8,22-31 gewinnt im Zusammenhang mit der Johanneischen Christologie eine erweiterte Bedeutungsfülle (was nicht notwendigerweise für das historische Verständnis der alttestamentlichen Weisheitstradition fruchtbar sein muss, aber hier ist die Rede von der Funktion der Kanonisierung) – und der Johannesprolog hat nicht bloß auf dem Hintergrund von Gen 1 einen tieferen Sinn, sondern er wäre ohne diesen Hintergrund ganz und gar unverständlich.

Ein völlig anderes Bild vom Verhältnis zwischen den biblischen Schriften findet man bei dem Göttinger Neutestamentler Hans Hübner: Es wird hier nicht auf die Teilhabe der biblischen Einzeltexte an einer Gesamtheit von Texten fokussiert, sondern auf die Rezeption des Alten Testaments im Neuen; genauer gesagt: Es wird zwischen *Vetus Testamentum per se* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* unterschieden. Hübners dreibändiges Werk *Biblische Theologie des Neuen Testaments* ist daher als eine systematische Darstellung des theologischen Umgangs der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament strukturiert. Die ausgezeichneten Gründe, ein solches Buch zu schreiben, liegen auf der Hand: Außer der Tatsache, dass alttestamentliches Denkgut eine fundamentale Rolle in fast allen neutestamentlichen Schriften spielt,<sup>10</sup> ist für Hübner auch die pragmatische Erwägung entscheidend, dass kein einziger Forscher eine Biblische Theologie im Sinne einer 'Theologie des gesamten biblischen Schrifttums' zu schreiben vermag, und dass die Neutestamentler schon längst nicht mehr an ein Konsensus der alttestamentlichen Kollegen haben anknüpfen, und daher einen Beitrag zur biblischen Theologie nicht anders als aus neutestamentlicher Sicht schreiben können.<sup>11</sup>

Dieser Ansatz findet bei Mogens nicht nur völlige Zustimmung (1994:5.120-22; 1995b:1074f; 1996:22f.128-30; 1997a:477; 2000b:53f), sondern wird auch noch verschärft: In seinem letzten, mit Frau Lisbet geschriebenen Buch wird unter Einbeziehung der Position Hübners die Problematik folgendermaßen summiert: "[M]an muss festhalten, [...] dass das Alte Testament im christlichen Verständnis seine Eigenbedeutung verliert, oder anders ausgedrückt: Es darf nicht auf gleicher Linie mit Dem Neuen Testament verstanden, sondern immer vom

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Neuen Testament her interpretiert werden. Die Formel für die christliche Bibel lautet daher: Nicht Altes Testament plus Neues Testament, sondern Das Alte Testament wie es in dem Neuen Testament rezipiert ist.”<sup>12</sup> Hier wird also aus dem, was bei Hübner ein pragmatisches Verfahren für das Schreiben einer Theologie des Neuen Testaments ist, ein allgemeines Prinzip für christlichen Bibelgebrauch gemacht: Das Alte Testament *darf* im christlichen Kontext überhaupt nur ”wie es in das Neuen Testament rezipiert ist” gelesen werden.<sup>13</sup>

Ich halte diesen Ansatz Mogens’, dass das christliche Alte Testament also als ein durch die neutestamentliche Rezeption filtriertes Altes Testament zu definieren ist, aus mehreren Gründen für problematisch. Die Gründe für die prinzipielle Anweisung, dass der Kanon linear rückwärts gelesen werden *muss* (Müller 1994: 3.123; 1996:21.131), scheinen mir einfach nicht in Mogens’ Publikationen gegeben zu sein. Gilt das Prinzip ausschließlich für die Relation zwischen Altem und Neuem Testament? Oder heißt das auch, wenn nun das Matthäusevangelium nicht nur kraft seiner Rezeption des Alten Testaments als ein Beispiel biblischer Theologie charakterisiert werden kann (Müller 2000b:53), sondern auch als ein neugeschriebenes und erweitertes Markusevangelium (Müller 2000a:829), dass nur *Marcus in Matthaео receptum* volle Kanonizität beanspruchen kann, während *Marcus per se* im Gegensatz dazu eine vorläufige Stufe des Kanonisierungsprozesses ausmacht?

Wird man diese recht extreme Konsequenz nicht ziehen wollen, dann muss gefragt werden, ob Mogens’ Theorie der formalen Kanonizität der neutestamentlichen Schriften automatisch zu Folge hat, dass eine jede neutestamentliche Stelle einen inhaltlichen Vorrang über jede alttestamentliche Aussage beanspruchen kann (vgl. das oben über die zwei grundverschiedenen Verwendungen des Wortes Kanon gesagte)?

Eine solche Begründung des Rückwärts-Lesen des biblischen Kanons wird wohl entweder eine Art Inspirationslehre (von Mogens nicht sehr geliebt, vgl. 1994:110; 1996:120) voraussetzen, oder (wie eben angedeutet) die Behauptung, dass das Neue Testament an sich und in allen Stellen einen wahrnehmbaren qualitativen Vorrang über das Alte Testament beanspruchen kann. – Hier muss aber das Argument meines Lehrers und Mogens’ ehemaligen Kollegen Professor Theodor Jørgensens gelten, dass freilich nicht jeder alttestamentliche Text die Basis einer christlichen Predigt ausmachen kann, dies aber gleichermaßen für das *Neue* Testament der Fall ist: Bestimmt nicht jede neutestamentliche Perikope kann einen ”evangelischen Vorrang” über jede einzelne alttestamentliche Stelle beanspruchen (Jørgensen 1990:18) – so was zu behaupten würde ja nicht nur den Verdacht des Markionismus erwecken (von einer gewissen Bewunderung für

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Markion kann man Mogens vielleicht nicht ganz freisprechen, vgl. Müller 1997b:7f), sondern auch ein, wenn auch auf das Neue Testament beschränkter, Fundamentalismus in sich bergen (was für Mogens ein absoluter Gräuel ist) – denn das würde heißen, dass die bloße formale Kanonizität des Textes automatisch dessen wörtlichen Inhalt zu einem unwiderlegbaren Status erheben würde.

Man wird hier James Barr in seiner *Old and New in Interpretation* (von Mogens ein "manual of discipline" genannt, Müller 1994:118; 1996:127) zugeben müssen, dass es illusorisch ist, sich vorzustellen, dass Das Neue Testament uns klar, bekannt und anerkannt vorliegt und daher eine gesicherte Position ausmacht, von der aus wir in das gefährlichere und fragwürdigere Gebiet des Alten Testaments einzudringen versuchen können.<sup>14</sup> Ein christlich verantwortlicher Umgang mit dem Alten Testament zu pflegen heißt nicht notwendigerweise (und bestimmt nicht ausschließlich) das Verfahren der neutestamentlichen Autoren nachzuahmen. Wir können nicht auf dieser Weise die neutestamentliche Rezeption der alttestamentlichen Traditionen zur Norm machen, was man auch Mogens nicht zutrauen möchte, da er ja programmatisch schreibt, dass das hermeneutische Verfahren der Alten Kirche, wie z.B. die typologische Auslegung, eben ein Weg ist, der uns *nicht* länger offen steht (Müller 1994:118; 1996:126f).

#### *Kanon im Kanon?*

Grundsätzlich ist also meine Auseinandersetzung mit Mogens von dem Verständnis des Begriffes Kanon bestimmt: Mogens' Wunsch, das christliche Alte Testament als ein durch die neutestamentliche Rezeption vermitteltes Altes Testament zu definieren, ist der fast schon klassischen Debatte über den Kanon-im-Kanon ähnlich, wo eben versucht wird, einen normativen Kern im Chaos der gesamten Menge von formalkanonischen Schriften auszusondern (dazu Hallbäck 2005a:383 und 2005b). Demgegenüber ziehe ich es vor, die ganze Bibel in all ihrer Monstrosität mit alttestamentlichen Opfergesetzen und Racheberichten sowie neutestamentlichen Absonderlichkeiten wie Empfehlung der Ehelosigkeit, Lasterkataloge, Dämonenbesessenheit, Teufel, Hölle und Schwefelpfuhl (und einem Befehl wie z.B. 1 Kor 5,3-5) stehenzulassen und festzuhalten, dass der Kanon nicht eine *Regula Fidei*, sondern ein textliches Reservoir von unbenutzten (und darunter sicher auch ganz unannehmbaren) Bedeutungsmöglichkeiten ist; oder mit den Worten Hans Jørgen Lundager Jensens, dass der Kanon auch – und vor allem (weil der verdrängte, unbrauchbare, wilde, barbarische, fundamental unbenutzbare Teil der weithin größte ist) – Träger der Kompromisslosigkeit des Christentums ist.<sup>15</sup>

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Daher ist es meines Erachtens auch wichtig festzuhalten, dass man zwar freilich mit Gewinn das *Vetus Testamentum in Novo receptum* studieren kann, aber das christliche Alte Testament dadurch auf keine Weise ausgeschöpft hat<sup>16</sup> – das christliche Alte Testament muss nämlich das ganze *Vetus Testamentum in Biblia christiana receptum* umfassen.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Siehe *Kirkens første Bibel* (Müller 1994), englische Übersetzung *The First Bible of the Church* (Müller 1996). Zahlreiche frühere Arbeiten Mogens' zu den Themen Septuaginta als Bibel der Kirche und das Alte Testament in der Kirche sind in diesem Buch aufgenommen und überarbeitet worden (vgl. 1994:viii; 1996:7f) und werden daher im Folgenden nicht einzeln angeführt.

<sup>2</sup> Dies wird mit Recht von Mogens selber stark hervorgehoben: "Als Juden hatten die frühesten Christen von vornherein eine Sammlung von heiligen Schriften. Deshalb sind auch Formulierungen der Art, dass die älteste Gemeinde die Bibel des Judentums ‚übernahm‘ oder ‚erbt‘, irreführend. Die frühesten Christusgläubigen hielten an dieser Schriftsammlung als ihr rechtmäßiges Eigentum fest" (Müller 2004:151).

<sup>3</sup> Die oft wiederholte Behauptung, dass zur Zeit Jesu das hebräische außer Gebrauch gegangen sein sollte und das Aramäische die Rolle als Alltagssprache übernommen hätte, ist im Licht der heutigen Forschung zumindest kritisch neu zu überprüfen, wenn nicht geradezu zu verwerfen, vgl. Cryer 1993:209-11 und die dort angeführte Literatur.

<sup>4</sup> Mogens selbst hebt ganz zu Recht hervor, dass "die Septuaginta allem Anschein nach nicht die Bibel Jesu und der ersten Jünger gewesen ist" (Müller 1994:85; 1996:98).

<sup>5</sup> Genau wie oft die Septuaginta von den neutestamentlichen Autoren dem hebräischen Text vorgezogen wird, lässt sich kaum mit mathematischer Genauigkeit feststellen. Swete (1914:392) zitiert die ältere Untersuchung Turpies (D.M. Turpie, *The Old Testament in the New*, London: Williams & Norgate 1868), derzufolge das NT in 212 Fällen von dem masoretischen Text abweicht, in 185 Fällen von der Septuaginta; einbezogen wird auch die Angabe aus der noch älteren Arbeit von E.W. Grenfield (*Apology for the Septuagint*, London 1850), dass nicht mehr als fünfzig Zitate substantiell von der Septuaginta abweichen. Jobs und Silva (2000:189) geben aufgrund Turpies Buchs an, dass in nur 20% von allen untersuchten Fällen das NT, der MT und die LXX übereinstimmen. In 5% der übrigen Fälle wird dem masoretischen Text gegen die Septuaginta gefolgt, in einem Drittel der Fälle der Septuaginta gegen den masoretischen Text. (Die Arbeiten Turpies und Grenfields sind mir nicht verfügbar gewesen.)

<sup>6</sup> Man mag (aber muss nicht) hier den Anfang der Entwicklung sehen, die sich in den bezeugten Textformen in verschiedenen Textfunden am Rande des Toten Meeres fortsetzt: In Qumran (ungefähr zweites vorchristliches bis Mitte erstes nachchristliches Jahrhundert) ein wahrscheinlich unproblematisches Nebeneinander von höchst disparaten Textformen; auf Masada (erstes nachchristliches Jahrhundert) ein größeres Übergewicht der protomasoretischen Textform (nur das Ezechiel-Manuskript gehört nicht zur protomasoretischen Textform); in Nahal Hever, und Wadi Murabba'at (zweites nachchristliches Jahrhundert) eine völlige Dominanz der protomasoretischen Form.

<sup>7</sup> James Barr, der viel über den problematisch unklaren oder mehrdeutigen Gebrauch des Wortes in der "kanonischen" Exegese und Theologie Brevard Childs' geschrieben hat, insistiert z.B. auf dieser einfachen Verwendung des Wortes "Kanon" (Barr 1999:393f.681).

<sup>8</sup> Aboth de Rabbi Nathan A 4, nach dem hebräischen Text auf CD-ROM, *Global Jewish Database (Responsa Project)*, wiedergegeben. Eine deutsche Übersetzung ist mir nicht verfügbar gewesen.

<sup>9</sup> Nach Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* III 32: "Er sagt: Das letzte Ziel ist wohl, daß ihr mich erkennt und nichts andrem dient, daß, ich euch zum Gott werde und ihr mir zum Volke werdet." Das Gebot des Opfers und des Aufsuchens des Heiligtums erfolgte nur, damit ihr jenen Grundsatz euch erwerbt; um seinetwillen habe ich jene Formen des Dienstes auf meinen Namen übertragen, damit die Spur des Götzendienstes ausgelöscht und der Grundsatz meiner Einzigkeit aufgerichtet werde" (Glatzer 1935:62, vgl. die englische Übersetzung M. Friedländers, 1956:325f).

<sup>10</sup> Hübner drückt es so aus, "daß die meisten der neutestamentlichen Theologien nicht nur ihr theologisches Profil verlören, wenn man aus ihnen die Argumentation mit dem Alten Testament herausnähme, sondern in ihrer theologischen Systematik wie ein Kartenhaus zusammenfielen" (1990:28), und nennt die Johannesbriefe als Beispiel dafür, dass "nur wenige" der neutestamentlichen Schriften nicht mit dieser Methode behandelt werden könnten (29).

<sup>11</sup> Hübner 1990:23. Am anderen Ort hat Hübner weiterhin seinen methodischen Ansatz zur biblischen Theologie derart beschrieben, dass die Neutestamentler wegen der oben angedeuteten alttestamentlichen Forschungssituation zur Zeit "am Zuge" sind, und dass demnach die Arbeit der Neutestamentler (inzwischen von Hübner 1000-seitig ausgeführt) von den Alttestamentlern "kritisch zu sichten" sein wird (Hübner 1984:540).

<sup>12</sup> "[...] man [må] nøjes med at fastholde [...] at Det Gamle Testamente i den kristne forståelse mister sin egen betydning, eller udtrykt på en anden måde: Det må ikke forstås på linje med Det Nye Testamente, men altid tolkes ud fra Det Nye Testamente. Formlen for den kristne Bibel lyder derfor: Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente, sådan som det er indoptaget i Det Nye Testamente" (Müller & Müller 2004:371).

<sup>13</sup> Überhaupt scheint es mir, dass Mogens zuweilen seinen kritischen Sinn, der im übrigen der Bibel insgesamt und auch dem Neuen Testament an sich gegenüber sehr wohl entwickelt ist, plötzlich teilweise suspendiert, wenn vom Verhältnis zwischen den zwei Testamenten die Rede ist: Während es für Mogens ansonsten allgemein ein Selbstverständnis ist, dass die Evangelisten selbstständig denkende Theologen waren (Müller 2000a) – und nicht etwa Offenbarungsempfänger wie Muhammad – betrachtet er, wenn von der christlichen Gültigkeit der zwei Testamente die Rede ist, das Neue Testament plötzlich als pures Gotteswort und stellt ihm das Alte Testament als Zeugnis einer Fremdreigion gegenüber.

<sup>14</sup> "It is an illusory position to think of ourselves as in a position where the New Testament is clear, is known, and is accepted, and where therefore from this secure position we start out to explore the much more doubtful and dangerous territory of the Old Testament. Such a point of view commonly proceeds from an optimistic and naive ignorance of the difficulties in the New Testament. Even those for whom the Old Testament constitutes a source of special difficulty because of its supposedly crude conceptions of God should not suppose that by moving into the New they are rid of such problems. Devils, hell, and the end of the world are New Testament rather than Old Testament realities. Thus in an ultimate sense it is not possible, for quite theological reasons which go far beyond the dislike of crude conceptions of God, to define a Christian position on the basis of the New Testament and then from this starting-point set out to consider the values of the Old. In so far as a position is Christian, it is related to the Old Testament from the beginning" (Barr 1966:149).

<sup>15</sup> "Enhver teologisk diskurs må foregå på sin tids præmisser [...]. Men hvad skulle da redde den teologiske diskurs fra at gå under med sin tid? Den akkomodering, som Markion ville opnå, ville have

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

medført kristendommens undergang sammen med hellenismen. Kanon er også og frem for alt – for den fortrængte del af kanon, den ubrugelige del, den vilde og barbariske del, den i bund og grund usamtidige del er så langt den største (atter jvf. Markion!) – den del af kristendommen, der ikke går på akkord, der – som man siger – ikke kan bruges til noget; og det er muligvis den, der som en kontravægt hindrer kristendommen i at gå op i sin epoke og under med den” (Lundager Jensen 1987:33, vgl. Hallbäck 2005b).

<sup>16</sup> Dies ist auch in der prägnanten Formulierung von Mogens’ Kollegen und Streitpartner N.P. Lemche ausgedrückt: Dass das NT nur darum ein so kleines Buch mit einer so verhältnismäßig schmalen Thematik sein kann, weil es nie dafür bestimmt war, einzeln gelesen zu werden: Die ersten Christen haben darin bloß niedergeschrieben, was ihnen im AT fehlte, aber haben kein Grund gesehen, alles, was vom menschlichen Leben von Geburt bis zum Tod schon im Alten Testament geschrieben stand, zu wiederholen (Lemche 1992:101; etwas geschwächt 2001:318).

Für eine dringend notwendige kritische Überarbeitung meines Deutschen bin ich Jan Masorsky und Anne-Lise Pemmer herzlich dankbar.

## Literatur

- Bar-Ilan University 2000, *Global Jewish Database (Responsa Project)*. Version 8, Ramat-Gan: Bar-Ilan University [CD-ROM].
- Barr, J. 1966, *Old and New in Interpretation*, London: SCM Press.
- Barr, J. 1999, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London: SCM Press.
- Cryer, F.H. 1993, Eben Bohan, *DTT* 56:209-15.
- Friedländer, M. 1956, *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides translated from the Original Arabic Text* (2. Ausg.), New York: Dover.
- Glatzer, N.N. 1935, *Rabbi Mosche Ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk*, Berlin: Schocken Verlag.
- Haenchen, E. 1968, Das alte „Neue Testament“ und das neue „Alte Testament“, in: idem, *Die Bibel und wir*. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band, Tübingen: Mohr/Siebeck, 13-27.
- Hallbäck, G. 2005a, Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed, in: Davidsen, O. (ed.), *Litteraturen og det hellige*, Acta Jutlandica LXXX:1, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 376-384.
- Hallbäck, G. 2005b, Kanon-i-kanon – og hvorfor ikke, *Collegium Biblicum Årsskrift* [im Erscheinen].
- Hübner, H. 1984, [Rezension von H. Seebaß, *Der Gott der ganzen Bibel*, Freiburg u.a.: Herder, 1982], *Theologische Literaturzeitung* 109:538-40.
- Hübner, H. 1990, 1993, 1995, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (3 Bde.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jobes, K.H. & M. Silva 2000, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI: Baker.

- Jørgensen, T. 1990, Kan der prædikes over Det Gamle Testamente?, *Kritisk forum for praktisk teologi* 40:16-23.
- Lemche, N.P. 1992, Det Gamle Testamente som en hellenistisk bog, *DTT* 55:81-101.
- Lemche, N.P. 2001, The Old Testament – A Hellenistic Book?, in: Grabbe, L.L. (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOTS 317, Sheffield: SAP, 287-318 [rev. Ausg. von *SJOT* 7 (1993):163-93].
- Lundager Jensen, H.J. 1987, Eksegese, kanon og det postmoderne, *Fønix* 11:12-39.
- Milne, A.A. 1975a, *Peter Plys* (3. Ausg.), København: Gyldendal.
- Milne, A.A. 1975b, *Peter Plys og hans venner* (3. Ausg.), København: Gyldendal.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, København: ANIS.
- Müller, M. 1995a, Jødekristendommen og fremvæksten af kirkelig ortodoksi, *Patristica Nordica* 4 (Religio 44):15-38.
- Müller, M. 1995b, Nytestamentlig teologi som bibelsk teologi. Nogle prolegomenale overvejelser, *Præsteforeningens Blad* 50:1073-1082.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTS 206, Sheffield: SAP.
- Müller, M. 1997a, Neutestamentliche Theologie als biblische Theologie: Einige grundsätzliche Überlegungen, *NTS* 43:475-490.
- Müller, M. 1997b, *Det gamle Testamente som kristen bog*, Frederiksberg: ANIS.
- Müller, M. 1999, Bibelhistorien i den antikke jødedom og Det Nye Testamente, in: Hallbäck, G. & J. Strange (eds.), *Bibel og historieskrivning*, Forum for Bibelsk Eksegese 10, København: Museum Tusulanums Forlag, 176-185.
- Müller, M. 2000a, Evangelisterne er teologer. Om tekstrækkernes tvang, *Præsteforeningens Blad* 36:829-830.
- Müller, M. 2000b, *Kommentar til Matthæusevangeliet*, DKNT 3, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekendtnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiss*, Münster: LIT Verlag, 151-171.
- Müller, M. & L.K. Müller 2004, *Bogen om Bibelen*. København: Politikens Forlag.
- Swete, H.B. 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vielhauer, Ph. 1979, Paulus und das Alte Testament, in: idem, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament. Band 2*, hrsg. von Günther Klein (Theologische Bücherei 65), München: Chr. Kaiser Verlag, 196-228 [ursprünglich in *Studien zur Geschichte and Theologie der Reformation; Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, 33-62].