

# Die Bedeutung der hebräischen Bibel für die biblische Theologie

Autor(en): **Childs, Brevard S.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **48 (1992)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878130>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die Bedeutung der hebräischen Bibel für die biblische Theologie<sup>1</sup>

Es ist ein Vergnügen, sich an einer Aufsatzsammlung zu Ehren von Prof. Rudolf Smend zu beteiligen, der so viele, allesamt erhellende und klärende Beiträge zum Feld der Biblischen Theologie geliefert hat.

In der gegenwärtigen Debatte darüber, wie eine Biblische Theologie, die beide Testamente der Christlichen Bibel umfasst, anzulegen und auszuführen sei, ist es das Verdienst Hans Hübners<sup>2</sup>, eine alte Frage mit neuer Schärfe aufgeworfen zu haben: Welcher Natur ist jene kanonische Grösse namens Altes Testament, der in der theologischen Reflexion der christlichen Kirche eine autoritative Rolle zukommt? In einer knappen Formel stellt er die Alternative auf: *Vetus Testamentum per se* oder *Vetus Testamentum in Novo receptum*.

## I. Das Problem

Das Problem, wie das Alte Testament zum Neuen, genauer: wie die jüdischen Schriften zum Evangelium von Jesus Christus in Beziehung zu setzen seien, reicht zurück bis zum Beginn der Kirche und wurde immer wieder neu verhandelt. Von Zeit zu Zeit erhitzte sich der Streit um dieses theologische Thema mit neuer Intensität, zum Beispiel in den Repliken auf A. von Harnacks provokante Wertung des Alten Testaments<sup>3</sup> oder während der Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen in den 30er Jahren<sup>4</sup>. Nur wenige moderne Forscher zeigen irgendwelche Sympathien mit Markions Position, die sehr weitgehend jegliche theologische Relevanz des Alten Testaments für die Kirche in Abrede stellte. Es ist heute grundsätzlich anerkannt, wie tief das Neue Testament durch das Alte geprägt ist, so dass jeglicher Versuch, dieses etwa entfernen zu wollen, ausser Debatte steht. Dafür aber stellt sich die viel schwierigere und wichtigere Frage, wie die Natur, der Umfang und – im Blick auf die Kirche – die bleibende Bedeutung jener Sammlung zu bestimmen sei, die wir als das Alte Testament kennen.

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung von W. Dietrich.

<sup>2</sup> Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments, KuD 27 (1981) 2–19; *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, JBTh 3 (1988) 147–162; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, Göttingen 1990.

<sup>3</sup> A. von Harnack, *Marcion*, Berlin, <sup>2</sup>1920 (= Darmstadt 1985), 217.

<sup>4</sup> R. Abramowski, *Vom Streit um das Alte Testament*, ThR NF 9 (1937), 65–93.

Innerhalb der letzten Generation bezogen mehrere wohlbekannte Neutestamentler eine klar prononcierte Position. Vielhauer<sup>5</sup> und Haenchen<sup>6</sup> meinten übereinstimmend, dass die Grundaussage des Alten Testaments in ihrer ursprünglichen Intention niemals zum christlichen Kanon gehört habe. In der englischsprachigen Welt fällt die Formulierung dieser Position etwas vorsichtiger, in der Substanz aber kaum anders aus. Lindars urteilte, das Alte Testament habe dem Paulus nichts an sich gegolten, sondern nur als «Diener, bereit, dem Evangelium zu Hilfe zu eilen, jedoch... niemals als Führer auf dem Weg»<sup>7</sup>. Und ähnlich schloss Dunn, dass «das Alte Testament nur zitiert wurde, weil es im Sinne der beabsichtigten Aussage interpretiert werden konnte... Kurzum, die ersten Christen schrieben dem Alten Testament nicht so sehr eigenständige als vielmehr eingedeutete Autorität zu»<sup>8</sup>. In einem Wort: Das Alte Testament besass nicht *per se*, sondern als *in Novo receptum* Geltung als «Schrift» der Kirche.

Die Gründe, die zu dieser Einschätzung der Rolle des Alten Testaments führten, sind ernsthafter Natur und können nicht leichthin beiseite geschoben werden. Hübner hat sie in seinen verschiedenen Aufsätzen und seiner neuen Monographie zur Biblischen Theologie (s. o.) noch einmal übersichtlich zusammengestellt. Demnach zitiere das Neue Testament nur aus schmalen Bereichen des Alten Testaments. Verwendet werde die griechische Übersetzung, die von der hebräischen Fassung in solchem Masse abweiche, dass viele der neutestamentlichen Schriftbeweise nur innerhalb der griechischen Lesung schlüssig seien. Der Umfang des benutzten Alten Testaments decke sich mit einem umfangreicheren jüdischen Kanon, wie ihn die LXX repräsentiere. Diese textlichen Befunde wurden gestützt durch die Geschichte der Kanonisierung der jüdischen Schriften, die ihren Abschluss erst nach der Herausbildung des Christentums, nämlich gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, gefunden habe. Die gegenwärtige Gestalt des hebräischen Kanons sei das Ergebnis einer reaktionären Selbstverschanzung des rabbinischen Judentums und könne nicht beanspruchen, jemals für

<sup>5</sup> P. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (FS E. Bizer), Neukirchen 1969, 33–62.

<sup>6</sup> E. Haenchen, Das Alte «Neue Testament» und das Neue «Alte Testament»: Die Bibel und wir, Tübingen 1968, 13–27.

<sup>7</sup> B. Lindars, The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology, NTS 23, (1976/77) 86 (...«servant, ready to run to the aid of the Gospel but... never leading the way»).

<sup>8</sup> J. D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament, London 1977, 94 (the «Old Testament was quoted only because it could be interpreted in favour of the point being made... In short, the first Christians valued the Old Testament not as an independent authority so much as an interpreted authority»).

die christliche Kirche autoritativ gewesen zu sein. Schliesslich argumentierten viele Neutestamentler damit, dass die theologische Bewegung in der Verbindung der beiden Testamente rückwärts verlaufe vom Neuen zum Alten Testament – ein Urteil, das bestätigt zu werden scheint durch das hohe Mass an Freiheit, mit dem die neutestamentlichen Autoren das Alte Testament so manipulierten, dass es ihren eigenen Absichten diene<sup>9</sup>.

Die vorliegende Arbeit möchte darauf aufmerksam machen, dass beides – die Argumente, die Hübner zur Begründung dieser Position benützt, wie auch die Implikate, die sich daraus für eine Biblische Theologie ergeben – kritischer Überprüfung bedarf, ehe eine theologische Entscheidung über Form und Funktion des Alten Testaments in der christlichen Kirche erreicht werden kann. Ich beginne mit den eher technischen, historischen und exegetischen Punkten, um dann zu den weiterreichenden theologischen Fragen überzugehen, die auf dem Spiel stehen.

## *II. Historische und exegetische Fragen*

1. Bekanntlich bezeichneten die frühen Christen ihre autoritativen Schriften als *γραφή*, und dies im Anschluss an den Sprachgebrauch der Synagoge. Nichts deutet darauf hin, dass der Ausdruck für Christen und Juden verschiedene Konnotationen barg. Die Kontroverse zwischen ihnen betraf inhaltliche Fragen und brach auf an unterschiedlichen Interpretationen der ihnen gemeinsamen Schriften. Wie von Campenhausen<sup>10</sup> überzeugend herausgestellt hat, war das Problem der frühen Kirche nicht, wie mit dem Alten Testament im Licht des Evangeliums umzugehen sei – das war Luthers Fragestellung –, sondern vielmehr umgekehrt: Wie hatten die Christen im Licht der jüdischen Heiligen Schriften, die als wahrhaftiges Wort Gottes anerkannt waren, die gute Botschaft von Jesus Christus zu verstehen?

2. Die frühen, Griechisch sprechenden Christen machten Gebrauch von der LXX – nicht aufgrund eines ausführlichen theologischen Reflexionsprozesses, sondern einfach, weil das der umgangssprachliche Text war, den ihre jüdischen Zeitgenossen, welche weithin ebenfalls Griechisch sprachen, benutzten. Es gibt im Neuen Testament keinen Hinweis auf eine Debatte über den besten Text oder den genauen Zuschnitt der von allen anzuerkennenden Schriften. Insofern sind die späteren Debatten über die Autorität der Apokryphen, die zwischen Hieronymus und Augustin oder zwischen Luther und Eck aufkamen, ohne Analogie im ersten Jahrhundert.

<sup>9</sup> D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen 1986.

<sup>10</sup> H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 77f.

3. Ungeachtet der üblichen Akzeptanz der LXX als Autorität bei den Griechisch sprechenden Juden und Christen, zeigt sich an der Textgeschichte der griechischen Bibel deutlich, dass der griechische Text von den Juden stets als zweitrangig gegenüber dem hebräischen Text betrachtet und ständig in Richtung auf Übereinstimmung mit einer sich ausbildenden proto-masoretischen Texttradition revidiert wurde.<sup>11</sup> Sicherlich spiegelt sich in der Art, wie Paulus aus einem beinahe spielerischen Umgang mit dem Hebräischen zu griechischen ad-hoc-Übersetzungen gelangt, seine Kenntnis und Aufnahme einer üblichen jüdischen Praxis. Die zunehmend dominante Position der LXX unter den Christen erwuchs aus kulturellen Faktoren, etwa dem Verlust des Hebräischen, und war niemals theologisch begründet.

4. Hübner folgt der Mehrzahl kritischer Forscher in der Annahme, dass der jüdische Kanon noch offen war bis zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Doch trotz der kürzlich erfolgten gelehrten Neufassung dieser Position durch H. P. Rüger<sup>12</sup> ist die historische Beweisführung alles andere als zwingend und kann das Gewicht nicht tragen, das ihr aufgebürdet wird. Auch wenn aus dem Sirach-Prolog (132 v. Chr.) und dem Sachverhalt bei Philo (39/40 n. Chr.) klar hervorgeht, dass die dritte Abteilung des hebräischen Kanons, die *k<sup>e</sup>tûbîm*, nicht vor Ende des Jahrhunderts fixiert war, kann nicht einfach angenommen werden, der jüdische Kanon sei deswegen völlig offen gewesen. Ebenso einleuchtend ist die Sicht, wonach die kanonische Kategorie von «Gesetz und Propheten», welche im Neuen Testament und anderswo gebräuchlich ist, die gesamte jüdische Bibel bezeichnete, und dass die Kategorie der «Schriften» eine nachträgliche kanonische Unterteilung innerhalb der nicht-mosaischen Bücher war, die sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vollzog (vgl. Lk 24, 44).<sup>13</sup> Auch die Tatsache, dass die neutestamentlichen Autoren einen breiteren Kanon autoritativer Schriften benutzten, impliziert nicht notwendig, dass das rabbinische Judentum keinen festen Kanon gehabt habe (gegen A. C. Sundberg<sup>14</sup>); vielmehr gab es eine grosse Gruppe hellenistischer Juden, eingeschlossen die Christen, die sich nur locker an die von der strengeren rabbinischen Partei festgelegten

<sup>11</sup> F. M. Cross, *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert*, HTR 57 (1964), 281–299.

<sup>12</sup> H. P. Rüger, *Das Werden des christlichen Alten Testaments*, JBTh 3 (1988) 175–189.

<sup>13</sup> T. Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scripture*, PhD Diss. Vanderbilt 1970, 242ff.

<sup>14</sup> A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge/Mass. 1964, 130.

kanonischen Richtlinien hielten. Es ist ziemlich unmöglich anzunehmen, die rabbinischen Juden hätten keinen geschlossenen Kanon gehabt, bis die christliche Kirche ihn für sie abschloss.

5. Ein sehr irreführendes Bild von der Autorität der jüdischen Schriften für die Kirche ergibt sich, wenn man die Sache von der selektiven Zitation des Alten Testaments im Neuen her angeht. Allüberall zeigt sich, dass die frühen Christen in der Welt der jüdischen Schriften lebten. Sie feierten Gottesdienst in der Sprache Israels, sangen dieselben Zionslieder und erwarteten die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen. Die Benutzung einer schmalen Auswahl alttestamentlicher Passagen, oft in polemischen neutestamentlichem Kontext, sagt wenig aus über die umfassendere Frage nach der fortdauernden Autorität des Alten Testaments.

6. Das Argument schliesslich, das Alte Testament *in seiner ursprünglichen Intention* habe niemals Autorität besessen für die frühe Kirche, bedeutet, die hermeneutische Frage anachronistisch von einer nach-aufklärerischen Position her aufzuwerfen. Die frühe Christenheit sah keine Polarität zwischen einer rekonstruierten ursprünglichen Intention eines Textes und einer nachfolgenden Applikation. Obwohl Koch gewiss im Recht ist mit seiner modern-kritischen Beschreibung der Freiheit, die Paulus gegen den hebräischen Text hatte, ist doch äusserste Vorsicht zu wahren gegenüber unmittelbaren theologischen Schlussfolgerungen aus solcher Freiheit. Den Verfassern des Neuen Testaments war der Text des Alten Testaments nicht einfach vergangene Literatur, die zu studieren war, sondern ein Vehikel der lebendigen Stimme Gottes, der zu gehorchen war. Der biblische Text hatte seine eigene Lebendigkeit, und wenn die neutestamentlichen Schreiber ein neues Lied von den älteren Noten sangen, dann nicht weil sie diese gering achteten, sondern weil sie in ihnen das aufkommende Neue bezeugt hörten. In einem Wort, schon wenn die Frage nach der Autorität des Alten Testaments in die Kontrastformulierung *Vetus Testamentum per se* oder *in Novo receptum* gefasst wird, droht von vornherein Verwirrung durch eine dem Neuen Testament recht fremde Perspektive.

### *III. Theologische und hermeneutische Fragen*

Wir wenden uns jetzt den weiterreichenden theologischen Fragen zu, die noch wichtiger sind bei der Bestimmung von Gestalt und Funktion des Alten Testaments für die christliche Kirche. Das Recht, diese weiterreichenden Fragen anzusprechen, resultiert aus Hübners ausdrücklicher Zielsetzung, die streng neutestamentliche Debatte auszuweiten auf das Gebiet der Biblischen Theologie.

1. Zu Beginn sollte man sich klarmachen, dass viel von der theologischen Ausgangsposition des Interpreten abhängt. Wenn einer das Alte Testament einfach als Quelle der Religion des alten Israel betrachtet, werden diese Texte ganz anders analysiert werden als von einem, der das Alte Testament als Zeugnis einer göttlichen Realität ansieht, die eintrat in das Leben des historischen Israel, und von der die christliche Kirche bekennt, sie sei dieselbe Realität wie die in Jesus Christus offenbarte. Diese zentralen theologischen Fragen zu besprechen, geht wohl über den Rahmen dieses Essays hinaus; doch wenn Hübner sich Sorgen macht über die «Dominanz der exilisch-nachexilischen Südperspektive» im Alten Testament und über die Auswirkung dieser Vorliebe auf das die Autorität des Alten wahrende Neue Testament<sup>15</sup>, dann bewegt er sich auf einer Ebene des Diskurses, die, zurückhaltend gesagt, einige Stufen entfernt ist von der eigentlichen Debatte um die sachgemässe Beziehung der beiden Testamente.

2. Die frühe christliche Kirche anerkannte das Alte Testament als ihre autoritative Schrift: nicht aus Pietät gegen die Tradition, auch nicht um einiges interessante Hintergrundmaterial bereitzuhalten, sondern weil sie glaubte, es berge in sich ein Zeugnis für Jesus Christus. Gottes Heil, bereitet allen Völkern (Lk 2,31), wurde offenbar im Kommen Jesu, der aus dem Schoss Israels hervorging, damit die göttliche Verheissung an die Väter erfüllt werde. Die Stimme des Alten Testaments legt bleibendes Zeugnis ab für die jüdische Essenz der Christologie.<sup>16</sup> Das Alte Testament muss nicht erst christianisiert werden, um ein Zeugnis zu tragen für Christus, nein, weil es vom vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Eintreten des Reiches Gottes in die Welt spricht, ist seine unverwechselbare Stimme unverzichtbarer Teil des Evangeliums. Die Entscheidung der frühen Kirche, die Schriften des Alten Testaments getrennt zu halten von den Neuen und nicht beides ineinanderzumischen, bedeutet eine nachdrückliche theologische Bekräftigung der bleibenden autoritativen Geltung ihres besonderen Zeugnisses. Zu glauben, das Alte Testament habe Autorität nur als Echo aufs Neue Testament, heisst einen ganzen Chor von Stimmen in der christlichen Schrift zum Schweigen bringen. In der unabweisbaren Tatsache, dass alttestamentliche Töne oft dissonant zum Neuen Testament klingen, zeigt sich die Kraft des Alten Testaments, nicht seine Schwäche.

3. Es ist ein schwerer theologischer Fehler, zu unterstellen, die christliche Kirche sei sich vollkommen klar, wie sie Jesus Christus aus dem Neuen

<sup>15</sup> JBTh 3 (1988), 157ff.

<sup>16</sup> Vgl. M. Heymel, Warum gehört die Hebräische Bibel in den christlichen Kanon?, Berliner Theologische Zeitschrift 7 (1990), 11.

Testament zu verstehen habe, während es das Alte Testament sei, das theologische Probleme verursache. Vielmehr ist es so: Die wahre Identität Jesu Christi kann allein vom Neuen Testament her und abseits vom Alten nicht verstanden werden. Auf dem Grund der Biblischen Theologie liegt eine Dialektik: *et in vetere [testamento] novum latet, et in novo vetus patet*<sup>17</sup>. Ein zentraler theologischer Vorwurf an Hübners hermeneutische Formulierung ist, dass sie diese grundlegende dialektische Bewegung zerstört, indem sie das Alte Testament entschieden daran hindert, in voller Freiheit sich selbst zur Sprache zu bringen.

4. Die Rede von einer dialektischen Beziehung zwischen beiden Testamenten berührt eine andere theologische Basisfrage. Die beiden Testamente formen nicht eine harmonische, bruchlose Einheit, sondern stehen oft in störender Spannung. Die Bergpredigt setzt die Gebote Moses in schärfsten Kontrast zur Radikalisierung des Gesetzes durch Jesus. Paulus konfrontiert das Gesetz mit dem Evangelium, die Gerechtigkeit unter dem Gesetz mit der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus. Der Hebräerbrief spricht von der Zerbrechlichkeit und Schwachheit des Alten im Gegenüber zur Dauerhaftigkeit und Kräftigkeit des Neuen. Kurzum, das Evangelium richtet eine radikale Sachkritik ans Alte Testament: «Christus ist des Gesetzes Ende» (Röm 10, 4). Da ist eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen (II Kor 5, 17). Doch viel hängt davon ab, wie man diese Sachkritik versteht. Luthers bleibender Beitrag lag in der Wiederentdeckung, dass die Polarität zwischen Gesetz und Evangelium nicht gleichbedeutend war mit der kanonischen Grenzlinie zwischen den beiden Testamenten, dass vielmehr Gesetz und Evangelium in beiden Teilen des christlichen Kanons zu finden waren. Mehr noch, es ist nicht das Neue Testament, das über die Trennung entscheidet, sondern der zentrale Gegenstand, Jesus Christus, der in beiden Testamenten bezeugt ist. Einmal mehr beeinträchtigt Hübners Vorschlag in bedenklicher Weise das Geschäft einer sachgerechten theologischen Unterscheidung innerhalb der christlichen Bibel.

5. Viel ist in den letzten Jahren geschrieben worden im Hinblick auf die Beziehung der Christenheit zum Judentum und im Blick aufs Kanonthema.<sup>18</sup> Aus dem Geist ökumenischer Zusammenarbeit heraus ist häufig empfohlen worden, Juden und Christen sollten unabhängig voneinander je ihren Weg in der Auslegung der Hebräischen Bibel gehen und Kontroversen aus wechsel-

<sup>17</sup> Nach Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73: CCL 33, 106, 1279/80.

<sup>18</sup> M. Klopfenstein – U. Luz (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987.

seitiger Achtung vermeiden. Doch der theologische Stellenwert der gemeinsamen Teilhabe an einer Heiligen Schrift ruft nach einer weit profunderen Antwort, als der Hang zu Pragmatik sie nahelegt. Das Problem ist nicht die Wahrung unterschiedlicher religiöser Traditionen, sondern dass beide in sich das Zeugnis bergen für die gemeinsam erfahrene Realität Gottes. Das Aufeinanderbezogenheit der beiden Glaubensrichtungen ist kein historischer Zufall; vielmehr gehören Juden und Christen wegen des Herrseins Christi wesensmässig zusammen – wenn auch in Spannung.

6. Bekanntlich ist im Lauf der Jahre viel gelehrte Energie auf die Suche nach dem präzisen Zeitpunkt verwendet worden, zu dem Luther seine «Wende» zur reformatorischen Theologie nahm und endgültig mit seiner mittelalterlichen Vergangenheit brach.<sup>19</sup> Es herrscht Übereinstimmung darin, dass Luther in seiner ersten Psalmenvorlesung 1513 noch voll dem traditionellen exegetischen Schema des mehrfachen Schriftsinns verpflichtet war. Danach irgendwann, im Lauf der zweiten Reihe von Psalmenvorlesungen, ereignete sich der Umschwung in Luthers Verständnis der Beziehung zwischen den Testamenten und der hermeneutischen Unterscheidung zwischen Buchstabe und Geist. Statt in den Psalmen einzig eine Verheissung auf die Kirche zu hören, entdeckte Luther die konkrete Realität der «gläubigen Synagoge», die ihn veranlasste, die unverwechselbare Stimme Israels und die theologische Tiefendimension des Alten Testaments wahrzunehmen.<sup>20</sup> Diese Dimension christlichen Zeugnisses ist dem Alten Testament *per se* inhärent, unabhängig von *receptum in Novo*.

7. Schliesslich sollte als grundlegender Punkt betont werden, dass die Bezogenheit der Testamente in einer Biblischen Theologie nicht bibliistisch, sondern nur theologisch verhandelt werden kann. Daraus, dass Jesus Christus sich zwölf Männer zu Jüngern wählte, kann nicht abgeleitet werden, es sei theologisch berechtigt, den christlichen Priesterdienst nur auf Männer zu beschränken. Gleichermassen ergibt sich daraus, dass die frühe Kirche Gebrauch von der LXX gemacht hat, keine theologische Berechtigung für deren exklusive Autorität in der heutigen christlichen Kirche. Hübners Plädoyer, mehr akademische Sorgfalt auf das Studium der LXX zu verwenden, kann von ganzem Herzen unterstützt werden; es sind jedoch die theologischen Gründe für ihre Bevorzugung gegenüber der Hebräischen Bibel, die gar nicht überzeugen. Wenn die Reformatoren von der traditionellen Vulgata zum hebräischen Text des Alten Testaments zurückkehrten,

<sup>19</sup> B. Lohse, *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, WdF 123, Darmstadt 1968.

<sup>20</sup> Vgl. James S. Preuss, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge/Mass. 1969, 200ff.

dann war dies eine theologische Entscheidung für die Wahrheit des Zeugnisses und für die Solidarität mit Israel, das der Träger des alten Bundes war.

Um zusammenzufassen: Die Frage nach Gestalt und Funktion des Alten Testaments in der christlichen Kirche wirft eine Reihe weitreichender und fundamentaler theologischer Fragen auf. Abgesehen einmal von allem gelehrten Verdienst, verrät es einen guten theologischen Instinkt, wenn die Herausgeber der *Biblia Hebraica* – BHK wie BHS – sich entschlossen, den besten erreichbaren Text aus masoretischer Tradition zu publizieren, statt eine eklektische Rekonstruktion im Stil von Nestles *Novum Testamentum Graece* zu versuchen. Dies dient als wichtige Erinnerung daran, dass die hebräischen Schriften im Schoss der jüdischen Synagoge bewahrt und von der christlichen Kirche lediglich entliehen wurden.

*Brevard S. Childs, New Haven*