

Das Alte Testament im Rahmen biblischer Intertextualität

Marianne Grohmann

Der folgende Artikel untersucht spezielle Implikationen des protestantischen Schriftprinzips für die Auslegung des Alten Testaments und verfolgt drei Fragestellungen:¹

1. Worin liegen gemeinsame Interessen von *sola scriptura* und historisch-kritischer Exegese, worin liegen Widersprüche?
2. Lässt sich das protestantische Schriftprinzip von einem rezeptionsästhetisch-intertextuellen Ansatz her reformulieren?
3. Was bedeutet die spezielle hermeneutische Grundsituation des Alten Testaments – im Rahmen biblischer Intertextualität mit dem Neuen Testament und als Hebräische Bibel/Tanach im Judentum – für christliche Theologie heute?

I. *sola scriptura*, ad fontes und „historisch-kritische“ Exegese

Sola scriptura ist ein bleibender Impuls der Reformation. Dass „die Schrift“ als Maßstab allen theologischen Redens gilt, gehört bis heute zu den Grundsätzen des Protestantismus. In einer klassisch gewordenen Formulierung Luthers heißt es: „[...] ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“ (so dass sie selbst durch sich die sicherste, leichtverständlichste, offenste, sich selbst auslegend, alles aller prüfend, richtend und erleuchtend sei).² Dieser Satz wird häufig zitiert, wenn es um die Anfänge des protestantischen Schriftprinzips geht. Luther begründet diesen Satz in der *Assertio* mit einem Zitat und einer Interpretation von Ps 118:

„sicut scriptum est psal. c.xviii. Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis (wie auch in Psalm 118

¹ Für inhaltliche Anregungen und formale Korrekturen bei der Überarbeitung des Vortrags zum Artikel danke ich Jeanine Lefèvre, Karoline Rumpler und Annette Schellenberg.

² LUTHER, *Assertio omnium articulorum* (1520); zitiert nach: W. HÄRLE (Hg.), Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, 2006, 80; die deutsche Übersetzung (MG) versucht, die lateinischen Superlative wiederzugeben.

geschrieben steht: Die Offenbarung oder, wie das Hebräische es eigentlich sagt, ‚das Offene oder der Eingang deiner Worte erleuchtet und gibt Erkenntnis den Kleinen‘.³

Diese Formulierung, „ut hebraeus proprie habet (wie das Hebräische es eigentlich sagt)“, ist ein Beispiel für den humanistischen und reformatorischen Grundsatz *ad fontes*, die Rückkehr von den lateinischen Bibelübersetzungen hin zum hebräischen Text: Während die Vulgata *declaratio* übersetzt (Kundgebung / Offenbarung) und die Septuaginta *ἡ δῆλωσις [dēlōsis]* (Klarheit) liest, regt Luther dazu an, in den hebräischen Text zu schauen: *petah* (das Offene / der Eingang).⁴ In seiner Interpretation wird Ps 118/9,130 zu einem Hinweis auf die Klarheit und Offenheit der Schrift. Luther macht damit die Polyphonie eines biblischen Textes sichtbar und führt zum hebräischen Text hin. Die Schrift selbst – und in diesem Fall Ps 118/9 – führt zur Quelle zurück: „nos revocet ad fontem.“⁵

Weiter betont Luther im Rahmen seiner Psalmen-Auslegungen die Wichtigkeit des Hebräischen⁶, wobei er es manchmal sogar als „heilige Sprache“ bezeichnet:

„Es ist die hebräische Sprache so reich, daß keine Sprache sie kann genugsam erlangen. Denn sie hat viel Wörter, die da singen, loben, preisen, ehren, freuen, betrüben etc. heißen, wo wir kaum eines haben. Und sonderlich in göttlichen heiligen Sachen ist sie reich mit Worten, daß sie wohl zehn Namen hat, womit sie Gott nennt, wo wir nicht mehr haben als das einzige Wort: Gott; daß sie wohl billig eine heilige Sprache heißen mag.“⁷

Mit *sola scriptura* verbindet Luther demnach durchaus mehrere Anliegen: die Suche nach dem wörtlichen oder historischen Sinn von Bibeltexten, aber auch „[...] eine Dimension des Textes, die er in der Formel des *pro nobis* oder *pro me* zusammenfassen konnte: der Text als unmittelbare Ansprache an den Gläubigen.“⁸

So zeichnet sich die Schrift nach Luther durch äußere und innere Klarheit aus, wobei die äußere im Dienst des Wortes liegt und die innere in der Erkenntnis des Herzens.⁹ Das heißt: Die äußere Klarheit ist über ihren philologisch

³ LUTHER, *Assertio omnium articulorum* (s. Anm. 2), 80, 81.

⁴ Seine eigene Bibelübersetzung bleibt dann allerdings näher beim Lateinischen als beim Hebräischen und setzt eigene Akzente: „Wenn dein Wort offenbar wird, so erfreut es und macht klug die Unverständigen“ (Lutherbibel 1984 und 2017).

⁵ LUTHER, *Assertio omnium articulorum* (s. Anm. 2), 80, 81.

⁶ Zu Luthers Hebräischkenntnissen vgl. S. RAEDER, *Das Hebräische bei Luther*, untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, (BHTh 31), 1961; DERS., *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515–1518)*, (BHTh 38), 1967; DERS., *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationen in Psalmos*, (BHTh 51), 1977; H. BLANKE, *Bibelübersetzung*, (in: A. BEUTEL [Hg.], *Luther-Handbuch*), 2010, 258–265, hier: 258.

⁷ LUTHER, *Erste Vorrede auf den Psalter (1524)*; zitiert nach: H. BORNKAMM (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, 1989, 61–64: 61–62.

⁸ V. LEPPIN, *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*, 2015, 29–30.

⁹ „Duplex est claritas scripturae, sicut (et) duplex obscuritas, Vna externa in uerbi minis-

zu erhebenden, wörtlichen Sinn zugänglich, die innere Klarheit, „ihr glaubensgründender und glaubensstärkender Sinn“¹⁰, erschließt sich durch den Heiligen Geist. Die Klarheit der Schrift überwiegt, schwierige Stellen lassen sich häufig als grammatikalische Unklarheiten erklären. Als Interpretationsmaßstab gilt immer wieder die sich selbst auslegende Schrift:

„Primum sepositis omnium hominum scriptis, tanto magis et pertinacius insudandum erat solis sacris, quo praesentius periculum est, ne quis proprio spiritu eas intelligat, ut usus assidui studii victo periculo eiusmodi, tandem certum nobis faceret spirituum scripturae, qui nisi in scriptura prorsus non invenitur (Zuerst musste nach dem Beiseitelegen aller menschlicher Schriften umso mehr und umso nachhaltiger allein über den [Heiligen] Schriften geschwitzt werden, je gegenwärtiger die Gefahr ist, dass jemand sie im eigenen Geist versteht, so dass der Brauch eines beharrlichen Studiums uns schließlich – nach der Überwindung einer solchen Gefahr – des Geistes der Schrift gewiss machen würde, der überhaupt nicht gefunden wird, außer in der Schrift).“¹¹

Die Konzentration auf die biblischen Schriften und das ‚Schwitzen‘ und intensive Nachdenken über biblische Texte wird in der *Assertio* mit dem Zitat eines alttestamentlichen Textes, Ps 1,2, begründet.

Weiter ist *sola scriptura* bei Luther mit dem *solus Christus* verbunden: „was Christum treibet“ ist der Zielpunkt seiner Exegese sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Pointe des reformatorischen Schriftverständnisses ist die Hervorhebung der *sola scriptura*, in engem Zusammenhang mit den Grundsätzen *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide*.¹² Die Klarheit der Schrift ist bei Luther christologisch begründet.

Die historisch-kritische Methode hat in Bezug auf das Alte Testament in ein Dilemma geführt. Die Hoffnung der Reformatoren, über den wörtlichen Sinn und genaue Philologie zu einer christologischen Interpretation des Alten Testaments zu kommen, hat sich im Laufe der Jahrhunderte nicht erfüllt.

So hat zwar der Grundsatz *sola scriptura* mit seiner Hinwendung zu den biblischen Quellen in ihren Originalsprachen (*ad fontes!*) zur Entwicklung historisch-kritischer Exegese, einem ‚Markenzeichen‘ protestantischer Identität, beigetragen. Gleichzeitig zeigt die historische Einordnung von Bibeltexten in ihre komplexe und vielfältige Entstehungsgeschichte auf, dass es mit dem *sola scrip-*

terio posita, altera in cordis cognitione sita.“ – Luther, *De servo arbitrio* (1525) (StA 3), 186, 13f – Zur Klarheit der Schrift bei Luther vgl. B. ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift*, 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, 1990.

¹⁰ U. KÖRTNER, *Harmonisierung oder Diversifizierung in Luthers Evangelienauslegung?*, in diesem Sammelband, Verweis (aktuell S. 119).

¹¹ LUTHER, *Assertio omnium articulorum* (s. Anm. 2), 78, 79.

¹² Als Auswahl aus der Fülle von Literatur zum *sola scriptura* bei Luther und in der Geschichte des Protestantismus vgl. A. BEUTEL, *Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther*, (ZThK 89), 1992, 302–339; H. H. SCHMID/J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, 1991; C. SCHWÖBEL, *Art. Bibel IV. Dogmatisch*, (in: RGG⁴ 1, 1998, 1426–1432).

tura nicht immer so einfach ist, weil gerade dadurch die Vielstimmigkeit und Mehrdeutigkeit der biblischen Schriften sichtbar wird.

Das humanistische und reformatorische Anliegen, das Alte Testament in seiner hebräischen Sprachgestalt – wenn auch in der Anordnung des Septuaginta- und Vulgata-Kanons – zu verstehen, verbindet Schriftprinzip und historisch-kritische Exegese, wenn auch ihr Verhältnis unterschiedlich bewertet wird: Sehen die einen zwischen Luthers Vorstellungen von Klarheit und Autorität der Schrift und historisch-kritischer Exegese eine große Diskrepanz¹³, beurteilen die anderen manche Aussagen Luthers – z. B. seine Ablehnung des vierfachen Schriftsinns zugunsten des *sensus litteralis* – als Vorstufen historischer Kritik.¹⁴ Eine Kontinuität zwischen reformatorischer Schriftauslegung und historisch-kritischer Forschung¹⁵ bleibt wohl auf den Aspekt der Betonung des Literalsinnes beschränkt, der wesentliche Unterschied liegt in der Bindung an die kirchliche Anwendung, die historisch-kritische Forschung wiederum distanziiert betrachtet.¹⁶

So ist zwar das Prinzip *sola scriptura* ein Anspruch protestantischer Theologie, aber wie weit es gilt und was damit – angesichts der Vielfalt der biblischen Schriften und ihrer Auslegungen – konkret gemeint ist, ist in den reformatorischen Kirchen und Theologien seither immer wieder Gegenstand von Diskussionen. Die Rede vom ‚Schriftprinzip‘ ist damit seit dem 19. Jahrhundert verknüpft mit der Rede von seiner Krise.¹⁷ Grundlegende Entwicklungen der Geistesgeschichte der Neuzeit haben diese Krise des Schriftprinzips ausgelöst: – das Auseinandertreten zwischen dem durch historische Kritik erhobenen historischen Sinn und der religiösen Bedeutung von Bibeltexten, „der Graben zwischen Exegese und Dogmatik“¹⁸,

¹³ Z. B. ROTHEN, Die Klarheit der Schrift (s. Anm. 9), 17–18.

¹⁴ Z. B. W. PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips (1962), (in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie, (GA 1), 1979, 11–21), 14–16; H.-J. KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 1982, 11.

¹⁵ G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), (in: DERS., Wort und Glaube, 1960, 1–49), 41: „Der Protestantismus des 19. Jahrhunderts hat durch die prinzipielle Entscheidung für die historisch-kritische Methode in veränderter Situation dem römischen Katholizismus gegenüber die reformatorische Entscheidung des 16. Jahrhunderts festgehalten und bekräftigt.“

¹⁶ Vgl. F. MILDENBERGER, Die Gegenläufigkeit von historischer Methode und kirchlicher Anwendung als Problem der Bibelauslegung, (ThB 3), 1972, 57–64. – Auf die Diskrepanz zwischen Schriftprinzip und historisch-kritischer Methode weist auch R. LEONHARDT, Unklarheit über die Klarheit der Schrift. Skeptische Überlegungen zum protestantischen Schriftprinzip, (BThZ 16), 1999, 157–183, 165, hin: „Der Protestantismus verdankt sich historisch zu einem nicht geringen Teil einem Prinzip, dessen kompromißlose Umsetzung nunmehr seine theologische Substanz bedroht.“

¹⁷ Vgl. PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips (s. Anm. 14), 13: „Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie.“

¹⁸ K. SCHMID, Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähig-

- die Entdeckung der Vielfalt der Bibel und die daraus resultierende Vielfalt der Konfessionen,
- die Entdeckung der Bedeutung der Wirkungsgeschichte, die gerade gegen die Klarheit der Schrift spricht,
- und der Fokus auf die Rolle der Leserinnen und Leser im Verstehensprozess von Texten.¹⁹

Die Kluft zwischen historisch immer spezialisierter werdenden Einzelergebnissen und systematischen Fragen ist durch die historisch-kritische Methode nicht überbrückt, sondern eher noch verstärkt worden.²⁰ Die historisch-kritische Methode blendet aufgrund der Diskrepanz zwischen der von ihr beanspruchten Neutralität und dem dogmatischen Inhalt des Schriftprinzips theologische Fragen häufig aus. Im Ringen um einen Konsens in den sehr unterschiedlichen literar- und redaktionsgeschichtlichen Entstehungstheorien bleibt die Frage nach der theologischen Relevanz alttestamentlicher Texte häufig ein Randthema.

Eine weitere Facette dieser Krise ist die Kritik an historisch-kritischer Exegese, die von jüdischer Seite erhoben wird. So machen jüdische Forscherinnen und Forscher, z. B. Jon D. Levenson, darauf aufmerksam, dass die historisch-kritische Methode an sich zwar ein ‚neutrales‘ Werkzeug ist, aber in ihrer konkreten Praxis nicht immer ‚objektiv‘ eingesetzt wird.²¹ So dient sie häufig der Untermauerung, Wiederholung und Neufassung christlicher Glaubenssätze, ohne dass die eigenen religiösen Hintergründe sichtbar gemacht werden:²² wenn z. B. die Natürlichkeit und Frische des Alten Israel – v. a. in seinen prophetischen Traditionen – im Gegensatz zum Mosaischen Gesetz verherrlicht wird.²³

Die jüngere Forschung versucht, diese kritischen Anfragen ernst zu nehmen. Beispiele dafür sind die Neubewertung des exilischen und nachexilischen Juda als entscheidende Phase der Entstehung der Hebräischen Bibel²⁴, des ‚Frühju-

keit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft an die Systematische Theologie, (EvTh 77), 2017, 327–338, hier: 328.

¹⁹ Vgl. U. LUZ, Was heißt „Sola Scriptura“ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, (EvTh 57), 1997, 28–35.

²⁰ Vgl. U. WILCKENS, Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung, (in: W. PANNENBERG/TH. SCHNEIDER [Hg.], Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, [DiKi 9], 1995, 13–71), 34.

²¹ Vgl. M. GROHMANN, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, 2000, 80–83. – Zur Forschungsgeschichte im 19. Jahrhundert vgl.: E. BREUER/CH. GAFNI, Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation, (in: M. SÆBØ [Hg.], Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation III/1, 2013, 262–303).

²² Vgl. J. D. LEVENSON, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, (EvTh 51), 1991, 402–430.

²³ Vgl. J. D. LEVENSON, The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies, 1993, 10–15.

²⁴ Vgl. A. BERLEJUNG, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, (in: J. C. GERTZ u. a. [Hg.], Grundinformation Altes Testament, 2010, 59–192), 176 f.

dentums', das Nachdenken über die Intention der sogenannten ‚Gerichtsprophetie‘ oder die Wichtigkeit innerbiblischer Auslegungen.²⁵ In all diesen Fragen haben Anstöße jüdischer Forschung Umdenkprozesse angeregt.

Das Ziel ‚kritischer‘ Exegese, die Bibeltex-te möglichst genau in ihrem historischen und literarischen Kontext zu verstehen, wird heute von Forscherinnen und Forschern mit jüdischem und christlichem Hintergrund gleichermaßen verfolgt. Historisch-kritische Forschung ist im Kern unverzichtbar, sie ist längst nicht mehr Markenzeichen nur protestantischer Exegese, sondern stellt eine gewisse ‚religiös-neutrale Plattform‘ zur Verfügung.²⁶

Das Spannungsfeld zwischen historisch-kritischer Exegese und religiösen Zugängen ist nicht nur ein christliches Thema. So wird auch im Judentum die Hebräische Bibel je nach Strömung in einzelnen jüdischen Gruppierungen ganz unterschiedlich rezipiert. Der Bogen reicht von der Vergegenwärtigung der Tora, einzelner Abschnitte aus den Prophetenbüchern in der Haftara und dem Psalmengebet im Synagogengottesdienst über die Umsetzung der Halacha in Strömungen des orthodoxen Judentums, wo einzelne Verse der Hebräischen Bibel zur Untermauerung der Lebenspraxis verwendet werden, der Talmud aber höhere Verbindlichkeit hat, bis hin zur Lektüre der Hebräischen Bibel als Geschichts- und Geschichtenbuch im säkularen Judentum.²⁷

Die Forschung an der Hebräischen Bibel bzw. dem Alten Testament bewegt sich also im Spannungsfeld zwischen den beiden Polen Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments.²⁸ Die Debatte um eine Alternative zwischen diesen beiden Zugängen zeigt, dass beides zusammen gehört: eine detaillierte Religionsgeschichte des biblischen Israel in seinem altorientalischen Kontext und in diese eingezeichnet die Frage nach der Theologie auf den einzelnen historischen Ebenen.²⁹ Da mit *sola scriptura* die Frage nach der theologischen Relevanz biblischer Texte über ihre Entstehungskontexte hinaus verbun-

²⁵ Vgl. E. BLUM/E.M. DÖRRFUSS, Altes Testament und christlich-jüdisches Gespräch (in: K. KRIENER/B. SCHRÖDER/E.M. DÖRRFUSS [Hg.], Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre „Studium in Israel“, 2004, 57–69); zu innerbiblischen Auslegungen vgl. z. B. M. FISHBANE, Biblical Interpretation in Ancient Israel, 1988 (1985).

²⁶ „Die moderne Bibelwissenschaft hat ungeachtet bestimmter gruppenspezifischer Besonderheiten eine religiös neutrale Plattform geschaffen, auf der man die biblischen Texte ohne kontroverstheologische Zwänge unter Fachleuten diskutieren kann, für deren Arbeit die alten Antagonismen, seien es innerchristliche oder christlich-jüdische, keine maßgebliche Bedeutung mehr haben“: J. MAIER, Das AT im christlich-jüdischen Dialog aus judaistischer Sicht, (in: E. PETSCHNIGG/I. FISCHER [Hg.], Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, 2016, 45–57), 46.

²⁷ Zur Stellung des Tanach im heutigen Israel vgl. U. SIMON, Der Status der Bibel in der israelischen Gesellschaft. Vom nationalen Midrasch zum existentiellen *p'sbat*, 1999 (hebr.).

²⁸ Vgl. z. B. I. BALDERMANN u. a. (Hg.), Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10), 1995.

²⁹ Neuere Ansätze einer Theologie des Alten Testaments versuchen, diese beiden Ebenen zu verbinden: vgl. z. B. J. JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments, (GAT 6), 2015; F. HAR-

den ist, sind diese Überlegungen stärker auf der Seite der Theologie verortet. Das Spannungsfeld zwischen dem Eigenwert der Texte, auf die die historische Kritik hinweist, und dem Wahrheits- und Verbindlichkeitsanspruch des Alten Testaments als Teil der christlichen Bibel³⁰ ist für christliche Beschäftigung mit dem Alten Testament allerdings unvermeidlich.

II. Rezeptionsorientierte Intertextualität

Neben historischer Forschung hat das Interesse an literaturwissenschaftlicher Exegese und dem ‚literary criticism‘ in den letzten Jahren zugenommen. Häufig wird diese mit der Hoffnung verbunden, dass sich so neben der Detailliertheit historischer Einzelergebnisse die ‚Einheit der Schrift‘ finden lässt:

„During the past generation, however, we have also witnessed an explosion of interest in literary approaches to the Bible, often with a particular focus on narrative interpretation. The widespread appeal of such approaches, at least in English-speaking scholarship, has almost surely had something to do with an underlying hope that they might help us recover the unity of Scripture, or at least the unity of individual Scriptural texts“³¹.

Vielleicht kann rezeptionsorientierte Intertextualität ein ergänzender Zugang zu den biblischen Texten sein. Vielleicht stellt sie eine Möglichkeit dar, den scheinbaren Widerspruch zwischen einer historischen Perspektive und dem Schriftprinzip zu überwinden.

1. Literaturwissenschaftliche Perspektiven

Das Konzept der Intertextualität problematisiert Textgrenzen, löst die Rede von *der* Bedeutung, *dem* Subjekt, *dem* Ursprung einer Schrift auf. Jeder Text gilt als polysem, Texte fließen immer in andere Texte über.³² Der Begriff „Intertextualität“ wird unterschiedlich definiert, sozusagen kleinster gemeinsamer Nenner einer Definition von Intertextualität ist „die Theorie der Beziehungen zwischen Texten“.³³ Welche Arten von Beziehungen darunter subsummiert werden, dem wird durch unterschiedliche Auffassungen in weiteren und enge-

TENSTEIN, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche, (BThSt 165), 2016.

³⁰ Vgl. H. SPIECKERMANN, Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema, (in: JBTh 12, 1997, 25–51), 46.

³¹ R. HAYS, Intertextuality, Narrative and the Problem of Unity of the Biblical Canon, (in: S. ALKIER/R. HAYS [Hg.], Kanon und Intertextualität, [Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main 1], 2010, 53–70), 57.

³² Vgl. T. K. BEAL, Glossary, (in: D. N. FEWELL [Hg.], Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, 1992, 21–24); vgl. zum Folgenden GROHMANN, Aneignung (s. Anm. 20), 29–38.

³³ M. PFISTER, Konzepte der Intertextualität, (in: U. BROICH/M. PFISTER [Hg.], Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, 1985, 1–30), hier: 11.

ren Konzeptionen von Intertextualität Rechnung getragen. Die gegenwärtigen Intertextualitätstheorien lassen sich in zwei Grundkonzeptionen zusammenfassen:

„das globale Modell des Poststrukturalismus, in dem jeder Text als Teil eines universalen Intertexts erscheint, durch den er in allen seinen Aspekten bedingt wird, und prägnanteren strukturalistischen oder hermeneutischen Modellen, in denen der Begriff der Intertextualität auf bewusste, intendierte und markierte Bezüge zwischen einem Text und vorliegenden Texten oder Textgruppen eingeengt wird“³⁴.

Während nach der weiteren Auffassung von Intertextualität alle Texte in allen ihren Elementen intertextuell sind (z. B. Kristeva), geht Broich von einem engeren Intertextualitätsbegriff aus, wonach Intertextualität nur dann vorliegt,

„wenn ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewußt ist, sondern auch vom Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt“³⁵.

Für die konkrete Textanalyse und -interpretation ist ein engeres Modell praktikabler, es lässt sich leichter in konkrete Analysekatgorien übertragen.³⁶

Intertextualität ist ein nützliches Konzept für die Beschreibung innerbiblischer Interpretation geworden. Im Gegensatz zur Redaktionsgeschichte weist das Konzept der Intertextualität auf drei Charakteristika der Beziehungen zwischen Texten hin:

- Jeder Text ist Teil eines Netzwerkes von Referenzen auf andere Texte (Intertexte).
- Anstatt nach der Quelle und Einflüssen zu fragen, betrachtet das Konzept der Intertextualität den Text als Produktionsprozess. Die Beziehungen zwischen Texten werden nicht in eine Richtung unter dem Gesichtspunkt Quelle und Einfluss, sondern als wechselseitiger Vorgang betrachtet.
- Der Leser/die Leserin spielt eine grundlegende Rolle in der Interpretation von Texten. Die Texte, mit denen Lesende an andere Texte herangehen, die sie sozusagen im Kopf haben, werden explizit gemacht.³⁷

Das Konzept der Intertextualität lenkt den Blick auf den dialogischen Charakter aller Texte. Das (post-)moderne literaturwissenschaftliche Intertextualitätskonzept hat durchaus vormoderne Vorläufer sowohl bei Luther als auch in der

³⁴ PFISTER, Konzepte (s. Anm. 33), 25.

³⁵ U. BROICH, Formen der Markierung von Intertextualität, (in: BROICH/PFISTER [Hg.] Intertextualität [s. Anm. 33], 31–47), hier: 31.

³⁶ Vgl. S. ALKIER, Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma, (in: D. SÄNGER [Hg.], Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, [BThSt 55], 2003, 1–26).

³⁷ W. VORSTER, Intertextuality and Redaktionsgeschichte, (in: S. DRAISMA [Hg.], Intertextuality in Biblical Writings, 1989, 15–26), 21; S. MOYISE, Intertextuality and Biblical Studies. A Review, (Verbum et Ecclesia 23), 2002, 418–431.

rabbinischen Tradition: Die Konzentration auf die – sich selbst auslegenden – biblischen Schriften und das ‚Schwitzen‘ über den Texten, das intensive Studium biblischer Texte, hat Parallelen zum rabbinischen Grundsatz, die Tora immer wieder neu zu lesen: „Drehe und wende sie, denn alles ist in ihr“.³⁸ Das literaturwissenschaftliche Konzept der Intertextualität beschreibt – zumindest in Teilaspekten – das, was rabbinische Bibelauslegung schon lange macht.

2. Rabbinische Intertextualität

Sowohl in der modernen jüdischen Forschung an der Hebräischen Bibel als auch in der Arbeit am Midrasch finden literaturwissenschaftliche Methoden, v. a. der aus dem angloamerikanischen Bereich stammende „new literary criticism“³⁹ seit den 1980er-Jahren weite Verbreitung. Exemplarisch für die Rezeption der Intertextualitätsdiskussion im Bereich der Midraschforschung soll hier an eine Studie des amerikanischen Judaisten Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, erinnert werden.⁴⁰

Dabei handelt es sich um eine Untersuchung der Mekhilta de Rabbi Jischmael, eines halachischen Midraschs, eines Kommentars zu Ex 12,1–23,19;31,12–17;35,1–3, der im Allgemeinen ins 3. Jahrhundert n. Chr. eingeordnet wird.⁴¹ Boyarin sieht in der Mekhilta „the earliest of rabbinic midrashic texts“⁴², wobei Fragen der Datierung für seine Überlegungen nicht zentral sind, da er seine Untersuchung nicht als Kommentar versteht, sondern als „a (post-)modern reconstruction of midrashic exegesis“⁴³. Es geht ihm also um die Entfaltung der hermeneutischen Gedankengänge des Midrasch.

Boyarins These ist, dass die exegetische Praxis der Rabbinen, ihr Konzept der Gleichzeitigkeit von in historischem Sinne ungleichzeitigen Ereignissen, das Zusammenlesen verschiedener Bibeltexte aus ganz unterschiedlichen Kontexten eine Form von Intertextualität ist. Der Midrasch selbst ist ein Interpretationsmodell, eine Hermeneutik, eine Lektüremethode – entstanden durch die Interaktion zwischen rabbinischen Lesern und dem heterogenen, schwierigen und gleichzeitig für sie normativen Bibeltext.⁴⁴

³⁸ Pirke Abot 5,22.

³⁹ Eine Zusammenstellung der wichtigsten einführenden Werke aus der inzwischen sehr umfangreichen Literatur findet sich z. B. bei E. BLUM, Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, (in: Trumah 5, 1996, 9–46), 10.

⁴⁰ D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, 1990; vgl. zum Folgenden GROHMANN, Aneignung (s. Anm. 21), 118–125.

⁴¹ Vgl. STEMBERGER, Midrasch 33–38; DERS., Einleitung in Talmud und Midrasch, 1982, 236–241.

⁴² BOYARIN, *Intertextuality* (s. Anm. 40), 130.

⁴³ A. SAMELY, Justifying Midrash. An “Intertextual” Interpretation of Rabbinic Interpretation, (in: JSS 39, 1994, 19–32), 19.

⁴⁴ Vgl. BOYARIN, *Intertextuality* (s. Anm. 40), 5–6.

Boyarin schlägt eine ‚intertextuelle‘ Lektüre von Midrasch-Texten vor und definiert Intertextualität in Aufnahme der Intertextualitätskonzeption von Riffaterre⁴⁵ folgendermaßen:

- Ein Text besteht immer aus einem Mosaik von bewusster und unbewusster Zitierung eines früheren Diskurses.
- Texte können von Natur aus dialogisch angelegt sein⁴⁶ – die Bibel ist ein Beispiel für einen solchen Text.
- Es gibt kulturelle Codes (bewusst oder unbewusst), die die Produktion neuer Texte in einer Kultur einschränken oder fördern. Diese Codes können mit der ‚Ideologie der Kultur‘ identifiziert werden.⁴⁷

Midrasch ist damit einerseits explizite Intertextualität: das Schriftzitat ist ein substanzielles Element des Midrasch. Andererseits folgt er den Linien der Intertextualität innerhalb der Bibel, die auf der synchronen Ebene bedeutsam sind, worauf poststrukturalistische Forschung⁴⁸ aufmerksam gemacht hat. Die Intertextualität des Midrasch erwächst aus seiner Fähigkeit, die Bibel als ein intertextuelles, sich selbst kommentierendes Buch zu lesen.

Die biblischen Erzählungen haben unvermeidliche ‚gaps‘, Lücken, Brüche und sind dialogisch, leserorientiert angelegt. Die Rolle des Midrasch ist es, diese Lücken zu füllen. Die rabbinischen Leser füllen die ‚gaps‘ des Bibeltextes in narrativer Form und passend zu ihren eigenen kulturellen Codes. Sie finden in der Tora ihren eigenen Intertext, der sie befähigt, die Bedeutung des Bibeltextes zu finden. Das Material dafür wird auf zwei Arten im Intertext gefunden: einerseits im Intertext, den der biblische Kanon selbst zur Verfügung stellt, in den intertextuellen und interpretatorischen Beziehungen zwischen verschiedenen Teilen des Kanons, und andererseits innerhalb des ideologischen intertextuellen Codes der rabbinischen Kultur.⁴⁹

Ausgehend von einem Verständnis von Intertextualität, wonach alle Texte ein Mosaik von markierter und nicht markierter Zitierung früherer Texte sind, untersucht Boyarin die Rolle der Zitate im Midrasch-Text: einerseits Texte der Tora, die der Midrasch explizit auslegt und andererseits ‚prooftexts‘.⁵⁰ Entgegen einem Verständnis von ‚prooftexts‘, wonach Zitate eines Bibelverses aus einem anderen als dem jeweils diskutierten Teil der Bibel als ‚prooftexts‘ gelten, die vorher gezogene Schlussfolgerungen unterstützen sollen, ist Boyarin der

⁴⁵ Vgl. M. RIFFATERRE, *The Intertextual Unconscious*, (*Critical Inquiry* 13), 1987, 371–385.

⁴⁶ Dieses Kriterium entspricht dem 6. Kriterium bei PFISTER, *Konzepte der Intertextualität* (s. Anm. 33).

⁴⁷ Vgl. BOYARIN, *Intertextuality* (s. Anm. 40), 12.

⁴⁸ Vgl. z. B. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1985.

⁴⁹ Vgl. BOYARIN, *Intertextuality* (s. Anm. 40), 13–17.

⁵⁰ So auch der Name einer Zeitschrift (seit 1981), in der Zusammenhänge von Literaturwissenschaft und Judaistik diskutiert werden.

Ansicht, dass die zitierten Texte die ‚generative Kraft‘ sind, dass die sogenannten ‚prooftexts‘ als Intertexte und Cotexte der Tora-Erzählung zu lesen sind, als Subtexte der Midrasch-Interpretation. Es besteht eine Spannung zwischen der Bedeutung eines zitierten Textes in seinem ‚originalen‘ Kontext und in seinem gegenwärtigen Kontext. So enthält ein Zitat im Midrasch eine neue Bedeutung, die sowohl Momente von Bruch als auch von Rekonstruktion enthält. Spannend am Midrasch ist, dass er beansprucht, der neue Kontext sei im alten impliziert. Die Objektivität von Zitaten ist eine Illusion. Gerade weil der Midrasch zu einem großen Teil aus Zitaten zusammengesetzt ist, bestätigt und transformiert er den biblischen Text zugleich.⁵¹

Die Mekhilta wird von Boyarin als Text ausgelegt, der in der Heterogenität seiner narrativen Struktur auf die Intertextualität der Tora antwortet. Ihre synchrone, dialektisch-dialogische Lektüremethode, die sie mit poststrukturalistischer Literaturtheorie gemeinsam hat, bietet eine Alternative zu diachronen Methoden wie der Quellenkritik. Der Midrasch geht einen dritten Weg zwischen historisch-kritischer Forschung, die Widersprüche in der Tora als diachrone Kompositionsstadien erklärt, um dadurch die Spannungen im Text zu reduzieren, und fundamentalistischer Bibelinterpretation, die zwar wie der Midrasch von der göttlichen Inspiration der Texte ausgeht, Spannungen aber von vornherein harmonisiert.⁵² Der Midrasch nimmt auf kreative, pluralistische Weise die Lücken, Spannungen, Wiederholungen etc. als Herausforderungen an, er füllt die ‚gaps‘ in einem synchronen Verständnis der Einheit der Schrift mit seinem eigenen Kontext. So ermöglichen, wie in jeder Literatur, auch in der Bibel, also gerade die Bruchstellen, die die Autoren hinterlassen haben, das Lesen.⁵³

Eine Einbeziehung jüdischer Auslegungstraditionen erweitert die Interpretationsmöglichkeiten biblischer Texte. Sie regt dazu an, jedes Wort genau zu lesen und auch widersprüchliche Deutungen nebeneinander zu stellen. Ein exegetischer Zugang zur Hebräischen Bibel, der jüdische Auslegungen wahrnimmt, wirkt zwar auf den ersten Blick anders als das protestantische Schriftprinzip, steht aber nicht unbedingt in Widerspruch dazu. Durch die Bezeichnung ‚mündliche Tora‘ für Talmud und Midrasch wird im Judentum die Tradition mit der ‚schriftlichen Tora‘ auf eine Stufe gestellt. Gleichzeitig bleibt aber die hervorgehobene Rolle der Bibel und darin v. a. der Tora im Sinne der fünf Bücher Moses. In den klassischen, mittelalterlichen Bibelausgaben, den *Miqra’ot Gedolot* (großen Bibeln), ist die Vielstimmigkeit der jüdischen Bibelauslegungen im Druck sichtbar: Der hebräische Bibeltext ist von Kommentaren umgeben. Diese werden beim Bibelstudium mitgelesen und -diskutiert. Damit sind die

⁵¹ Vgl. BOYARIN, Intertextuality (s. Anm. 40), 22–38.

⁵² Vgl. BOYARIN, Intertextuality (s. Anm. 40), 39.

⁵³ Vgl. a. a. O. 39–56. – Zur Diskussion um die Vergleichbarkeit von rabbinischer Literatur und Neuem Testament vgl. G. HOLTZ, Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten, (in: ZNW 100, 2009, 173–198).

Mehrdeutigkeit des hebräischen Textes und das Gespräch zwischen unterschiedlichen Auslegungen immer präsent. Die Intertextualität der innerbiblischen und der postbiblischen Interpretationen wird so im Druck sichtbar gemacht.

In traditioneller jüdischer Bibelauslegung in der rabbinischen Literatur und in den klassischen Kommentaren des Mittelalters finden sich durchaus kritische Ansätze:⁵⁴ Einerseits praktizierten sie mit detaillierter Textkenntnis eine Art von ‚close reading‘; andererseits sind sie besonders an Schwierigkeiten im Text interessiert, behandeln diese als Schlüssel zu tieferer Wahrheit und sehen hier oft ähnliche Brüche wie redaktionskritische Theorien.⁵⁵ Zwischen dem *ad fontes* der Reformation, der Hochschätzung des hebräischen Urtextes des Alten Testaments bei Luther und Calvin und dem rabbinischen Umgang mit der hebräischen Sprache – dem philologischen Interesse, der Sensibilität und Genauigkeit im Umgang mit dem Hebräischen, dem Bewusstsein für Spannungen und Widersprüche im Bibeltext – lässt sich eine gewisse Parallelität zeigen.

III. Das Alte Testament im Rahmen biblischer Intertextualität

Vielleicht kann die beschriebene rezeptionsorientierte Intertextualität ein ergänzender Zugang zu den biblischen Texten sein. Vielleicht stellt sie eine Möglichkeit dar, den scheinbaren Widerspruch zwischen einer historischen Perspektive und dem Schriftprinzip zu überwinden. Dabei ist die spezielle hermeneutische Grundsituation des Alten Testaments im Rahmen biblischer Intertextualität mit dem Neuen Testament und ihre Bedeutung für die christliche Theologie zu berücksichtigen.

Da das Alte Testament als Hebräische Bibel von Anfang an (vor allem) auch Heilige Schrift des Judentums ist, erinnert es Christinnen und Christen daran, dass sie grundlegend auf das Judentum verwiesen sind:

„Aus dieser [...] zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel folgt die Asymmetrie, die das Christentum von der Schrift her auf das Judentum verweist, während das Judentum

⁵⁴ Vgl. M. WEISS, Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung, (in: M. KLOPFENSTEIN u. a. [Hg.], *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch* [JudChr 11], 1987, 29–43), 38; S. GESUNDHEIT, Der Anfang der Tora. Ansätze jüdischer Exegeten des Mittelalters zu einer theologischen Interpretation der Urgeschichte und mögliche Berührungspunkte zur modernen theologischen Forschung, (in: ZAW 119, 2007, 602–610).

⁵⁵ Vgl. D. CARR, Intratextuality and Intertextuality – Joining Transmission History and Interpretation History in the Study of Genesis, (in: G. BODENDORFER/M. MILLARD [Hg.], *Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, 1998, 97–112).

nicht in gleicher Weise von seiner Heiligen Schrift her auf das Christentum verwiesen wird“.⁵⁶

Trotz der Asymmetrie im Verwiesensein und einer gewissen historischen Unschärfe bleiben Formeln wie die vom „doppelten Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum“⁵⁷ oder von der „Hebräischen Bibel und ihrer zweifachen Nachgeschichte“⁵⁸ prinzipiell sinnvolle Bilder zur Veranschaulichung der speziellen hermeneutischen Grundsituation. Das Alte Testament/die Hebräische Bibel ist gleichzeitig ein in sich abgeschlossenes Buch und ein für Fortsetzung und Fortschreibung offenes Buch: „Das ‚Alte‘ Testament ist offen für seine zwei ‚Fortführungen‘ im jüdischen Talmud und im christlichen Neuen Testament“.⁵⁹ Grundlage für diesen Blick auf seine Fortschreibungen ist die Untersuchung der Hebräischen Bibel in ihrem historischen Kontext, in ihrem „Eigenwert“.

1. Der Eigenwert des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel

Die historisch-kritische Methode hat die Vielfältigkeit der biblischen Schriften im Allgemeinen und die Eigenständigkeit der Hebräischen Bibel im Besonderen herausgearbeitet. Sie trägt dazu bei, das Buch in seine altorientalischen historischen und literarischen Kontexte einzuordnen. Es ist notwendig, die christologische Brille immer wieder zur Seite zu legen und die Hebräische Bibel in ihrem „Eigenwert“ zu lesen, wie es die historisch-kritische Bibelwissenschaft seit ihren Anfängen fordert:

„Nur unter der Bedingung, dass wichtige Einsichten in das Wesen Gottes und des Menschen sowie religiöse und ethische Impulse allein im AT entfaltet sind, hat das AT eine theologische Raison d'être. Diese Sicht kann man mit unterschiedlichen Begriffen umschreiben: ‚das Plus‘ des AT, das Eigene des AT, das ‚Proprium‘ des AT oder eben der ‚Eigenwert‘ des AT“⁶⁰.

Beispiele für diesen „Eigenwert“ der Hebräischen Bibel sind z. B. die Gebete in den Psalmen, die Schöpfungstheologie, die Weisheit, die Skepsis bei Hiob und Kohelet, die besondere Betonung des Monotheismus, die politische Theologie der Befreiung und die Freude an der Erotik.⁶¹ Die Hebräische Bibel enthält eine

⁵⁶ C. DOHMEN, Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, (in: C. DOHMEN/G. STEMBERGER, [Hg.], Hermeneutik, 1996, 11–22), 20–22.

⁵⁷ Vgl. K. KOCH, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, (in: JBTh 6, 1991, 215–242).

⁵⁸ Vgl. E. BLUM u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rendtorff), 1990.

⁵⁹ E. ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, 1991, 140.

⁶⁰ M. OEMING, Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes (in: K. LEHMANN/R. ROTHENBUSCH [Hg.], Gottes Wort im Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie [QD 266]), 2014, 305–336, hier: 327.

⁶¹ Vgl. a. a. O. 328.

vielstimmige Sammlung von Texten mit unterschiedlichen Entstehungs- und Wachstumsgeschichten, aus der sich theologische Aussagen ableiten lassen:

„In ihrer gewollten Vielstimmigkeit und Vielschichtigkeit entsteht eine angemessene Struktur der Rede von und zu Gott. Das AT bezeugt in vielfältiger Weise *Wege zu Gott* [...]“⁶².

Auch in seinem „Eigenwert“ trägt das Alte Testament zentrale Aussagen zur christlichen Theologie bei.

Ein exegetischer Zugang zur Hebräischen Bibel, zum Alten Testament, der sie im Geflecht intertextueller Beziehungen zum Neuen Testament und zu jüdischen Auslegungen wahrnimmt, versucht, die spezielle hermeneutische Grundsituation des Alten Testaments ernst zu nehmen, ohne es christologisch zu vereinnahmen:

„Wenn Christen die Bibel Israels als Teil ihrer Bibel lesen, müssen sie dies mit einer *zweifachen Brille* tun. Sie sollen diese Texte *zuerst* so lesen, dass sie darin den Juden als Erstadressaten der Bibel Israels und als ihren älteren Geschwistern begegnen. [...] Wenn Christen *sodann* diese Texte als ersten Teil ihrer eigenen Bibel, also als Altes bzw. Erstes Testament, lesen und wenn sie dieses dabei transparent werden lassen auf die neutestamentliche Botschaft vom endgültigen Handeln des Gottes in Jesus dem Christus hin, tragen sie in diese Texte *nachträglich* eine Sinnperspektive ein, die diese Texte ursprünglich nicht haben.“⁶³

Ein Blick auf jüdische Exegese kann hilfreich sein, um sich diese christologische Brille bewusst zu machen. In ihrem Versuch, die hebräische Philologie möglichst genau zu ergründen, führt jüdische Bibelauslegung zudem zur Bibel hin. Sie verdeutlicht auf ihre eigene Weise die *Klarheit der Schrift*, also auch der Hebräischen Bibel. Das Schriftprinzip wird demnach durch die Wahrnehmung der jüdischen Auslegungstradition wie auch der intertextuellen Bezüge nicht aufgehoben:

„Schriftgemäß‘ ist eine Auslegung, welche die bis zu Widersprüchen reichenden Spannungen in der ‚Schrift‘ selbst *wahr* nimmt. [...] Was aber bedeutet dann ‚*sola scriptura*‘? Es bedeutet, sich auf eben die verbindliche Vielfalt einzulassen, welche der Kanon der ‚Schrift‘ zeitigt“⁶⁴.

So ermöglicht dieser Zugang zugleich eine theologische Vertiefung, indem er die Vielstimmigkeit der Hebräischen Bibel anerkennt und auch für die christliche Theologie reflektiert.

⁶² A. a. O. 336.

⁶³ E. ZENGER, Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, (in: KuI 24, 2009, 25–38), 35.

⁶⁴ J. EBACH, „*Sola Scriptura*“ – zwei Testamente – siebenzig Gesichter, (in: reformiert.de, <http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-14267-1.pdf> [6.9.2017]), 4.

2. Biblische Intertextualität: Der Kanon aus Altem und Neuem Testament

Altes und Neues Testament sind einerseits jeweils in ihrem Eigenwert für sich zu lesen, andererseits laden sie dazu ein, – im Sinne einer theologischen Diskurshermeneutik – in ein Gespräch über ihre vielfältigen Bezüge zu treten. Das Konzept der Intertextualität ermöglicht die Einbeziehung verschiedener jüdischer und christlicher Lesekontexte und die Perspektiven verschiedener Kanons. Verschiedene Kanons wiederum ermöglichen verschiedene intertextuelle Verbindungen. Der biblische Kanon bildet einen intertextuellen Bezugsrahmen für die einzelnen alt- und neutestamentlichen Schriften: „Der biblische Kanon stellt die Einzelschriften in einen neuen Zusammenhang und gerade dieser intertextuelle Zusammenhang verändert die Sinnpotentiale der Einzelschriften“. ⁶⁵ In diesem Sinne hat der intertextuelle Zugang gemeinsame Interessen mit einem „canonical approach“. Kanonische Lektüre heißt, die beiden Kanonteile Altes und Neues Testament zunächst getrennt voneinander, dann aber auch in Beziehung zueinander zu lesen:

„Die beiden Kanonteile waren und sind ‚korrelierend und kontrastierend‘ aufeinander bezogen (B. Janowski). Das ist nicht nur eine historische Tatsache, die unter neuzeitlichen Bedingungen als überholt zu denken wäre, sondern bezeichnet die Aufgabe gegenwärtiger evangelischer Schrift-Auslegung [...]“. ⁶⁶

Die Genialität der Kanonentscheidungen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. liegt gerade darin, die widersprüchliche Vielfalt der alt- und neutestamentlichen Texte bewahrt zu haben. Angemessen ist ein pragmatischer Kanonbegriff. ⁶⁷

„Einerseits ist er das, was sich zwischen zwei Buchdeckeln finden lässt; andererseits lebt er in einer Fülle unterschiedlicher Kanones, die individuell oder in kleineren Gruppen oder in größeren kirchlichen Gemeinschaften existieren. Dabei aber läuft nicht etwa eine dicke Demarkationslinie zwischen dem Alten und Neuen Testament quer durch die Bibel, vielmehr nutzen die faktischen Kanones alttestamentliche und neutestamentliche Texte in vielfältiger Auswahl. [...] Die Weisheit der Kanonsentscheidung seit der Alten Kirche und der reformatorischen Einsicht in die Bedeutung der Bibel für die immer neue Konstitution des Glaubens (*sola scriptura*) liegt demgegenüber darin, dass sich das, was Christus bedeutet, nicht ohne die Texte des Alten und Neuen Testaments aussagen und verstehen lässt.“ ⁶⁸

⁶⁵ S. ALKIER, Die Bibel im Dialog der Schriften und das Problem der Verstockung in Mk 4. Intertextualität im Rahmen einer kategorialen Semiotik biblischer Texte, (in: S. ALKIER/R. HAYS [Hg.], Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, [Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 10], 2005, 1–22), 12.

⁶⁶ F. HARTENSTEIN, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, (in: ThLZ 140, 2015, 738–751), 743.

⁶⁷ A. a. O. 738–751.

⁶⁸ A. DEEG, Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität, (Zeitzeichen 7), 2015, 41–43, hier: 42.

Mit dem biblischen Kanon in seiner widersprüchlichen Vielfalt besteht ein ständiges korrigierendes Gegenüber zu theologischen Entwicklungen. Durch seine unterschiedlichen jüdischen und christlichen Ausformungen ist im biblischen Kanon eine verbindliche Vielfalt festgehalten. Verbindlich als „Richter, Regel und Richtschnur“⁶⁹ ist das Alte Testament bzw. die Hebräische Bibel in ihrer Vielfalt und Lebendigkeit. Als solche, in dieser Vielstimmigkeit, ist das Buch Orientierungspunkt für christliche Theologie und Identität – genauso wie das Neue Testament.

Eine Kombination aus Intertextualität und einem kanonischen Zugang bildet einen Rahmen für den Vergleich von jüdischen und christlichen Zugängen in Bezug auf die Hebräische Bibel. Als Ergänzung zur historischen und literaturwissenschaftlichen Analyse von alttestamentlichen Echos, Anspielungen und Zitaten im Neuen Testament fügt das Konzept der Intertextualität die Vorstellung der Wechselseitigkeit im Leseprozess hinzu: Die Beziehung zwischen Texten wird als wechselseitiger Prozess angesehen. Durch die Einbeziehung der Lesenden, die im interaktiven Prozess des Lesens Texte miteinander und mit ihrer eigenen Welt verbinden, macht das Konzept der Intertextualität verschiedene Lesemöglichkeiten der Texte der Hebräischen Bibel sichtbar. Die rabbinischen Leser und die Autoren der Schriften des Neuen Testaments kombinieren Texte der Hebräischen Bibel mit ihrer eigenen Welt und ihren eigenen Kontexten. Kanon ist das Ergebnis von Dialogen.⁷⁰ Intertextualität ist ein Rahmen, um innerbiblische Interpretation zu beschreiben. Es geht um mehr als das „Vetus Testamentum in Novo Receptum“:

„[...] the unity of the biblical canon can best be grasped through practices of close reading that explore the intertextual interplay – the counterpoint of different voices in the canon.“⁷¹

Intertextualität kann aber mit dem Konzept des Kanons und damit auch mit der kanonischen Lektüre kollidieren, vor allem dann, wenn der Intertextualitätsbegriff zu weit gefasst ist. So hinterfragt die Intertextualität Kanongrenzen, weil die Unterscheidung zwischen „heiligen Texten“ und ihren Auslegungen, zwischen Text und Kommentar relativiert wird.⁷² Kanon ist ein christlicher Terminus aus nachbiblischer Zeit. Die besondere Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament hat keine genaue Entsprechung in der Beziehung zwischen Hebräischer Bibel und rabbinischer Literatur. Ein bestehendes Problem der In-

⁶⁹ So die Formulierung in der Konkordienformel: vgl. BSLK, ⁷1976, 769, 19–27. – Vgl. G. WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch 1*, 1996, 166–192.

⁷⁰ Vgl. M. FISHBANE, *Types of Biblical Intertextuality*, (in: VT.S 80, 2000, 39–44), 39.

⁷¹ HAYS, *Intertextuality* (s. Anm. 31), 63.

⁷² Vgl. M. GROHMANN, *Psalm 113 und das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10) – Paradebeispiele für eine intertextuelle Lektüre?* (in: ALKIER/HAYS [Hg.] *Kanon und Intertextualität* [s. Anm. 31], 2010, 137–156), 137.

tertextualität ist die Willkür der Beziehungen zwischen den Texten: Es ist schwer, Grenzen der Interpretation zu definieren, alles ist möglich. Das Konzept der Intertextualität, besonders im weit gefassten Sinn, steht in Spannung mit der Idee eines Kanons. Trotzdem muss noch einmal betont werden: Das Konzept der Intertextualität erlaubt es, parallele Prozesse auf beiden Seiten wahrzunehmen. Eine Kombination aus Intertextualität und kanonischem Zugang ermöglicht es, die Perspektive der – jüdischen und christlichen – Interpretationsgemeinschaften in die Exegese zu integrieren. Gleichzeitig bleibt die Suche nach der historischen Interpretation eines Textes in seinem Originalkontext ein wichtiges Anliegen.

Es sind also Kenntnisse nicht nur des Alten Testaments, sondern auch der jüdischen Bibelauslegung wichtig, um den „Eigenwert“ des Alten Testaments besser zu verstehen, aber auch um das Neue Testament zu lesen und seinen „Eigenwert“ zu verstehen:

„Für Jesus, für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften und für die frühchristlichen Gemeinden bestanden ihre heiligen Schriften in der jüdischen Bibel. Sie bildet den Raum, in dem sie lebten, glaubten und wirkten. Sie galt als selbstverständliche Autorität, die Orientierung gab in allen Fragen des Lebens.“⁷³

Die Autoren des Neuen Testaments haben Vieles nicht neu geschrieben, weil die Schriften Israels selbstverständlich ihre Bibel waren. Christliche Exegese und Theologie sind auf das Alte Testament angewiesen.⁷⁴

Wie bereits gezeigt, kann Intertextualität eine fruchtbare Herangehensweise an biblische Texte sein, also auch ein Zugang, um alttestamentliche Zitate, Anspielungen und Echos im Neuen Testament zu untersuchen. Hays hat das bei Paulus-Texten gemacht und schlägt sieben Kriterien, ‚Tests‘, vor, um Bezüge auf das Alte Testament im Neuen zu untersuchen: *availability, volume, recurrence, thematic coherence, historical plausibility, history of interpretation* und *satisfaction*.⁷⁵ Die historische Einordnung von Bibeltexten, sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, relativiert die Allgemeingültigkeit von Aussagen. So lassen sich manche polemische Aussagen in Paulus-Briefen (z. B. 2Kor 3,7–18)⁷⁶

⁷³ K. WENGST, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart, 22; vgl. J. JOOSTEN/M. KISTER, The New Testament and Rabbinic Hebrew, (in: R. BIERINGER u. a. [Hg.], The New Testament and Rabbinic Literature [SJSJ] 136), 2010, 335–350.

⁷⁴ Vgl. F. CRÜSEMANN, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, 2011, 137.

⁷⁵ Vgl. R. HAYS, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, 1989, 29–32; vgl. die Diskussionen in dem Sammelband F. WILK/M. ÖHLER (Hg.), Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen, (FRLANT 268), 2017.

⁷⁶ Zur Exegese vgl. z. B. TH. SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1–7,4) (EKK VIII/1), 2010; T. NICKLAS, Die verborgene Herrlichkeit des Paulusdienstes. Die Argumentation des Paulus in 2Kor 3,1–4,6, (in: D. SÄNGER [Hg.], Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation [FS D.-A. Koch; FRLANT 250], 2012, 240–256).

durchaus vor dem Hintergrund zeitgenössischer jüdischer Schriftauslegung verstehen.⁷⁷ Paulus befindet sich in einem Abgrenzungsprozess unterschiedlicher jüdischer und christlicher Gruppierungen. Von dieser Polemik in ihrem zeitgenössischen Kontext lassen sich aber keine allgemeingültigen Aussagen zum Verhältnis von Christentum und Judentum ableiten.⁷⁸ Ein rezeptionsorientierter-intertextueller Zugang zu Paulus macht das Geflecht aus alttestamentlichen und frühjüdischen, hebräischen und griechischen Texten sichtbar, in dem sich biblische Texte befinden. Er hebt die Kontextgebundenheit jeder Exegese hervor. *Sola scriptura* verweist vor diesem Hintergrund auf die vielfältigen Bezüge innerhalb der biblischen Schriften und ihrer jüdischen und christlichen Auslegungstraditionen.

Bei aller „Krisenhaftigkeit“ ist es also durchaus ertragreich, die Grundlagen des „Schriftprinzips“ immer wieder neu zu formulieren. Die Suche nach dem „Eigenwert“ der Hebräischen Bibel/des Alten Testaments ist ein bleibendes Anliegen, das es mit historisch-kritischer Methodik teilt.

„Die Aufgabe theologischen Verstehens sollte sich der *unauflöselichen Verwobenheit von Geschichte und Interpretation* stellen, die neu- wie alttestamentliche Grundbekenntnisse (etwa zur ‚Auferstehung/Auferweckung‘ Jesu und zum ‚Exodus‘) prägt.“⁷⁹

Die Vielstimmigkeit der Hebräischen Bibel, welche die jüdische Auslegungstradition wie auch intertextuelle Perspektiven wahrnehmen, scheint auf den ersten Blick dem protestantischen Prinzip *sola scriptura* entgegenzustehen. *Sola scriptura* wird oft zu einem Synonym für die Eindeutigkeit der Bibel. Nach jüdischem Verständnis liegt aber die Heiligkeit der Tora nicht in ihrer Eindeutigkeit, sondern in ihrer Mehrdeutigkeit. Im hebräischen Text sind viele verschiedene Möglichkeiten angelegt, die immer wieder neu zusammengesetzt werden müssen: „die Tora hat 70 Gesichter“.⁸⁰ Um die Bibel in ihrer Klarheit und Vielstimmigkeit besser zu verstehen, ist die jüdische Auslegungstradition in ihrem Zusammenspiel aus schriftlicher und mündlicher Tora ein wichtiges Gegenüber. Ein intertextueller Zugang bedeutet, mehr Vielfalt in der Bibelauslegung

⁷⁷ Vgl. K.-W. NIEBUHR, Paulus im Judentum seiner Zeit (IKaZ 38), 2009, 108–118; F. AVMARIE, The Notion of a „New Covenant“ in 2 Corinthians 3. Its Function in Paul’s Argument and Its Jewish Background, (in: R. BIERINGER u. a. [Hg.], Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism, [CRI 14], 2014, 59–78); M. COVER, Lifting the Veil. 2 Corinthians 3:7–18 in Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions, (BZNW 210), 2015.

⁷⁸ Vgl. GROHMANN, Aneignung der Schrift (s. Anm. 21), 171–187; zur vielschichtigen Diskussion um die „Trennung der Wege“ vgl. T. NICKLAS, Getrennte Wege oder verflochtene Linien? „Juden“ und Christen“ vor der konstantinischen Wende, (in: KuI 30, 2015, 35–47).

⁷⁹ F. HARTENSTEIN, Autorität der Religionsgeschichte – Polyphonie der Theologen? (in: DERS., Bedeutung [s. Anm. 30]), 131–161, 160–161.

⁸⁰ BemR Naso’ 13,15.

zuzulassen: es geht um eine „Vielfalt ohne Beliebigkeit“.⁸¹ *Sola scriptura* heißt gerade, die Vielfalt der Schrift wahrzunehmen, die bis zu Spannungen und Widersprüchen reichen kann. Es heißt, sich auf diese verbindliche Vielfalt im Kanon in seinen intertextuellen Verflechtungen einzulassen.

⁸¹ J. EBACH, Die Bibel beginnt mit einem „b“. Vielfalt ohne Beliebigkeit, (in: DERS., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, 1997, 85–114).