

## Vom Pathos zur Patina Das Neue im Alten Testament und die Innovation der Tradition

*Christian Frevel*

„... und nichts ist wirklich neu unter der Sonne.“  
Sollte diese lapidare Diagnose des Kohelet je falsifiziert werden  
können, müsste ein Wunder geschehen.“ (Hans Weder)<sup>1</sup>

Wer sich mit dem Alten Testament beschäftigt, wird oft mit dem Unverständnis konfrontiert, warum denn das „Alte“ noch einen Wert gegenüber dem „Neuen“ haben soll. Werthaltig und attraktiv ist nur das Neue, das das ganz Andere verheißt und den Wandel verspricht. „In einer Epoche, die den Wandel, die Veränderung als ihr ständiges Kennzeichen anerkennt“, gerät der Versuch, sich über bleibende Überlieferung zu verstehen, zunehmend in die Krise“<sup>2</sup>. Ja mehr noch, häufig genug begegnet man bei Zeitgenossen geradezu einer Scheu, sich dem Alten zuzuwenden. Alles *muss* innovativ sein und sich vom Vorhergehenden möglichst bis zur Unkenntlichkeit unterscheiden. Den Zeitgeist gehorsam imitierend, ließe sich dafür der Neologismus *Paläophobie* prägen.

Wenn nun ein Alttestamentler für die Innovation (in) der Tradition, das immer Neue des (und im) Alten und die Dynamiken der Rekursivität in der Tradition eine Lanze zu brechen versucht, dürfte das

---

1 H. Weder, Die Attraktivität des Neuen und die Würde des Alten. Hermeneutische Überlegungen zur Kategorie des Neuen im Neuen Testament, in: H. von Sass (Hg.), Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens (ThLZ.F 28), Leipzig 2013, 75.

2 M. Buntfuss, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (Theologische Bibliothek Töpelmann 84), Berlin u. a. 1997, 191 (mit Zitat von W. Kluxen, Tradition und Innovation).

angesichts dessen kaum verwundern. Dass damit aber zugleich der Stand der alttestamentlichen Wissenschaft in einem wesentlichen Punkt eingeholt werden kann, mag vielleicht doch ein wenig den Nimbus des Neuen an sich tragen. Ich beginne ausgehend von der Neugier mit Überlegungen zur Distanz gegenüber dem Neuen im Alten Testament, stelle dann an der Prophetie, an der Sprachfigur des Neuen Bundes und am Neuen Lied den Umgang mit dem Neuen vor. Darauf aufbauend entfalte ich den Trend *innerbiblischer Exegese* als Zeichen für die integrative Dynamik des Neuen im Alten. Diese Überlegungen werden gewendet zu einem Verständnis von Tradition, um schließlich für das Verhältnis von Tradition und Innovation ausgewertet zu werden.

### 1. Biblische Anmerkungen zur sprachlichen Figur des Neuen

Was gibt's Neues? Die im *Smalltalk* mit erwartungsvollem Augenaufschlag eingeworfene Frage gibt einen Filter für das Gespräch vor. Nichts Altbekanntes, sondern Neues, sich vom Alltag und dem Immergleichen Abhebendes soll es sein. „Alles beim Alten!“ lässt hingegen das Gespräch sofort zum Eigentlichen voranschreiten und den Austausch von Neuigkeiten überspringen. Wenn das Interesse am Neuen über die soziale Konvention des Gesprächsanfangs hinausgeht und in die Privatsphäre des Gefragten eindringt, beginnt es für das Gegenüber unangenehm zu werden. Das Deutsche kennt dafür das Wort „Neugierde“. Neugierde ist grundsätzlich etwas sehr Positives, ein Motor der Entwicklung und Veränderung. Neugier im genannten Sinne meint aber nicht die anregende, positiv gewertete Freude an der Exploration, den Wissensdurst, den Aufbruch ins Ungewisse oder die Offenheit, Erfahrungen zu sammeln, sondern „Neugierde“ ist hier etwas negativ Bewertetes. Sie bringt eine Haltung zum Ausdruck, die das Neue zum Fetisch erhebt und dem Gegenüber alles an noch nicht bekannten Informationen abringen will. Die Neugier will nicht verweilen, sondern möglichst das noch vor sich Liegende schon hinter sich lassen. Die Neugier zielt auf eigentlich nicht zustehendes Wissen, sie will das Neue nur um des Neuen willen erheischen, um vermeintlich aktuell zu sein.

In vielen anderen (europäischen) Sprachen gibt es das deutsche Kompositum „Neugierde“ nicht<sup>3</sup>. An die Stelle treten die aus dem lateinischen „curiositas“ abgeleiteten, neutraler verwendeten „curiosity, curiosidad, curiosité“. Das deutsche „kurios“, das sich ebenfalls aus dem lateinischen *cura* „Sorge“ herleitet, bezeichnet eher das seltsam Sonderbare und beschreibt gerade das überflüssige oder verzichtbare Wissen. Darin wiederum kommen beide zusammen, da die Neugier auf Kurioses zielt. „Neugierig“ ist nun ein Wort, das es im Hebräischen nicht gibt. Die Einheitsübersetzung von 1979 hat sich dennoch verstiegen, das Wort in Ex 19,21 zu gebrauchen. „Da sprach der Herr zu Mose: Geh hinunter, und schärf dem Volk ein, sie sollen nicht neugierig sein und nicht versuchen, zum Herrn vorzudringen.“ Als würde das Volk *gierig* darauf sein, endlich zu wissen, wer denn der Gott sei, der sie aus Ägypten herausgeführt hat. Im Hebräischen steht an dieser Stelle das Wort *r'h* „sehen, erfahren“. „Gott sehen, heißt sterben“ – so kann das *fascinosum et tremendum* des alttestamentlichen Gottes verkürzend charakterisiert werden<sup>4</sup> und diese geheimnisvolle Entzogenheit des Heiligen steht im Hintergrund der Warnung Gottes<sup>5</sup>. Daher trifft „Neugierde“ den drohenden Tabubruch der Israeliten gar nicht. Zu Recht ändert daher die Revisionsfassung der Einheitsübersetzung Ex 19,21 in: „Da sprach der HERR zu Mose: Geh hinunter, und schärfe dem Volk ein, dass sie nicht zum HERRN vordringen, um zu sehen, sonst müssen viele von ihnen umkommen“. Damit ist die Neugierde aus der Bibel wieder verschwunden und das ist gut so, selbst wenn es natürlich Beispiele für die Neugierde gibt: etwa, wenn Sara unbedingt erfahren will, was die Männer im Zelt bereden, und daher am Zeltein- gang lauscht (Gen 18,12), oder die Getreuen Jehus unbedingt wissen wollen, was Elischa dem Oberst im Vertrauen gesagt hat (2 Kön 9,11).

---

3 Eine Ausnahme bildet etwa das treffende „nieuwsgierigheid“ aus dem Niederländischen oder „nyfikenhet“ aus dem Schwedischen.

4 Vgl. bes. Ex 33,20; Num 4,20; Dtn 18,16; Ri 6,23; 13,22, aber auch Ex 3,6; 24,11 u. ö. In dasselbe Umfeld gehören auch die nicht auf die visuelle Schau ausgerichteten Stellen Ex 20,19; 28,35; Lev 8,35; 15,31; Num 4,15.19; 18,3.32; Dtn 5,25.

5 Vgl. dazu C. Dohmen, „Nicht sieht mich der Mensch und lebt“ (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: ders., Studien zum Bild und Bilderverbot im Alten Testament (SBAB 51), Stuttgart 2012, 122–140.

Dass es gewisse Vorbehalte gegenüber der „Neugier“ in der alttestamentlichen Exegese gibt, liegt nicht an der moralischen Bewertung oder einer generellen Ablehnung eines explorativen Drangs zur Erkenntnis, sondern vielmehr an einer durchgehenden Distanz gegenüber dem „Neuen“ im Weltbild, die das antike Israel mit den übrigen altorientalischen Kulturen geteilt hat<sup>6</sup>. Es gibt kein „Fortschrittsdenken“, das in dem „Neuen“, das kommt, von vornherein das Bessere, Vollkommenere oder Überlegenere sehen würde. Im Gegenteil – Neues stellt das Bewährte und Gute in Frage. Diese letztlich in einem bestimmten schöpferischen und geschichtstheologischen Verständnis wurzelnde Grundstimmung führt zu einer Umkehrung der Bewertung von Innovation. Die Dynamik des Neuen ist nicht ohne den Bezug auf das Alte zu denken. Das „siehe, es war sehr gut“, von Gen 1,31, das den unüberbietbar guten Anfang markiert, ist nicht einfach so dahin gesagt, sondern Ausdruck eines Verständnisses von Schöpfung, in dem Gott dauerhaft einen guten Anfang setzt. Die Schöpfung ist eine zum Leben hin orientierte Ordnung des Vorhergehenden. Durch sein primordiales Handeln schafft Gott eine Ordnung in Raum und Zeit, die sich dem ununterschiedenen Chaos dauerhaft entgegenstellt. Sie bedarf der Erneuerung, aber nicht des Neuen! Das ist der tiefste Grund, warum biblisch Schöpfung und Erlösung zusammen gedacht werden (müssen). Es ist daher auch bezeichnend, dass dem Alten Testament am absoluten Anfang, dem ganz Neuen und ohne Bezug zum Vorhergehenden Geschaffenen nicht gelegen ist. Die Vorstellung von einer *creatio ex nihilo*, von einer Erschaffung aus dem Nichts, ist dem alttestamentlichen Denken fremd und erst ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. in 2 Makk 7,28 und Weish 11,17 belegt. In Gen 1 und 2 gibt es eine ungeschaffene chaoti-

---

6 Vgl. K. Neumann, Art. Alt/Neu, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2015, 82f. Hier sind nicht die exegetischen Untersuchungen zu wiederholen, die sich mit der Semantik des Neuen als Erneuerung auseinandersetzen. Stellvertretend seien die beiden einflussreichen Lexikonartikel von C. Westermann, Art. שִׁרְיָהּ *hādās*, in: THAT I (1984), 524–530 und R. North, Art. שִׁרְיָהּ *hādās*, in: ThWAT II (1977), 759–778 genannt. Ferner mit einem Akzent auf die „Neue Schöpfung“: K. Schmid, Gibt es etwas Neues unter der Sonne? Entdeckungen und Bestreitungen der Kategorie des Neuen im Alten Testament, in: H. von Sass (Hg.), Wahrhaft Neues (ThLZ.F 28), Leipzig 2013, 51–74.

sche Vorwelt, die durch das Handeln Gottes so strukturiert wird, dass das lebensferne Chaos zugunsten des Lebenshauses zurückgedrängt wird. Dieser Prozess ist nicht einmalig, sondern kontinuierlich. Er erfordert das immer neue Zurückkehren zu dem Punkt des Anfangs, an dem Gottes Handeln „den Himmel und die Erde erschafft“ (vgl. die treffende Übersetzung von Gen 1,1: „Als Anfang schuf Gott ...“)<sup>7</sup>. In dem Sinn bedeutet biblisch „Fortschritt“, den guten Anfang zu bewahren, zu restituieren und zu ihm am Ende zurückzukehren. „Die Erwartung des Neuen in der Bibel ist daher nicht Indiz eines linear-prozessualen Zeit- und Geschichtsverständnisses“<sup>8</sup>. Erst die Apokalyptik bricht mit diesem Strom einer vom Anfang geprägten Periodisierung der Zeit und markiert den radikalen Bruch, nach dem das Neue nicht mehr das erneuerte Alte ist, weil dieses ganz und gar vergangen ist<sup>9</sup>.

## 2. Der verblasste Glanz des Neuen

Dass das Neue nicht das ganz Andere und unbedingt Positive ist, leitet die alttestamentliche Exegese nicht nur aus dem viel bemühten „nichts Neues unter der Sonne“ des Kohelet (Koh 1,9) ab, sondern ist vielmehr eine Erkenntnis, die sich seit den 60er Jahren, besonders aber in den letzten Jahrzehnten quasi als ein verbindender Trend in sehr unterschiedlichen Bereichen ergeben hat. Um das zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden ganz knapp vier Linien oder Felder aufzeigen, die m. E. über den Umgang des Neuen miteinander zusammenhängen.

---

7 S. dazu K. Löning/E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 30.

8 K. Neumann, Art. Alt/Neu (s. Anm. 6), 82f.

9 Darin dürfte einer der Gründe zu erkennen sein, warum die Apokalyptik, ihre Sprachfiguren und Bildwelten in der Gegenwart so intensiv bedient werden: In der Verheißung und Erwartung des ganz Anderen, das den Zusammenbruch des und den Bruch mit dem Gegenwärtigen voraussetzt.

## 2.1 Von der Zukunftsgewissheit zur traditionsbewussten Auslegung – Die Prophetie

Das im 19. Jahrhundert entwickelte klassische christliche Verständnis der alttestamentlichen Prophetie sah den Propheten auf das Neue, die Zukunft gerichtet. Der Prophet war geradezu ein Paradigma des Neuen, da er durch den Offenbarungsempfang das noch nicht Gewesene vorwegnimmt und die Zukunft, autorisiert und sanktioniert durch Gott selbst, den Garanten der Geschichte, verkündet. Bernhard Duhm nannte die Propheten die „Männer des ewig Neuen“<sup>10</sup>. Die Authentizität der Prophetie war meist unhinterfragt und der Prophet die geniale Einzelfigur, die sich von ihrer Umwelt durch Habitus und Lebensweise von dem übrigen Volk abhob. Das Gesetz als das normativ Vorliegende und die Prophetie als das „Eigentliche“ wurden in einen Gegensatz gebracht, der zugleich ein Gegensatz von „alt“ und „neu“ war. Entsprechend suchte Bernhard Duhm das „Wesen“ der israelitischen Religion nicht „in einer ganz unpersönlichen abstracten Grösse ..., sei es in dogmatischer Lehre oder in einer Moral oder in einem Gesetz. Denn davor warnt uns schon das Dasein des Prophetenthums“<sup>11</sup>. Diese schroffe Gegenübersetzung hat die Forschung nach dem zweiten Weltkrieg verlassen, indem sie sich paradoxerweise auf das 19. Jahrhundert, nämlich auf Julius Wellhausen besann<sup>12</sup>. G. von Rad sah zwar in den Propheten die herausragenden Einzelgestalten, doch seien diese nur denkbar „in einer tiefen Verwurzelung ... in den alten und ältesten Traditionen“<sup>13</sup>. Das greift auf Wellhausen zurück, der da klare Vorstellungen hatte, dass nämlich die Propheten „nichts Neues, sondern nur alte Wahrheit verkündigen“<sup>14</sup> wollten. Diese alte Wahrheit war jedoch für Wellhausen nicht das Ge-

---

10 B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen <sup>2</sup>1922, 8.

11 B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875, 92.

12 S. dazu die Darstellungen bei H.-C. Schmitt, *Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des Nabitums*, in: ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (BZAW 310), Berlin u. a. 2001, 4 und R. G. Kratz, *Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments*, in: ders., *Prophetenstudien* (FAT 74), Tübingen 2011, 51.

13 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, Gütersloh <sup>4</sup>1965, 13.

14 J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin u. a. <sup>6</sup>1929, 398.

setz, sondern eine vorgegebene Tradition: „Ihr Credo steht in keinem Buche. Es ist eine Barbarei, einer solchen Erscheinung mit dem Gesetz die Physiognomie zu verderben“<sup>15</sup>. Vielmehr verortete Wellhausen das Besondere der „Heldengestalten“<sup>16</sup> in der Offenbarung und der Reflexion auf Gottes Wesen: „Das Lebelement der Propheten ist der Sturm der Weltgeschichte, der die Ordnungen der Menschen hinwegfegt, in dem der Schutt der Geschlechter mitsamt den Häusern darauf ins Wanken gerät, so dass nur ein Grund fest bleibt, der selber keiner Begründung bedarf“<sup>17</sup>. Ein Rückgriff auf eine oder gar die Tradition, insbesondere die Tora, konnte nicht leitend sein, wenn das *lex post prophetas* Wellhausens Bestand haben sollte. Dennoch wollen die Propheten „nichts neues verkündigen, sie kennen keine andere Wahrheit als die ihnen innerhalb ihres Volkes überlieferte, das Produkt göttlicher Leitung und Weisung desselben“<sup>18</sup>. Die Propheten wurden von Wellhausen als Bewahrer der Tradition verstanden, nicht als Erneuerer, die sich davon entfernen. Es geht ihnen um alte Wahrheiten, nicht um neue. Dies wäre jetzt an Beispielen weiter zu vertiefen, doch kommt es mir auf die weitere Entwicklung dieser Traditionsvergewisserung der Propheten an.

Je weiter die Diskussion sich darauf einließ, desto stärker verschob sich die Aufmerksamkeit von den authentischen und heroischen Anfängen der Propheten hin zu denen, die sich in den Prophetenbüchern als Schriftpropheten zeigen<sup>19</sup>. Der Fokus ging weg von den *ipsissima verba* und von Schülern verantworteten Auftrittsskizzen hin zur prophetischen Fortschreibungsliteratur. „Der grösste Teil dieser Prophetenbücher geht auf Adaptionen und Ajourierungen zurück, die Spätere vorgenommen haben, um die überlieferte Prophetie jeweils auf ihre eigene Zeit hin auszulegen“<sup>20</sup>. Die Prophetenforschung hat sich von

---

15 Ebd.

16 Vgl. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin <sup>5</sup>1904, 78 mit Bezug auf Elija, „die grandioseste Heldengestalt in der Bibel“.

17 J. Wellhausen, *Prolegomena* (s. Anm. 14), 398.

18 J. Wellhausen, *Geschichte* (s. Anm. 16), 114.

19 Vgl. K. Schmid, *Klassische und nachklassische Deutungen der Prophetie*, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), 225–250.

20 K. Schmid, *Prognosen und Postnosen in der biblischen Prophetie*, in: *EvTh* 74 (2014), 462–476.

der Einzelgestalt zum Buch hin bewegt und dabei erkannt, dass die prophetischen Buchgestalten als Ausleger der Tora stilisiert werden. Nach Konrad Schmid ist „das Zukunftswissen der biblischen Prophetie und das mit ihr verbundene Traditionswesen wesentlich rationaler gefasst ..., als es die klassische und bisweilen auch neuere Forschung anzunehmen bereit war“<sup>21</sup>. Der *successio mosaica*, die im Prophetengesetz in Dtn 18,15.18 angekündigt ist, kommt eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Der ganze Kanonteil der Propheten ist auf die Tora bezogen und will als Auslegung verstanden werden<sup>22</sup>. Die Rolle der Tora hatte Wellhausen auch schon gesehen, allerdings erst für die Propheten in der Chronik zugestanden: „Ihn (scil. den göttlichen Pragmatismus) zum Ausdruck zu bringen, dazu sind die Propheten da ...; sie verknüpfen die Taten der Menschen mit den Ereignissen des Weltlaufs und benutzen die heilige Geschichte als Thema für ihre Predigt ... Neues und Freies verkündigen sie dabei nicht, sondern handhaben nur, ebenso wie Jahve selber, die Thora Moses“<sup>23</sup>. Die Geschichtsdeutung der Propheten, die als Ankündigung einer Zukunft enggeführt wird, speist sich in der Endgestalt der Bücher aus der Tora und der in ihr geoffenbarten Tradition. Intertextualität – sowohl in Bezug auf die Tora als auch innerhalb des Kanons der Prophetenbücher – ist zu einem wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Prophetie geworden<sup>24</sup>. Durch die Fortschreibung, die sich retrospektiv auf vorgegebene Tradition bezieht, diese paradigmatisch verdichtet und durch die literarischen Adaptionsprozesse transformiert und aktualisiert, werden die Prophetenbücher selbst zur Tradition und zum Kommentar der Tradition. Text und Kommentar fließen dadurch in eins. Auf der Suche nach dem „Neuen“ der Prophetie ist der Bezug auf das „Alte“ als entscheidend hervorgetre-

---

21 Ebd., 468.

22 Vgl. dazu I. Fischer, Das Prophetenverständnis von Dtn 18 als kanonische Deutekategorie, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Gottes Name(n) (HBS 71), Freiburg i. Br. 2012, 151–168; dies., Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte. Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: ZAW 125 (2013), 143–160; dies., Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce, in: VT.S 163 (2014), 182–216.

23 J. Wellhausen, Prolegomena (s. Anm. 14), 198.

24 S. dazu ausführlich H. Leene, Newness in Old Testament Prophecy (OTS 64), Leiden u. a. 2014.



ten. „Tatsächlich wird das alte Verhältnis, nachdem es zerbrochen ist, auf eine neue Grundlage gestellt. Das ist das eigentlich Neue in der Prophetie des Alten Testaments“<sup>25</sup>.

## 2.2 Vom Neuen zum erneuerten Bund

Das zweite Beispiel ist das Verständnis des neuen Bundes im Alten Testament (Jer 31,31–34). Ihn als den „ganz anderen“ nicht nur auf den Neuen Bund in Jesus Christus (Lk 2,20; 1 Kor 11,25; Hebr 9,15) hin, sondern auch ganz von ihm her zu lesen, war mindestens bis in die erste Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die eingeübte Hermeneutik der Verheißung und Erfüllung. Eine Substitutionstheologie, nach der das Christentum das Judentum abgelöst habe, war hoffähig, ja nahezu Konsens. Das Verständnis des Alten Bundes rückte in die Nähe eines gekündigten Bundes und ließ sich leicht mit Hebr 8,13 zusammenfassen: „Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist dem Untergang nahe“<sup>26</sup>. Erst das Nachdenken über die Shoah und die Rezeption des bereits 1933 gesprochenen machtvollen Wortes Martin Bubers vom „ungekündigten Bund“ hat zu einer Wende im Verständnis geführt. Buber hatte im Gespräch mit dem evangelischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt im jüdischen Lehrhaus in Stuttgart gesagt (und dabei den fiktiven Blick auf den Dom und den jüdischen Friedhof von Worms gerichtet): „Ich habe dort gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht gekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht. Der Dom ist wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist; aber

---

25 R. G. Kratz, *Das Neue* (s. Anm. 12), 67.

26 „Dem neuzeitlichen Antijudaismus ist vor allem 8,13 brauchbar“: K. Backhaus, *Studien zum Hebräerbrief* (WUNT 260), Tübingen 2009, 3. Zur Interpretation von Hebr 8,13 s. ebd., 159–169. 199f. u. ö. Backhaus betont, dass der Hebräerbrief an keiner Stelle das Bundesbruchmotiv bedient. A. Schenker sieht hingegen in Hebr 8,13 die Aufnahme von Jer 38,31–34 LXX, vgl. A. Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel* (FRLANT 212), Göttingen 2006, 72.

gekündigt ist uns nicht worden“<sup>27</sup>. Was 1933 noch manchem Theologen unerhört schien, wurde in den Nachkriegsjahrzehnten und mit dem intensivierten christlich-jüdischen Gespräch zum Standard: die bleibende Erwählung Israels. Marksteine dieser Entwicklung sind die Konzilserklärung *Nostra aetate* und die Rede Papst Johannes Pauls II. 1980 in Mainz, in der das Wort Bubers mit Blick auf den Dialog zwischen Kirche und Judentum aufgenommen ist: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel“<sup>28</sup>. In diesen Kontext gehört eine intensive exegetische Beschäftigung, die man als Bundesdiskussion der 80er und 90er Jahre bezeichnen kann und die bis heute nachwirkt. Es geht dabei letztlich um die Frage, wie Juden und Christen in einem gemeinsamen Gottesbund zu denken sind. Zum einen wurde dabei ganz wesentlich die Engführung auf Jer 31,31–34 als dem einzigen relevanten Bundeserneuerungstext aufgebrochen. Texte wie Ez 36,26; 37,26; Jes 61,8; Jer 32,40; 50,5 u. v. a. m. traten in den Blick. Die Vielfalt der Bundesschlüsse und ihrer Rezeption im Alten Testament ist dabei als Herausforderung für eine biblische Bundestheologie begriffen worden. Der Sabbat als Bundeszeichen (Ex 31,16), der Davidbund (2 Sam 7; 23,5; Ps 89,29; Jes 55,3) oder der Bund des ewigen Priestertums (Num 25,13) lassen erkennen, dass die Bundeskategorie nicht ein theologischer Universalschlüssel ist, vor allem nicht in der Vorstellung von *einem* Gottesbund. Dennoch entfaltet das Zueinander von nichtpriesterlichem (bes. deuteronomisch-deuteronomisti-

---

27 M. Buber, Rede vom 14. Januar 1933 in Stuttgart, in: Theologische Blätter 12 (1933), 272f., zitiert nach V. Lenzen, Im Spiegel der Zeit. Judaistik und jüdisch-christliche Dialogforschung in Luzern, in: dies. (Hg.), Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung, Göttingen 2013, 23.

28 S. dazu und zu der Entwicklung in den Dialogdokumenten R. Rendtorff/H. H. Henrix, Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1, Gütersloh <sup>2</sup>2015, 76. Für die weitergehende Dokumentation sei auf den von H. H. Henrix und R. Boschki herausgegebenen dritten Band der Dokumentation verwiesen, der online publiziert wird: H. H. Henrix/R. Boschki, Die Kirchen und das Judentum, Bd. 3, 2011. URL: [www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum](http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum), Zugriff: 26.2.2015.

schem) Verpflichtungsgeschehen (Gen 15; Ex 19–24; 34,27; Dtn 4,13.23.31; 5,2.3; 28,69 u. ö.) und priesterlichem Zusagegeschehen (Gen 9,9.11; 17,2.7.10.13.19; Ex 34,10) in der prophetischen Bundestheologie (Jer 31,31–34; 32,40; 33,25; 50,5; Jes 54,10; 55,3; 59,21; Ez 37,26) eine atemberaubende Dynamik. Viele dieser Texte nehmen explizit Bezug aufeinander oder sind über andere Texte aufeinander bezogen, so dass eine *Textur* aus Bundesaussagen entsteht, die nicht mehr einfach in den Kategorien „alt“ und „neu“ aufgeht. Die Frage, was denn „neu“ am „Neuen Bund“ in Jer 31,31–34 sei, wurde heftig diskutiert<sup>29</sup>. Dabei stand vor allem die Frage im Raum, wie die Momente der Kontinuität (Bundespartner und Bundesinhalt) zu den Momenten der Diskontinuität (*nicht wie der Bund*, Modus des Bundesschlusses, Bundeszeichen) stehen und wie dann die Frage des „Neuen“ zu bewerten ist. Ohne hier auf die detaillierte exegetische Diskussion eingehen zu können<sup>30</sup>, ist als Ergebnis gegenüber der überkommenen Einschätzung neben nicht zu leugnenden Momenten der Diskontinuität die viel stärkere Betonung der Kontinuität festzuhalten: Der verheißene neue Bund ist der *erneuerte* Sinaibund, dessen Inhalt die Tora bleibt, die auf das Herz geschrieben wird. Gerade der Blick auf die Komposition Ex 32–34 hat gezeigt, dass der Bundesbruch, also das Moment stärkster Diskontinuität, eingebunden ist in eine Perspektive der Bundeserneuerung<sup>31</sup>. Gerade wenn Jer 31,31–34 nicht isoliert wird, sondern in den Kontext der biblischen Bundestheologie(n) gestellt wird, wird das „Neue“ des Neuen Bundes als durchgehaltene Erwählungszug und das Moment der Erneuerung klar.

Eng mit diesem Diskussionsfaden verknüpft ist die hermeneutische Diskussion um das Verhältnis der beiden Testamente. Vor dem Hinter-

---

29 Aus der Fülle der Literatur greife ich heraus N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg i. Br. 1989; E. Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten* (QD 146), Freiburg i. Br. 1993; R. Rendtorff, Was ist neu am „Neuen Bund“?, in: ders., *Kanon und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 185–195.

30 Besonders hingewiesen sei auf W. Groß, *Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), *Bund und Tora* (WUNT 92), Tübingen 1996, 41–44 und die für die Textgeschichte wichtige Studie von A. Schenker, *Das Neue* (s. Anm. 26).

31 S. zur Analyse von Ex 32–34 M. Konkel, *Sünde und Vergebung* (FAT 58), Tübingen 2008 und zur Auslegung C. Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.

grund einer weit verbreiteten und tief verwurzelten Substitutionstheologie hatte Erich Zenger 1991 in einer Streitschrift „Das erste Testament“ eine Umbenennung vorgeschlagen, um die Konnotation des „Alten“ als „veraltet“ zu vermeiden<sup>32</sup>. Der Vorschlag zur Umbenennung, der wie ein Weckruf die theologisch-hermeneutische Diskussion in breiten Kreisen angeregt hat, wollte deutlich machen, dass die eingübte Opposition von „alt“ und „neu“ das Verhältnis der Testamente, die auf die Sprachfigur vom Neuen und Alten Bund (2 Kor 3,14) zurückgeht, kaum trifft. Von den streitenden und für manche streitbaren Untertönen befreit lautet das in der Einleitung in das Alte Testament dann so:

„Gewiss: Bei der Bezeichnung ‚Altes Testament‘ muss ‚alt‘ nicht notwendigerweise negative Konnotationen haben; umgekehrt kann das Prädikat ‚neu‘ auch eine negative Qualifikation (z. B. modisch, unerfahren) oder zumindest gegenüber ‚alt‘ eine Qualitätsminderung sein (z. B. alter Wein – neuer Wein). So lange ‚alt‘ im Sinne von Anciennität (althehrwürdig, kostbar, bewährt) und Ursprung seine positiven Konnotationen behält, kann die Bezeichnung gewiss akzeptabel bleiben, zumal sie selbst ‚alt‘ ist. Und wenn man sich bewusst macht, dass dies eine *spezifisch* christliche Bezeichnung ist, die daran erinnert, dass es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, dass die christliche Bibel aus zwei in unterschiedlichen Kontexten entstandenen Teilen besteht, deren Gemeinsamkeit *und* Differenz zugleich (Kontinuität *und* Diskontinuität) festgehalten werden müssen“<sup>33</sup>.

Das Neue im Neuen Testament ist nicht als das Alte *aufhebender* Gegensatz zu verstehen, sondern das Neue bleibt in der genealogischen Kontinuität zum Alten. Auch das Neue hebt nicht auf, dass das Alte Testament die *mater et magistra Novi Testamenti* bleibt. Dass das Alte Testament als Eigenwort mit Eigenwert Teil des christlichen Kanons bleibt, ist gegen jeden aufbrechenden Neo-Markionismus mit aller Entschiedenheit immer neu zu betonen. Das zeigt die aktuelle Debatte um Notger Slenczka, der eine theologisch inakzeptable Substitutionstheologie

---

32 E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, Kevelaer<sup>5</sup>2011.

33 E. Zenger, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart<sup>8</sup>2012, 15f.

reprintiniert, als hätte es die Diskussion der 90er Jahre gar nicht gegeben. Viel wesentlicher also ist das Sich-aufeinander-Beziehende der Bezeichnungen: der Charakter der Auslegung, das Verhältnis von Text und Kommentar, das in dem Spannungsverhältnis von Kontinuität und Diskontinuität erst die notwendige theologische Dynamik erzeugt.

### 2.3 Das neue Lied

Gut anschließen an die hermeneutische Erneuerung lässt sich in aller Kürze das Beispiel vom „neuen Lied“. Nach Augustinus kennt der neue Mensch das Neue Lied („Homo novus novit canticum novum“). Daraus folgert er: „Also: der neue Mensch soll ein neues Lied singen und er soll dem Neuen Bund angehören“ (Ergo homo novus cantabit canticum novum et pertinebit ad testamentum novum<sup>34</sup>). Mit Bezug auf Augustinus und die Offenbarung (Offb 5,9; 14,3) wurde und wird die in Jes 42,2 geprägte und in den Psalmen (Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1) und Jdt 16,13 aufgenommene Wendung vom „neuen Lied“ oft als prophetische Rede verstanden<sup>35</sup>. Die Aufforderung „singt“ sei auf die in der Offenbarung angesprochene christliche Gemeinde bezogen und *nur* diese 144.000 Reinen (Offb 14,3–5) könnten entsprechend das ganz neue Lied singen. Das Neue Lied steht jedoch schon in der Offenbarung (s. Offb 19) in engem Bezug zu vielen anderen alttestamentlichen (Kon-)Texten, vor allem dem in Offb 15,3 genannten Lied des Mose, das die Befreiung am Schilfmeer besingt. Kaum ein anderes Buch ist so intertextuell angelegt wie die Offenbarung des Johannes, so dass über das Neue das Alte in vielfältiger Brechung immer wieder eingespielt wird. Was aber ist neu am Neuen Lied im Alten Testament? Befragt man die Psalmenexegese, so steht das „neue Lied“ ebenfalls in engem Bezug zum Exoduslobpreis. Erich Zenger benennt drei Konnotationen: „1. Es heißt nicht ‚neu‘ im Gegensatz zu ‚alt, veraltet‘, sondern weil es eine neu machende, erneuernde Botschaft von einer erneuten Zuwendung JHWHs

---

34 Augustinus, Sermo 34,1, zitiert nach C. P. Mayer, Augustinus Zitatenschatz, Würzburg 2014.

35 Vgl. M. Wittal, Im Raum des Lobpreises, in: H.-G. Issing/A. Süß (Hg.), Nightfever. Theologische Grundlegungen, München 2013, 107f.

singt. 2. Die Kategorie „neu“ zeigt eine eschatologische Dynamik an. 3. Hauptthema der „neuen“ Lieder ist die Hoffnung auf das Offenbarwerden der universalen Königsherrschaft JHWHs unter dem Doppelaspekt Entmachtung der Götter und lebensbedrohlichen Mächte sowie Lebensfülle für alle, die JHWH als ihren König annehmen“<sup>36</sup>. Das „Neu“ kommt demnach mehr im Zeitlichen als im Inhaltlichen zum Ausdruck, oder anders: Der inhaltliche Aspekt des Neuen kommt durch das endgültige der heilshaften Zuwendung Gottes im eschatologischen Kontext zum Tragen<sup>37</sup>. Das Neue Lied ist damit zugleich Auslegung, Bekräftigung, ja auch Erfüllung der alten Lieder. Beat Weber hat jüngst sogar die These vorgestellt, dass die Rede vom Neuen Lied aus der Rückbezüglichkeit zu Ex 15,1–18.21 lebt und damit implizit eine weitere Brücke zwischen Offb 14,3 und den Belegen geschlagen<sup>38</sup>. Das „Urlied“ von der Befreiung am Schilfmeer wird „adaptiert und transformiert und derart eine Kontinuität des Wirkens JHWHs in Schöpfung und Geschichte besungen“<sup>39</sup>.

#### 2.4 Das Ineinander von Text und Kommentar – Innerbiblische Schriftauslegung

Die vorangegangenen Überlegungen haben erkennen lassen, dass die biblischen Texte eine *textur* der Tradition bilden und vielfältig aufeinander bezogen sind. Das führt zu dem vierten Feld, das zugleich die vorhergehenden überspannt und als Dach verstanden werden kann. Das Phänomen der „innerbiblischen Schriftauslegung“ könnte man als *den* Megatrend der vergangenen Dekaden bezeichnen. Dass die Schrift sich selbst auslegt, ist nun an sich genommen nicht gerade neu. Luther beschrieb die Selbstausslegung so, dass „die Schrift ir selbs

---

36 E. Zenger, Ps 33, in: F. L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 208. Mit anderer Akzentuierung J. Marböck, Der Gott des Neuen und das Neue Lied, in: F. V. Reiterer (Hg.), Ein Gott – Eine Offenbarung, Würzburg 1991, 205–221.

37 Vgl. M. Witte, Das neue Lied. Beobachtungen zum Zeitverständnis von Psalm 33, in: ZAW 114 (2002), 535f.

38 Vgl. B. Weber, Ein neues Lied, in: BN 142 (2009), 40: „Die je ‚neuen Lieder‘ orientieren sich am ‚Urlied‘ Israels, am Schilfmeerlied (Ex 15,1–18.21)“.

39 Ebd., 45.

ain aigen licht“<sup>40</sup> sei und damit keiner von außen gesetzten Autorität zum Verstehen bedarf. Der lutherische Grundsatz *sacra scriptura sui ipsius interpres* („die Heilige Schrift legt sich selbst aus“) kann als Katalysator für die hermeneutische Reflexion von Schrift und Tradition bezeichnet werden. Wenn das im Jahr des Reformationsjubiläums unterstrichen wird, sollte zugleich hinzugefügt werden, dass es im Schriftverständnis kontroverstheologisch keine größeren Probleme der Verständigung gibt<sup>41</sup>. So kann etwa die Päpstliche Bibelkommission festhalten: „Eine der sichersten und fruchtbarsten Methoden der Aktualisierung ist die Auslegung der Heiligen Schrift durch die Heilige Schrift selbst“<sup>42</sup>.

Mit dem hier bezeichneten *Trend* ist die Aufdeckung von innerbiblischen Interpretationsprozessen gemeint, die das „ir selbs ain aigen licht“ substantiieren und am Material aufzeigen können. Die Schrift bezieht sich dauernd auf sich selbst und das erst macht sie von der Autorenliteratur zur eigentlichen Traditionsliteratur. Es sind drei wesentliche Tendenzen oder Entwicklungen, die in dem Megatrend zusammenfließen<sup>43</sup>.

(1) Die Entwicklung der Exegese selbst, insbesondere zunächst der diachronen Exegese. Zuerst in der Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher wurde 1980 von Walther Zimmerli der Begriff der „Fort-schreibung“ geprägt, womit die sukzessive Erweiterung von Texten be-

---

40 WA 10.III, 238, 10f. Vgl. dazu C. Frevel, Alles eine Sache der Auslegung. Zum Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung, in: J. Rist/C. Breitsameter (Hg.), Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013, 25–52, 37f.

41 S. dazu besonders die drei Bände des ökumenischen Arbeitskreises T. Schneider/W. Panzenberg (Hg.), Verbindliches Zeugnis, Freiburg i. Br./Göttingen 1992–1998. Zur Frage der Selbstausslegung der Schrift s. bes. das Schlussdokument, Bd. 3, 369f.

42 Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VAS 115), 102.

43 Sicherlich ließen sich noch weitere Momente nennen oder die genannten noch weiter differenzieren. So wurde z. B. hier nicht auf die Exegese der Rechtssammlungen abgehoben, wo die rechtsvergleichende Perspektive im Verhältnis von Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitgesetz zur Erkenntnis innerbiblischer Interpretationen geführt hat. Hier wären Namen wie E. Otto, B. Levinson, G. Braulik, S. Gesundheit, J. Stackert, C. Nihan und viele andere zu nennen, Vgl. dazu jetzt D. A. Teeter, Scribal Laws (FAT 92), Tübingen 2014.

geschrieben werden sollte<sup>44</sup>. Die Fortschreibung ajourniert, adaptiert und transformiert die biblischen Texte, jeweils aber mit einem Bezug auf vorgängige Texte. Nicht die Redaktion, die voneinander getrennte Traditionen zu etwas Neuem verbindet, selbst aber nur minimal eingreift, war das neue Modell der Textentstehung, sondern – um den von W. McKane für Jeremia eingeführten Begriff zu benutzen – der *rolling corpus*<sup>45</sup>, die sich stets fortentwickelnde Botschaft der Propheten. Die Ergänzungen waren für McKane „scribal rather than editorial“<sup>46</sup>.

Mit der zunehmenden Infragestellung des Vier-Quellen-Modells und einer Endredaktion des Pentateuch wurde die Vorstellung von kleinräumigen, ergänzenden, anpassenden und kommentierenden Ergänzungen auch in der Pentateuchexegese eingeführt. Der Grundannahme entsprechend, dass der Anfang einer Traditionskette nicht sinnvoll abzugrenzen ist, entsteht der Pentateuch im Extrem (und mir scheint nach wie vor eine Mittelposition von zwei Traditionsklustern sinnvoller) aus einer Kette von ebensolchen Fortschreibungen<sup>47</sup>. Insbesondere an den nachpriestergrundschriftlichen Fortschreibungen wurde verdeutlicht, dass sie sich auf Texte beziehen, sie kommentieren und verändern, ergänzen und adaptieren, eben fortschreiben.

(2) Die zweite Entwicklung, die den Megatrend begleitet, nimmt ebenfalls ihren Ausgangspunkt in der Methodenfrage, diesmal aber der synchronen Exegese. Es ist der Einfluss der Intertextualitätsdebatte<sup>48</sup>. Die poststrukturalistische Grundbeobachtung ist, dass Texte sich auf Texte

---

44 W. Zimmerli, Das Phänomen der „Fortschreibung“ im Buche Ezechiel, in: J. Emerton (Hg.), *Prophecy* (BZAW 150), Berlin u. a. 1980, 174–191.

45 W. McKane, *Jeremiah*, Vol. 1 (ICC), London 1986, lxxxiii: „What is meant by a rolling corpus is that small pieces of pre-existing text trigger exegesis or commentary“.

46 Ebd., li.

47 E. Zenger/C. Frevel, Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: E. Zenger u. a., *Einleitung* (s. Anm. 33), 88–104.

48 S. aus der überbordenden Fülle an Literatur den Überblick bei R. Aczel, Art. Intertextualität und Intertextualitätstheorien, in: A. Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart <sup>5</sup>2013, 349–351, für das Feld biblischer Intertextualität etwa S. Seiler, *Textbeziehungen* (BWANT 202), Stuttgart 2013, 17–31 oder C. Rakel, *Judit. Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg* (BZAW 334), Berlin u. a. 2003, 8–40.



beziehen bzw. mit Texten, wie die frühe Mentorin der Intertextualitätstheorie Julia Kristeva es formulierte, im Dialog stehen. Die Textbezüge werden zwar erst im Lesen und Verstehen aktualisiert, doch gibt es auch auktoriale, intentionale Beziehungen zwischen Texten. Im kanonischen Rahmen – oder weniger normativ, im Ensemble mit anderen biblischen Texten – treten die Texte quasi aus dem *texte général* (Jaques Derrida) heraus, so dass privilegierte Textbeziehungen sichtbar werden, die historisch gewachsen sind und historisch reflektiert werden können (aber nicht müssen). Diese Textbeziehungen sind Teil der Auslegung. Eine Abgrenzung zur innerbiblischen Interpretation ist kaum möglich<sup>49</sup>.

(3) Die beiden hier sehr knapp angedeuteten Entwicklungen, die das Verständnis des Alten Testaments als *schriftgelehrte* Traditionsliteratur verdeutlichen, sind für die dritte Entwicklung entscheidend. Diese ist äußerlich den Funden von Qumran geschuldet, die mit anderen Gründen zusammen zu einer verstärkten Aufmerksamkeit auf die Literatur der sog. zwischentestamentlichen Literatur geführt hat. Hier wurde von Geza Vermes 1961 der Terminus „rewritten bible“ eingeführt, der inzwischen oft auch durch die sachgerechtere Bezeichnung „rewritten scripture“ ersetzt wird<sup>50</sup>. Mit ihm wurde der literarische Umgang mit dem biblischen Text in der parabiblischen Literatur zur Zeit des zweiten Tempels beschrieben, bei dem haggadische (d. h. erzählende) und auch halachische (d. h. gesetzlich auslegende) Einschübe mögliche Interpretationsfragen „lösen“. G. Vermes sah darin „an exegetical process

---

49 S. R. L. Meek, „Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion. The Ethics of a Methodology“, in: *Biblica* 85 (2014), 280–291, der eine Reinheit in der methodologischen Begriffswahl fordert, die kaum einlösbar ist.

50 Vgl. dazu den jüngsten Überblicksband J. Zsengellér (Hg.), *Rewritten Bible after Fifty Years* (JSS.S 166), Leiden u. a. 2014 sowie M. M. Zahn, *Rewritten Scripture*, in: T. H. Lim/J. J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 334–336; *dies.*, *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts* (STDJ 95), Leiden u. a. 2011; *dies.*, *Talking about Rewritten Texts. Some Reflections on Terminology*, in: H. Weissenberg/J. Pakkala (Hg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple* (BZAW 419), Berlin u. a. 2011, 93–119 und den Sammelband D. Dimant/R. G. Kratz (Hg.), *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible* (BZAW 439), Berlin u. a. 2013.

which is probably as ancient as scriptural interpretation itself<sup>51</sup>. Die Kategorien „Rewriting“ und „Fortschreibung“ gehen ineinander über<sup>52</sup>, werden sogar vereinzelt synonym verwendet, zielen sie doch beide auf eine implizite oder sogar explizite Interpretation. Eine scharfe Unterscheidung variierender und kommentierender Abschreibvorgänge biblischer Texte zu den Prozessen innerbiblischer Fortschreibung einerseits und (proto-)midraschischen Auslegungen andererseits ist daher ebenso schwer möglich wie die Frage, welcher autoritative Status den Texten jeweils zukam<sup>53</sup>.

Mit den drei angerissenen Diskursfeldern sind nicht nur die Wurzeln des Megatrends „innerbiblische Interpretation“ beschrieben<sup>54</sup>, sondern in allen dreien wurde zugleich sichtbar, was mit dem weiten Feld der innerbiblischen Interpretation gemeint ist. Als Vater des Ansatzes einer innerbiblischen rezeptionsgeschichtlichen Perspektive kann Michael Fishbane mit seinem Standardwerk „Biblical Interpretation in Ancient Israel“ (1985) gelten, auch wenn es zuvor eine Reihe von Impulsen gegeben hat<sup>55</sup>. Fishbane weist in seinen Arbeiten in großer Breite auf, wo innerbiblisch Auslegungsprozesse durch Fortschreibung in Gang ge-

---

51 G. Vermes, The Genesis of the Concept of Rewritten Bible, in: J. Zsengellér (Hg.), Bible (s. Anm. 50), 4.

52 So verwundert nicht, dass in diachronen Arbeiten zur innerbiblischen Fortschreibung Begriffe wie „*réécriture*“ (R. Achenbach), „*rewriting*“ (J. Stackert, S. Gesundheit) vermehrt auftauchen. Vgl. auch das Buch von J. Zsengellér, Bible (s. Anm. 50), das einen ganzen Abschnitt mit „Inner Biblical Rewritings“ überschreibt.

53 Vgl. die Beispiele bei J. G. Campbell, Rewritten Bible, in: J. Zsengellér (Hg.), Bible (s. Anm. 50), 58; H. Najman, Past Renewals (JSJ 53), Leiden u. a. 2010.

54 Vgl. zur Einordnung K. Schmid, Schriftgelehrte Traditionsliteratur (FAT 77), Tübingen 2011, 1–61; Y. Zakovitch, Inner-Biblical Interpretation, in: M. Henze (Hg.), A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism, Grand Rapids 2012, 27–63; A. Beyer, Zwischen Vor- und Nachgeschichte(n). Innerbiblische Rezeption als literarhistorischer Vorgang, in: PzB 22 (2013), 136–152 und schon früh K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1994. Für den Bereich der Rechtsliteratur E. Otto, Rechts hermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung, in: ders., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte (BZAR 8), Wiesbaden 2008, 464–485.

55 S. den kommentierenden Überblick über die Forschungsliteratur bei B. Levinson, Der kreative Kanon. Innerbiblische Auslegung und religionsgeschichtlicher Wandel, Tübingen 2012, 107–206.

setzt werden<sup>56</sup>. Biblische Literatur ist Traditionsliteratur, die Ketten von Traditionen in sich zusammenfasst, so dass *Traditum* (das was tradiert wird) und *Traditio* (der Prozess des Tradierens) sich so ineinander verschränken, dass sie vielfach nicht mehr auflösbar sind. „At each stage in the *traditio*, the *traditum* was adapted, transformed, or reinterpreted“<sup>57</sup>. Diachrone und synchrone Perspektiven sind dabei nicht diametral: „I would emphasize that inner-Biblical exegesis helps us to locate and examine both specific diachronic ‚clusters‘ as well as broader synchronic ‚contextures‘ of ancient tradition“<sup>58</sup>.

Es würde hier zu weit führen, den Einfluss der Arbeit von Fishbane *en detail* nachzuzeichnen; grobe Striche müssen genügen: Das Paradigma innerbiblischer Auslegung wurde (zum Teil unabhängig von Fishbane) in der europäischen Exegese zunächst zu zögernd angewandt, insofern z. B. die Chronik als „Auslegung“ begriffen wurde oder das Heiligkeitsgesetz als Auslegung des deuteronomischen Gesetzkorpus (bzw. *vice versa*) oder Maleachi als auslegende Fortschreibung von Sach 9–14. Tritojesaja, zuvor ein abgrenzbar eigenständiges *Traditum* wurde zur *Traditio* als fortschreibende Auslegung der vorgängigen Texte im Jesajabuch, die wie Jes 35 selbst wiederum zu großen Teilen als Auslegung zu begreifen sind. Mehrfachüberlieferungen wurden als Auslegungen erkannt, wobei die Bestimmung, was Hypo- und was Hypertext („Spender“ und „Empfänger“) ist, zum Teil stark voneinander abweicht: Gen 2–3 als Auslegung von Gen 1, Ex 3 als Auslegung von Ex 6, Gen 12 als Auslegung von Gen 26, Num 11 als Auslegung von Ex 16 etc. (mit jeweiligen Umkehrungen von Ausgangstext und Auslegung). Die Textflächen, für die das Modell innerbiblischer Auslegung reklamiert wurde, wurden dabei tendenziell immer stärker ausgeweitet

---

56 Vgl. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985. Dabei nutzt er vier große Kategorien zur Beschreibung dessen, was innerbiblische Auslegung ausmacht: „Scribal Comments and Corrections“, „Legal Exegesis“, „Aggadic Exegesis“ und „Mantological Exegesis“.

57 Ebd., 6. B. Levinson, *Kanon* (s. Anm. 55), 138 stellt heraus, dass Fishbane in seinen späteren Publikationen versucht, die Unterscheidung zu überwinden. Die Vorstellung, dass Traditionen einem permanenten Wandlungs- und Reproduktionsprozess unterliegen, entspricht der Entessentialisierung der Tradition bei E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981.

58 M. Fishbane, *Interpretation* (s. Anm. 56), 33.

und die Auslegungsprozesse komplexer und vielschichtiger: das Buch Rut als Auslegung mit Rückgriff auf die Abrahamerzählung, die Mischehenproblematik in Esra und Nehemia und die Gesetze zum Umgang mit Fremden in Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz, das Zwölfprophetenbuch als durch Fortschreibung umgestaltete Auslegung von Ex 32–34, Levitikus und Numeri als komplexe innerbiblische Auslegung der priesterlichen und nichtpriesterlichen Traditionen; Josua oder das Richterbuch als fortschreibende Auslegung etc. Schließlich führte die stärkere Reflexion auf den Kanon dazu, die Kanonteilpropheten und Schriften als Auslegung der Tora zu begreifen und das besonders an den Rahmen Jos 1, Mal 3, Ps 1 und 2 Chr 36 festzumachen. Inzwischen ist das Paradigma so verbreitet, dass es geradezu als Universalschlüssel der Exegese angewandt wird. Nahezu jeder Text kann als Auslegung begriffen werden oder trägt Momente der Auslegung in sich. Die Frage, ob es sich um überlieferte, erinnerte, authentische oder im Bezug selbst erst konstituierte Inhalte (Stichwort „invention of tradition“) handelt, ist dabei nicht im Vordergrund. Die Texte stehen in einem nicht enden wollenden Dialog miteinander, der sich nicht mehr in allen Einzelfällen diachron nachzeichnen lässt. Die produktionsästhetische Perspektive wird letztlich von einer rezeptionsästhetischen abgelöst bzw. beide Perspektiven gehen ineinander über. Es bedarf keiner besonderen Weitsicht, um die Universalität des Paradigmas auch wieder in Frage zu stellen und eine kritische methodische Reflexion einzufordern (also erneut zu fragen: *Was sind Kriterien innerbiblischer Interpretation?*), aber darum geht es hier jetzt nicht. Vielmehr soll auf das Verständnis von Tradition abgehoben werden und darin noch einmal auf den Umgang mit dem Neuen im Alten Testament zurückgekommen werden.

Der Zusammenhang der Felder „Prophetie“, „neuer Bund“ und „neues Lied“ mit dem Trend zur innerbiblischen Exegese ist offensichtlich. Es geht um eine integrative Sicht des Neuen und um ein spezifisches Verständnis von Tradition. Abstrakter gesprochen um das Moment der Selbst- und Rückbezüglichkeit von Tradition.

### 3. Die Dynamisierung der Tradition durch Auslegung

Die bahnbrechende Perspektivveränderung, die innere Selbstbezüglichkeit der biblischen Tradition neu zu entdecken, hatte einen grundlegenden methodischen Wandel von der Überlieferungs- zur Traditionsgeschichte zur Voraussetzung. Traditionsbildung wurde zuvor idealiter als lineare Entwicklung von einem mündlichen Ausgangspunkt über die Verschriftlichung bis zum abgeschlossenen und fixierten Traditum vorgestellt. Es gab somit klare und oft sogar sterile Grenzen von Produktion und Rezeption. Tradition nahm überwiegend ihren Ausgangspunkt in der Geschichte und ihre Funktion war die Bewahrung von Geschichtlichkeit. Damit kam der Erstverschriftung entscheidende Kraft zu. Das einmal Verschriftlichte blieb unverändert. Es wurde im definierten Übergang von der Schrift zum Kanon abgeschlossen, womit zugleich der Übergang von der *Traditio* zum *Traditum* ausreichend beschrieben schien. Die Skripturalität, d. h. die Schriftwerdung der Verschriftlichung als Heilige Schrift, war nicht ein der Tradition inhärierendes, sondern von außen Gesetztes.

Die Ausblendung der Oralität und die Öffnung für eine Vielfalt von Traditionsbildungsprozessen haben demgegenüber in den vergangenen Jahrzehnten zu einer Pluralisierung des Traditionsverständnisses geführt, welches Tradition als weit weniger homogen wahrnimmt<sup>59</sup>. Tradition nimmt jetzt ihren Ausgangspunkt auch *in der Tradition* und ihre Funktion ist zugleich die Bewahrung von Tradition durch den Rückgriff auf Tradition. Produktion *ist* zugleich – zumindest in den allermeisten Fällen – Rezeption. Die Schriftwerdung, d. h. die referentielle Skripturalität, ist nicht etwas von außen Gesetztes, sondern aus und mit der Tradition emergent Hervorgehendes.

Der Blick auf die *innerbiblische Schriftauslegung* zeigt somit nicht nur eine innere Dynamisierung des *Traditum*, sondern auch eine entscheidende Dynamik der Tradition selbst. Kurz: Traditionen stehen in einem

---

59 Nur angedeutet sei, dass der alttestamentlichen Wissenschaft jetzt eine neue Reflexionsphase des Verhältnisses von Oralität und Skripturalität bevorsteht, wo Oralität auch innerbiblisch nicht nur als bloße Vorstufe von Schriftlichkeit verstanden wird. Eine methodische Reflexion der Rolle von Mündlichkeit im Traditionsprozess steht derzeit aus.

permanenten formativen Prozess variierender Reproduktion, retrospektiver Reformation und innovativer Addition. Durch die Selbstausslegung werden Ambivalenzen und Kontroversen diskursiv dynamisiert und so eine produktive, innovative, lebens- und glaubensfördernde Rezeption der Schrift erst ermöglicht<sup>60</sup>. Bezugnahmen und In-Beziehung-Stehen gehen mehr und mehr ineinander über, je dichter das Traditionsgeflecht wird. Korrekturen, Adaptionen und Transformationen machen die Tradition zum lebendigen Strom, der in dem, was mitgeführt wird, zur Innovation wird. Das ist zugleich die Voraussetzung für die Autorisierung von Tradition, ein Aspekt, der hier nicht weiter entfaltet werden kann.

Die Selbstausslegung der Schrift ist in ihr selbst grundgelegt und daraus generiert sich die Auslegung, die neuen Sinn konstituiert, der über den bekannten Sinn hinausgeht. Dieser diskursive Prozess ist prinzipiell unabgeschlossen und unbegrenzt. Dennoch setzt der Kanon den Rahmen und scheidet zwischen innerbiblischer und außerbiblischer Auslegung. Die innerbiblische Auslegung ist dabei die privilegierte Form der Dynamisierung. Die Begründung dafür liegt in der Schrifthermeneutik und das geht über das hier entfaltete Traditionsverständnis hinaus.

Die Bibel ist mit der Metapher „Text“ gut beschrieben, verstanden als *textur*, als Geflecht, in dem *Traditum* und *Traditio* so ineinander verstrickt oder besser verwoben sind, dass Text und Kommentar nicht ein Innen und Außen der Tradition beschreiben<sup>61</sup>. Der hermeneutisch diskursive Prozess der Selbstausslegung ist ein inhärentes Moment von Tradition. Nimmt man das in vollem Umfang ernst, ist die kategorienüberschreitende Zuspitzung „Tradition ist Innovation“ nicht einfach nur eine *contradictio in adjecto*. Wenn das Paradox der Innovation darin liegt, „dass sie etwas voraussetzt, das sie erneuert“<sup>62</sup>, dann liegt viel-

---

60 Vgl. dazu bereits C. Frevel, *Auslegung* (s. Anm. 40) und *ders.*, „Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen“ (Lev 10,20). Zum Verhältnis von Literaturgeschichte, Theologiegeschichte und innerbiblischer Auslegung am Beispiel von Lev 10, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Gottes Name(n)* (s. Anm. 22), 104–136.

61 Vgl. zu Reflexionen über den Kommentar und dessen Funktion N. Jansen/D. Kästle (Hg.), *Kommentare in Recht und Religion*, Tübingen 2014. Darin besonders die hermeneutischen Überlegungen von G. Essen, *Kommentieren ohne Kommentar*, ebd., 297–316.

62 B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990, 96, zitiert nach M. Buntfuss, *Tradition* (s. Anm. 2), 220.

leicht das Paradox der Tradition darin, dass sie etwas erneuert, was sie voraussetzt.

Die Reflexionen zum Umgang mit dem Neuen in der alttestamentlichen Exegese haben zu einer forschungsgeschichtlich orientierten Selbstvergewisserung geführt, die die Innovation nicht jenseits der Tradition sucht. Das Neue ist biblisch auf das Alte bezogen, nicht dem Alten diametral gegenübergestellt, sondern im Alten grundgelegt. Dass es nichts Neues unter der Sonne gibt (Koh 1,9), ist also keinesfalls eine wie auch immer geartete Fortschrittsverweigerung des Alten. Da auch das nicht wirklich neu ist, kann ich getrost einen Vers voranschreiten und mit Kohelet schließen: „Sieh dir das an, das ist etwas Neues – aber auch das gab es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind“ (Koh 1,10)<sup>63</sup>.

#### Literaturverzeichnis

- Aczel, R.*, Art. Intertextualität und Intertextualitätstheorien, in: A. Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart <sup>5</sup>2013, 349–351.
- Backhaus, K.*, Studien zum Hebräerbrief (WUNT 260), Tübingen 2009.
- Beyer, A.*, Zwischen Vor- und Nachgeschichte(n). Innerbiblische Rezeption als literarhistorischer Vorgang, in: PzB 22 (2013), 136–152.
- Buntfuss, M.*, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (Theologische Bibliothek Töpelmann 84), Berlin u. a. 1997.
- Butting, K.*, Die Buchstaben werden sich noch wundern, Berlin 1994.
- Campbell, J. G.*, Rewritten Bible, in: J. Zsengellér (Hg.), Rewritten Bible after Fifty Years (JSS.S 166), Leiden u. a. 2014, 49–82.
- Dimant, D./Kratz, R. G.* (Hg.), Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible (BZAW 439), Berlin u. a. 2013.
- Dohmen, C.*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.
- Dohmen, C.*, „Nicht sieht mich der Mensch und lebt“ (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: ders., Studien zum Bild und Bilderverbot im Alten Testament (SBAB 51), Stuttgart 2012, 122–140.
- Duhm, B.*, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion, Bonn 1875.

---

63 Der Autor dieses Beitrags ist Research Associate des Department of Old Testament, University of Pretoria, South Africa.

- Duhm, B.*, *Israels Propheten*, Tübingen <sup>2</sup>1922.
- Essen, G.*, Kommentieren ohne Kommentar, in: N. Jansen/D. Kästle (Hg.), *Kommentare in Recht und Religion*, Tübingen 2014, 297–316.
- Fischer, I.*, Das Prophetenverständnis von Dtn 18 als kanonische Deutekategorie, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Gottes Name(n)* (HBS 71), Freiburg i. Br. 2012, 151–168.
- Fischer, I.*, Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte. Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: *ZAW* 125 (2013), 143–160.
- Fischer, I.*, Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce, in: *VT.S* 163 (2014), 182–216.
- Fishbane, M.*, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- Frevel, C.*, „Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen“ (Lev 10,20). Zum Verhältnis von Literaturgeschichte, Theologiegeschichte und innerbiblischer Auslegung am Beispiel von Lev 10, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Gottes Name(n)* (HBS 71), Freiburg i. Br. 2012, 104–136.
- Frevel, C.*, Alles eine Sache der Auslegung. Zum Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung, in: J. Rist/C. Breitsameter (Hg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis* (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013, 25–52.
- Groß, W.*, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), *Bund und Tora* (WUNT 92), Tübingen 1996, 41–44.
- Henrix, H. H./Boschki, R.*, *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 3, 2011. URL: [www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum](http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum), Zugriff: 26.2.2015.
- Jansen, N./Kästle, D.* (Hg.), *Kommentare in Recht und Religion*, Tübingen 2014.
- Konkel, M.*, *Sünde und Vergebung* (FAT 58), Tübingen 2008.
- Kratz, R. G.*, Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, in: ders., *Prophe-tenstudien* (FAT 74), 49–70.
- Leene, H.*, *Newness in Old Testament Prophecy* (OTS 64), Leiden u. a. 2014.
- Lenzen, V.*, Im Spiegel der Zeit. Judaistik und jüdisch-christliche Dialogforschung in Luzern, in: dies. (Hg.), *Das Studium des Judentums und die jüdisch-christliche Begegnung*, Göttingen 2013, 13–26.
- Levinson, B.*, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Auslegung und religionsgeschichtlicher Wandel*, Tübingen 2012.
- Lohfink, N.*, *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg i. Br. 1989.
- Löning, K./Zenger, E.*, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.



- Marböck, J., Der Gott des Neuen und das Neue Lied, in: F. V. Reiterer (Hg.), Ein Gott – Eine Offenbarung, Würzburg 1991, 205–221.
- McKane, W., Jeremiah, Vol. 1 (ICC), London 1986.
- Meek, S. R. L., „Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion. The Ethics of a Methodology“, in: *Biblica* 85 (2014), 280–291.
- Najman, H., Past Renewals. Interpretative Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity (JSJ.S 53), Leiden u. a. 2010.
- Neumann, K., Art. Alt / Neu, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt <sup>4</sup>2015, 82f.
- North, R., Art.  $\text{חָדָשׁ} \text{ } hādāš$ , in: ThWAT II (1977), 759–778.
- Otto, E., Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung, in: ders., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte (BZAR 8), Wiesbaden 2008, 464–485.
- Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VAS 115).
- Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments II, Gütersloh <sup>4</sup>1965.
- Rakel, C., Judit. Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg (BZAW 334), Berlin u. a. 2003.
- Rendtorff, R., Was ist neu am „Neuen Bund“?, in: ders., Kanon und Theologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 185–195.
- Rendtorff, R./Henrix, H. H., Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1, Gütersloh <sup>2</sup>2015.
- Schenker, A., Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel (FRLANT 212), Göttingen 2006.
- Schmid, K., Klassische und nachklassische Deutungen der Prophetie, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), 225–250.
- Schmid, K., Schriftgelehrte Traditionsliteratur (FAT 77), Tübingen 2011, 1–61.
- Schmid, K., Gibt es etwas Neues unter der Sonne? Entdeckungen und Bestreitungen der Kategorie des Neuen im Alten Testament, in: H. von Sass (Hg.), *Wahrhaft Neues* (ThLZ.F 28), Leipzig 2013, 51–74.
- Schmid, K., Prognosen und Postnosen in der biblischen Prophetie, in: *EvTh* 74 (2014), 462–476.
- Schmitt, H.-C., Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des Nabitums, in: ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (BZAW 310), Berlin u. a. 2001, 3–18.
- Schneider, T./Pannenberg, W. (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Freiburg i. Br./Göttingen 1992–1998.
- Seiler, S., *Textbeziehungen* (BWANT 202), Stuttgart 2013.
- Shils, E., *Tradition*, Chicago 1981.

- Teeter, D. A.*, *Scribal Laws (FAT 92)*, Tübingen 2014.
- Vermes, G.*, *The Genesis of the Concept of Rewritten Bible*, in: J. Zsengellér (Hg.), *Rewritten Bible after Fifty Years (JSS.S 166)*, Leiden u. a. 2014, 3–9.
- Weber, B.*, *Ein neues Lied*, in: *BN 142 (2009)*, 39–46.
- Weder, H.*, *Die Attraktivität des Neuen und die Würde des Alten. Hermeneutische Überlegungen zur Kategorie des Neuen im Neuen Testament*, in: H. von Sass (Hg.), *Wahrhaft Neues. Zu einer Grundfigur christlichen Glaubens (ThLZ.F 28)*, Leipzig 2013, 75–98.
- Wellhausen, J.*, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin <sup>5</sup>1904.
- Wellhausen, J.*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin u. a. <sup>6</sup>1929.
- Westermann, C.*, Art. *שִׁדְרָה ḥādāš*, in: *THAT I (1984)*, 524–530.
- Wittal, M.*, *Im Raum des Lobpreises*, in: H.-G. Issing/A. Süß (Hg.), *Nightfever. Theologische Grundlegungen*, München 2013, 97–112.
- Witte, M.*, *Das neue Lied. Beobachtungen zum Zeitverständnis von Psalm 33*, in: *ZAW 114 (2002)*, 522–541.
- Zahn, M. M.*, *Rewritten Scripture*, in: T. H. Lim/J. J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 334–336.
- Zahn, M. M.*, *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts (STDJ 95)*, Leiden u. a. 2011.
- Zahn, M. M.*, *Talking about Rewritten Texts. Some Reflections on Terminology*, in: H. Weissenberg/J. Pakkala (Hg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple (BZAW 419)*, Berlin u. a. 2011, 93–119.
- Zakovitch, Y.*, *Inner-Biblical Interpretation*, in: M. Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids 2012, 27–63.
- Zenger, E.*, *Ps 33*, in: F. L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB.AT 29)*, Würzburg 1993, 205–221.
- Zenger, E.* (Hg.), *Der Neue Bund im Alten (QD 146)*, Freiburg i. Br. 1993.
- Zenger, E.*, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, Kevelaer <sup>5</sup>2011.
- Zenger, E.*, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 11–36.
- Zenger, E./Frevel, C.*, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung*, in: E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 88–104.
- Zimmerli, W.*, *Das Phänomen der „Fortschreibung“ im Buche Ezechiel*, in: J. Emerton (Hg.), *Prophecy (BZAW 150)*, Berlin u. a. 1980, 174–191.
- Zsengellér, J.* (Hg.), *Rewritten Bible after Fifty Years (JSS.S 166)*, Leiden u. a. 2014.