

Der Kanon als Sprachspiel

Biblische Theologie und jüdische Schriftauslegung¹

Kim Strübind

1. Das Alte Testament als kanonisches Bindeglied von Judentum und Christentum

„Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame ‚Schrift‘ (das ‚Alte Testament‘), auf die auch das ‚Neue Testament‘ der Christen bezogen ist.“² Dies ist im Wortlaut eine These aus der 1975 veröffentlichten EKD-Studie „Christen und Juden“. Der Rat der EKD hatte 1967 die Studienkommission „Kirche und Judentum“ einberufen, um das Mitte der 60er-Jahre in Gang gekommene christlich-jüdische Gespräch auf eine theologisch solide Grundlage zu stellen. Ausschlaggebend dafür war die Gründung der bis zum heutigen Tag bestehenden „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag“ im Jahr 1961, in der Vertreterinnen und Vertreter des Judentums erstmals auf Augenhöhe in die Planungen der Kirchentage einbezogen wurden.³ Dies betraf insbesondere die Kirchentagsthemen sowie die Auswahl biblischer Texte für die Bibelarbeiten, einem speziellen und bis heute zentralen Veranstaltungsformat auf Kirchentagen. Die gemeinsame exegetische Arbeit an den kanonischen Texten hatte einen oft vergessenen Vorläufer. Anfang 1933 fand im Rahmen des jüdischen Frankfurter Lehrhauses ein Gespräch des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber mit dem evangelischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt statt, das aufgrund der dramatischen Veränderungen durch die NS-Diktatur allerdings unvollendet blieb.⁴

Die 20 Seiten umfassende erste christlich-jüdische Studie der EKD von 1975 – zwei weitere sollten bis 2000 folgen – fasste im zweiten Hauptabschnitt unter der Überschrift „Gemeinsame Wurzeln“ zusammen, was

¹ Vortrag im Rahmen der Kooperation der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg mit dem Leo-Trepp Lehrhaus der Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg am 13. Juni 2013.

² Das Zitat findet sich in der vom Kirchenamt der EKD herausgegebenen Sammlung der drei Studien zum Verhältnis von Christen und Juden aus den Jahren 1975, 1991 und 2000, Christen und Juden I–III (hier I), Gütersloh 2002, 20.

³ Vgl. Ursula Rudnik, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004, 31 ff.

⁴ Vgl. Christoph Hinz, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196.

Judentum und Christentum miteinander verbinde: Der „1. Glaube an den einen Gott“; 2. Die Heilige Schrift; 3. Das Volk Gottes; 4. Der Gottesdienst; 5. Gerechtigkeit und Liebe; 6. Geschichte und Vollendung (6.).⁵ In jenem zweiten Hauptabschnitt findet sich nun jener bemerkenswerte und zu Anfang zitierte Satz, demzufolge Juden und Christen ihren Glauben „auf die gemeinsame ‚Schrift‘ (das ‚Alte Testament‘)“ gründeten, „auf die auch das ‚Neue Testament‘ der Christen bezogen ist.“ Auf diesem Hintergrund scheint es daher *prima facie* um eine christlich-jüdische Gesprächskultur gut bestellt zu sein, sofern sich die Dialogpartner für ihre Glaubensüberzeugungen auf den gemeinsamen, für sie gültigen und normativen Kanon (-teil) beziehen. Was auf christlicher Seite als „Altes Testament“ bezeichnet wird, findet im dreigeteilten jüdischen „Tenach“ bzw. der Jüdischen Bibel seine formale Entsprechung, auch wenn sich die Anordnung der biblischen Bücher aufgrund unterschiedlicher hermeneutischer Prinzipien im Kanonverständnis nicht unbeträchtlich unterscheidet.⁶ Dabei scheint sich der Protestantismus mit dem von ihm vertretenen Schriftprinzip als besonders geeigneter Gesprächspartner des Judentums anzubieten, zumal er sich für seine Bibelübersetzungen seit der Lutherbibel auf die masoretische Fassung des hebräischen Grundtextes beruft.⁷

Luther hatte sich in seiner Bibelausgabe von 1534 sowohl gegen die griechische Fassung des Alten Testaments (Septuaginta) wie auch gegen die im damaligen kirchlichen Gebrauch befindliche und allein autoritative lateinische Übersetzung der Vulgata entschieden.⁸ Er vermutete im jüdisch-maso-

⁵ Vgl. Christen und Juden I–III, a. a. O., 18–26.

⁶ Vgl. Erich Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Christian Frevel/Erich Zenger (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2012, 22–36; ders., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 162–184. So stellt der Tenach aufgrund seiner Anordnung der biblischen Bücher und durch dezidierte redaktionelle „Leseanweisungen“ zu Beginn und am Ende der jeweiligen Kanonteile die Schriftensammlung unter die Prärogative des Toragehorsams. Dagegen folgt der Aufbau des christlichen Alten Testaments auch aufgrund des sich anschließenden Neuen Testaments dem Schema von Weissagung und Erfüllung. Vgl. dazu auch das grundlegende Werk von Christoph Dohmen/Günter Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1996.

⁷ Im Unterschied zum römisch-katholischen Bibelverständnis, das hinsichtlich des Umfangs der kanonischen Schriften der um die Apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften erweiterten Septuaginta folgt. Vgl. Zenger, Heilige Schrift, 30–35. „Martin Luther ist allerdings bei seiner Entscheidung für diese Gestalt des Alten Testaments, in der ihm die anderen Reformatoren gefolgt sind, nicht völlig konsequent verfahren. Der alttestamentliche Kanon der reformatorischen Kirchen folgt im Umfang zwar dem hebräischen Kanon [...]. Im Aufbau folgen sie [= die biblischen Schriften, Anm.] aber dem griechischen Kanon. Luther hat also den heilsgeschichtlich orientierten Aufbau der gesamten Bibel beibehalten, den Umfang aber auf die Schriften des hebräischen Kanons begrenzt.“ (Melanie Köhlmoos, Altes Testament, Tübingen/Basel 2011, 15. – Zur Septuaginta vgl. Kirstin De Troyer, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Göttingen 2005, 9–25.)

⁸ Vgl. Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, Art. Bibelübersetzungen, III/1, in: TRE 6, 228–246, hier: 5. Übersetzungen der Reformationszeit, 239–246.

retischen Text die Urfassung jenes Alten Testaments, auf das sich das Neue bezog. Was das Neue Testament betrifft, lag Luther damit falsch, da dessen alttestamentliche Zitate und Verweise fast durchgängig der Septuaginta entlehnt sind.⁹ Unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis von Normativität und Bibelübersetzungen hält die Studie „Christen und Juden“ von 1975 fest, was exegetisch unstrittig ist: Der Kanon der jüdischen Bibel und das christliche Alte Testament bilden eine gemeinsame kanonisch-normative Grundlage für Mutter- und Tochterreligion. Dies gilt umso mehr, als die Septuaginta keineswegs eine christliche Schöpfung, sondern im antiken Diaspora-Judentum über mehrere Jahrhunderte „die“ gültige Fassung der Jüdischen Bibel darstellte.¹⁰

2. Einwände und Gegeneinwände

Was so selbstverständlich anmutet, ist freilich alles andere als unumstritten. Seit der Verwerfung des Alten Testaments durch Marcion im 2. Jahrhundert¹¹ hat es nicht an theologischen Versuchen von christlicher Seite gefehlt, sich des Alten Testaments zu entledigen.¹² Wirkungsgeschichtlich außerordentlich einflussreich war etwa der apodiktische Antijudaismus des ansonsten so begnadeten Alttestamentlers Julius Wellhausen, dessen theologisches Interesse nur der „unverfälschten“ vorexilischen Religiosität des Alten Testaments galt.¹³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher schrieb in § 22 seiner „Glaubenslehre“, dass das Christentum nicht in einer historischen Kontinuität zum Judentum als dessen Fortsetzung oder Erneuerung zu verstehen sei. Vielmehr stehe es hinsichtlich seiner Eigentümlichkeit mit dem Judentum in keinem anderen Verhältnis als mit dem Heidentum.¹⁴ Emanuel Hirsch, der führende systematische Theologe der „Glaubensbewegung Deutscher Christen“, vertrat die Ansicht, dass das Alte Testament in seiner Ganzheit das Dokument einer fremden Religion sei, die für Christen durch den Glauben an Jesus aufgehoben und zerbrochen sei.¹⁵ Ganz ähnlich argumentierte Adolf von Harnack in seinem 1921 erschienenen Buch über Marcion.¹⁶ Bekannt wurde seine darin enthaltene Stellungnahme zum Alten Testament:

⁹ Vgl. Eckhard Plümacher, Art. Bibel. II: Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum (6. Sprache und Textform der Zitatquellen), TRE 6, 8–22 (13–15).

¹⁰ Vgl. De Troyer, Septuaginta, 11 ff.

¹¹ Vgl. Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), Göttingen 1986, 39 f.

¹² Das gilt im Übrigen auch für die das Alte Testament reichlich stiefmütterlich behandelnden schulischen Lehrpläne – bis heute!

¹³ Vgl. Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Leipzig 1904.

¹⁴ Vgl. Rudolf Smend, Schleiermachers Kritik am Alten Testament, in: ders. (Hg.), Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Bd. 3 (BevTh 109), München 1991, 132.

¹⁵ Vgl. Willi Schottroff, Theologie und Politik bei Emanuel Hirsch, in: KuI 2 (1987), 24–49 (hier: 33 f.).

¹⁶ Vgl. Adolf v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1924 (Nachdruck: Darmstadt 1985).

„Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte, es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung. [...] Hier reinen Tisch zu machen [...] Das ist die Tat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.“¹⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der christliche Gebrauch des Alten Testaments traditionell eines zwiefachen Vorwurfs erwehren muss: Zum einen gegen die religionsgeschichtliche Einsicht, dass es sich aufgrund seines Inhalts disparat zur christlichen Botschaft verhalte und ein vor- oder unchristliches Buch sei. Dies ist religionsgeschichtlich kaum zu bestreiten. Das Alte Testament wusste nichts von dem kommenden Erlöser Jesus Christus, und seine messianischen Vorstellungen sind alles andere als einheitlich oder für das Alte Testament bestimmend.¹⁸ Darüber hinaus wird eingewandt, dass die christliche Aneignung des Alten Testaments unrechtmäßig geschehen sei, weil es die religiöse Gründungsurkunde des Judentums und nicht des Christentums sei. Seine christliche Adaption komme daher einer Enteignung des Judentums gleich.

Dem widerspricht freilich das Neue Testament selbst. Seinem Selbstverständnis nach bilden die Schriften des Neuen Testaments keine vom Alten Testament abgekoppelte „neue Religion“, sondern wollen gerade als Essenz jener „alten Religion“ verstanden werden, auf die das verkündigte Evangelium Bezug nimmt und ohne die das Neue Testament unverständlich bliebe. Das zeigt sich wesentlich schon zu Beginn des Neuen Testaments im Matthäusevangelium: Die zahlreichen „Erfüllungszitate“ des judenchristlichen Verfassers auf die jüdische Bibel verleihen dem Evangelium nach dessen Ansicht gerade die schriftgelehrte Legitimation. Und die Berufung des Apostels Paulus auf Abraham im Römerbrief oder im Galaterbrief will vor allem belegen, dass das Christentum gar keine neue Religion sei, sondern in den Wurzeln des Judentums gründe.¹⁹

Wenn Abraham, der Vater des Judentums, durch den nach Gen 12, 3 alle Völker gesegnet werden, zugleich der Gewährsträger der von Paulus behaupteten und durch Jesus Christus offenbar geworden Glaubensgerechtigkeit ist, dann wäre dem Evangelium von Jesus Christus ohne seine heilsgeschichtlichen Wurzeln und seine Verankerung in den kanonischen Überlieferungen des Judentums der legitimatorische Boden entzogen. In Röm 11 erläutert Paulus das Verhältnis von Juden und Christen durch das Bild eines Ölbaums, der ohne Wurzeln nicht überlebensfähig ist – ebenso

¹⁷ Ebd., 217. 222.

¹⁸ Vgl. *Thomas Hieke*, Art. Eschatologie, in: HGANT, Darmstadt 2012, 7–12 (hier: 7–9). *Günther Wanke*, Art. Eschatologie, in: NBL 1, 588–591; *Donald E. Gowan*, Eschatology in the Old Testament, Edinburgh 1987. Für das Judentum gilt das in analoger Weise, vgl. *Kenneth Seeskin*, *Messianic Thoughts in an Age of Despair*, New York 2012.

¹⁹ Vgl. Röm 4 und Gal 3, 6–12.

wenig wären es die Christen ohne das Judentum. Der christlichen Hybris gegenüber dem Judentum schreibt er ins Stammbuch: „So überhebe dich nicht [...] Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18). Auch wäre der für Paulus so zentrale Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ ohne den semantischen Hintergrund und die Vorstellungswelt des Alten Testaments un- bzw. missverständlich.²⁰ Luthers reformatorische Entdeckung, dass die Gerechtigkeit Gottes nichts Bedrohliches, sondern etwas ausschließlich Heilvolles für den Menschen darstelle, war den Texten des Alten Testaments seit jeher bekannt.²¹ Wenn das Neue Testament von „der Schrift“ oder – in typisch jüdischer Redeweise – „vom Gesetz und den Propheten“ als der normativen Größe für den christlichen Glauben spricht, dann ist dabei ausschließlich vom Alten Testament die Rede, dessen wesentliche Bestandteile in alttestamentlicher Zeit längst als kanonisch galten.²²

Auch das im Munde Jesu erklingende Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 29–31) gründet in der Tora: Es kombiniert das „Höre Israel“ (*Schma Jisrael*) von Dtn 6, 5 mit Lev 19, 18. Neben dem Dekalog,²³ den der synoptische Jesus als gültigen Gotteswillen zitiert, ist damit das Herzstück der jesuanischen Ethik in der Mitte der Tora verankert. Der Christus des Neuen Testaments ist ohne das Alte Testament nicht erkennbar. Lukas macht dies am Ende seines Evangeliums in der Emmausgeschichte deutlich, als zwei seiner Jünger in Unkenntnis des auferstandenen Christus diesem unterwegs begegnen, ohne ihn zu erkennen (Lk 24, 13–35). Gegen ihre Verzweiflung und ihr Unverständnis angesichts des Todes Jesu legt ihnen der Auferstandene die Schrift aus: „Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24, 27). Ausdrücklich wird dabei das Erkennen Jesu an das Abendmahl und die Auslegung der Schrift als Initiation (V. 32) gebunden.

Man hat das Neue Testament gelegentlich als eine Art Midrasch zum Alten Testament bezeichnet.²⁴ Der Begriff Midrasch ist freilich ungenau und bezeichnet im Judentum unterschiedliche Formen kommentierender Bibelauslegung, die für lehrhafte Zwecke verfasst wird und die der praktischen – halachischen oder haggadischen – Auslegung dient.²⁵ Im weitesten

²⁰ Vgl. Diethelm Michel/Josef Zmijewski, Art. Gerechtigkeit, in: NBL 1 (1991), 795–801.

²¹ *Cum grano salis* lässt sich behaupten, dass alle soteriologischen Begriffe und Traditionen des Neuen Testaments traditionsgeschichtlich im Alten Testament und seiner „Umwelt“ verankert sind.

²² Vgl. Gunther Wanke, Art. Bibel I: Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, in: TRE 6, 1–8.

²³ Ex 20, 1–17; Dtn 5, 6–21.

²⁴ Vgl. Günter Stemberger, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, München 1989 (92011), 19–21; Dale Miller/Patricia Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*, New York 1990.

²⁵ Vgl. Jacob Neusner, *Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash*, Massachusetts 2004; Susanne Talabardon, Art. Midrasch, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/midrasch-1/ch/a3aa438ce2of39b8c86ec8f1cdb9ac4d/>.

Sinne kann man das Neue Testament tatsächlich in den Prozess innerbiblischer Schriftauslegung einordnen und es als einen „Kommentar“ zu seiner kanonischen Vorlage verstehen. Freilich bleibt dies insgesamt ungenau, weil der Mittelpunkt des Neuen Testaments durch Jesus Christus und durch die Osterereignisse bestimmt ist, die freilich im Rahmen biblischer Verheißungen interpretiert werden. Entzöge man dem Neuen Testament das Alte als dessen Bezugsgröße, so raubte man zugleich dem Neuen seine Substanz, seine Sprache und seine Vorstellungswelt.²⁶

Dem religionsgeschichtlichen Hinweis, dass das Alte Testament von einer vor-, in jedem Fall aber nicht-christlichen Religion handle, sind gewichtige Argumente entgegenzuhalten. Religion ist im Alten Testament keine feststehende Größe, sondern im Prozess einer permanenten Selbstentwicklung, die einer laufenden Reinterpretation und inhaltlichen Erweiterung unterliegt, die in der Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Umständen seiner Trägerkreise entwickelt wird.²⁷ In den alttestamentlichen Zeugnissen lassen sich unterschiedliche religionsgeschichtliche Entwicklungsstadien nachzeichnen, die sich im redaktionellen Prozess einer „Traditionsliteratur“ niederschlagen. Daher lässt sich die alttestamentliche Religiosität nicht auf einen inhaltlichen Nenner bringen, wie gerade die letztlich ergebnislose Suche nach einer so genannten „Mitte des Alten Testaments“ zeigt. Das Alte Testament enthält keine einheitliche Theologie, sondern mehrere teils widersprüchliche Theologien,²⁸ wobei die Endredaktion des Kanons unter den Gesichtspunkten des Monotheismus, des Toragehorsams und der kultischen Vorstellungswelt der so genannten „Priesterschrift“ erfolgte. Dies kann aber keineswegs als „Mitte“ oder Kern alttestamentlicher Texte verstanden werden. Der alttestamentliche Kanon ist also ein Kanon im Diskurs unterschiedlicher Theologien. Darauf ist noch zurückzukommen.

Wie Yeshaijahu Leibowitz, einer meiner Jerusalemer Lehrer, einmal sagte, sind weder das orthodoxe Judentum noch das Christentum im strengen Sinne „biblische Religionen“. Vielmehr handelt es sich sowohl bei der jüdischen wie auch bei der christlichen Adaption des Alten Testaments um Reinterpretationen altorientalischer bzw. antiker jüdischer Vorstellungen auf dem Hintergrund späterer religiös-normativer Konzepte. Rolf Rendtorff und Klaus Koch haben das auf Talmud und Midrasch gegründete Judentum und das sich auf das Neue Testament berufende Christentum als „die beiden Ausgänge des Alten Testaments“ bezeichnet.²⁹ Die Religions-

²⁶ Vgl. dazu die Monographien von Frank Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011; Andrew Chester, *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207), Tübingen 2007; Heinz-Josef Fabry/Klaus Scholtissek, *Der Messias* (NEB Themen 5), Regensburg 2002.

²⁷ Vgl. Uwe Becker, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2011, 79–97.

²⁸ Vgl. Erhard Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001. – Der Name ist Programm!

²⁹ Vgl. Klaus Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: JBTh 6 (1991), 215–242; Rolf Rendtorff, *Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-*

geschichte sei mit dem Abschluss des alttestamentlichen Kanons gerade nicht an ihr Ende gekommen, sondern verlängere sich gleichsam im Konzept des jüdischen Toragehorsams (Mischna, Gemara und Midrasch) sowie in der messianischen-eschatologischen Deutung des Christentums.³⁰

„Das ‚Alte‘ Testament hat ein ‚Janus-Gesicht‘. Es ist einerseits ein in sich geschlossenes Buch, das gewissermaßen aus sich selbst den Schlusspunkt setzt und in der so abgeschlossenen ‚Endgestalt‘ gelesen werden will [...]. Andererseits ist es zugleich ein ‚offenes‘ Buch. Es sagt nirgends, dass die Offenbarung JHWHs mit ihm zu Ende sei. In seiner theologischen Dynamik und in seiner literarischen Struktur ist es offen für Fortsetzung und ‚Fortschreibung‘ – durch jenen Gott, der *immer* für eine Überraschung gut ist!“³¹

Traditionsgeschichtliche Analysen haben gezeigt, dass es durchaus enge Beziehungen zwischen alt- und neutestamentlichen Vorstellungen gibt.³² Dies betrifft sowohl das Selbstverständnis des Menschen in beiden Kanonteilen (Anthropologie) als auch die darin verwendeten relevanten theologischen Begriffe. Eine innerkanonischen Beziehungslosigkeit ist daher ausgeschlossen.

Bleibt noch der Vorwurf, dass sich die Christen das Alte Testament „unrechtmäßig angeeignet haben“. Darauf ließe sich freilich sofort entgegen, dass eine solche Behauptung von einer prinzipiellen Trennung von Judentum und Christentum ausgeht, der das Neue Testament – allen voran Paulus – nachdrücklich widerspricht. Vielmehr wahrt es die Prärogative des Judentums im Blick auf das Kommen des Messias (u. a. Röm 1, 16). Die Konflikte um ein gesetzesfreies Christentum bei Paulus und die ihm entgegengebrachten Widerstände belegen doch gerade das Ringen des Urchristentums um die Einheit des Gottesvolkes aus Juden *und* Nichtjuden. Zudem ist die Erkenntnis unabweisbar, dass die ersten Christen Juden waren und dass sich die Urgemeinde in Jerusalem als eine Art jüdische Reformbewegung verstand.³³ Alle Autoren der neutestamentlichen Schriften sind ebenfalls Juden (mit vielleicht der einen Ausnahme des Markusevangeliums, obwohl auch das nicht sicher ist).

Das Christentum des 1. nachchristlichen Jahrhunderts hat das Alte Testament dem Judentum nicht einfach „weggenommen“, sondern den

christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: *ders.* (Hg.), *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen Vluyn 1991, 40–53.

³⁰ „Stärker als früher kommt heute durch den endlich anlaufenden jüdisch-christlichen Dialog die Tatsache ins Bewusstsein, dass die hebräische Bibel *eine* ‚Fortsetzung‘ im Neuen Testament, die *andere* im Talmud gefunden hat.“ (Dietrich Ritschl, „Wahre“, „reine“ oder „neue“ Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Diskussion um „Biblische Theologie“, in: JBTh 1 (1986), 144, zit. nach Zenger, *Testament*, 140.)

³¹ Zenger, *Testament*, 140.

³² Zu diesen Fragestellungen werden thematisch orientierte Forschungsergebnisse seit 1986 regelmäßig im Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) veröffentlicht.

³³ Vgl. Dietrich-Alex Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013; Martin Ebner, *Das Urchristentum in seiner Umwelt* (GNT 1 NF), Göttingen 2012.

tradierten jüdischen Bibelkanon auf der Grundlage ihres christologischen Verständnisses neu interpretiert. Und dies durchaus mithilfe jüdischer Auslegungsmethoden, wie sich im Einzelnen zeigen lässt.³⁴ Gewiss förderte das (Ur-)Christentum dabei auch neue und originelle Einsichten zu Tage, aber dieser Sachverhalt steht ja keineswegs im Widerspruch zum Judentum – im Gegenteil. Das Phänomen der Reinterpretation von Texten zeigt sich bereits innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung und ist auch ein kontinuierliches Kennzeichen des jüdischen Umgangs mit der Heiligen Schrift.³⁵ Denn Überlieferung bedingt immer auch eine Neuinterpretation des Tradierten, da sich dessen Aneignung durchweg unter den Gegebenheiten und Einsichten der Gegenwart und ihren Erfahrungen vollzieht. Die Auslegung der Überlieferung verändert Vorgegebenes, verkürzt oder verlängert Inhalte, lässt sie bisweilen auch fallen und widerspricht ihnen sogar. Dass dies immer auch in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Deutungen erfolgt, liegt auf der Hand. Mischna und Gemara, aber auch das Neue Testament und die ihm folgende Auslegungsgeschichte bezeugen einen Auslegungsdiskurs, der streitbar und auf dem Hintergrund oft scharfer Kontroversen geführt wurde.³⁶ Dass biblische Inhalte im Rahmen ihrer Überlieferung zum Teil erhebliche substanzielle Veränderungen erfahren, war dabei unausweichlich.

Erweist sich die Arbeitshypothese als sachgemäß, dass Talmud und Neues Testament zwei unterschiedliche Ausgänge des Alten Testaments bzw. der Jüdischen Bibel darstellen, dann ist die These der EKD-Studie aus dem Jahr 1975 *prima facie* gut begründet. Greifen sowohl Juden wie auch Christen in ihrem Glauben auf die gemeinsame „Schrift“, bzw. einen gemeinsamen Schriftenkanon zurück, dann scheint die damit verbundene Grundannahme gesichert, dass das Bewusstsein einer gemeinsamen materialen Basis an kanonischen Schriften auch zu mehr Gemeinsamkeit von Mutter- und Tochterreligion führt. Dies erweist sich bei näherem Hinsehen freilich als problematisch, wie nachfolgend darzulegen ist.

3. Christliche Bibelhermeneutik

Die These, die ich hier weiterverfolgen möchte, lautet: Judentum und Christentum verfügen zwar über eine gemeinsame kanonische Grundlage für ihr kollektives religiöses Selbstverständnis, gehen aber in deren Rezep-

³⁴ Vgl. u. a. Ed Parish Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990; Dohmen/Stemberger, *Hermeneutik*, 135–144.

³⁵ Vgl. Bernard M. Levinson, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012.

³⁶ Der Streit um die Auslegung der Tora vollzieht sich freilich nicht in Willkür. Die gültige Auslegung wird im rabbinischen Judentum durch hermeneutische Auslegungsgrundsätze sowie bindende Entscheidungen, die sog. Halacha, geregelt, die die Mehrheitsmeinung der Rabbinen widerspiegelt, wobei abweichende Deutungen gleichwohl überliefert werden. Vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8¹⁹⁹², 25 ff.

tion vollkommen unterschiedliche Wege. Dabei beschränke ich mich, was die christliche Seite betrifft, in meiner Darstellung aus zeitlichen Gründen auf das protestantische, näherhin das lutherische Bibelverständnis.³⁷ Luthers Umgang mit der Bibel – und damit auch mit dem Alten Testament – war von zwei Grundsätzen geprägt. Wie die Humanisten forderte auch er eine Rückbesinnung des Glaubens, weg vom kirchlichen Dogma und hin zur Bibel als der Quelle des Glaubens. Maßgeblich waren für ihn nicht die kirchlichen Lehrüberlieferungen, sondern der wörtliche Sinn der biblischen Texte (*sensus literalis*). Kirchliche Lehrüberlieferungen und Konzile galten ihm als irrtumsanfällig.³⁸ Zugleich verwarf Luther die bis dahin gültige Lehre vom dreifachen oder vierfachen Schriftsinn, wie ihn der Kirchenvater Origenes – neben Augustinus der bedeutendste Bibelexeget der Alten Kirche – im 3. Jahrhundert n. Chr. formuliert hatte. Ausgehend von dem Grundsatz, dass der Mensch trichotomisch aus Leib, Seele und Geist bestehe, sei auch die Bibel in dreifacher Weise auszulegen.³⁹

- Der buchstäbliche, also wörtliche Schriftsinn (Literalsinn) bildet dabei die unterste Stufe und entspricht dem „Leib“ als dem am wenigsten wertvollen Teil des Menschen. Dieses Bibelverständnis ist allen schlichten Gemütern zugänglich.
- Im Glauben Fortgeschrittene können sich darüber hinaus am „seelischen“ oder psychischen Schriftsinn erbauen. Damit meinte Origenes die moralische Bedeutung einer Bibelstelle (tropologischer Schriftsinn).
- Davon abzuheben sei der „geistliche“ oder anagogische Schriftsinn. Darunter verstand Origenes die eschatologische Seite einer Bibelstelle. Sie zu erkennen, bedürfe freilich besonderer theologischer Expertise.

Johannes Cassianus fügte im 5. Jahrhundert noch den „allegorischen Sinn“ als vierte Interpretationsebene hinzu. Dieser allegorische Sinn stellt eine Übertragung biblischer Texte auf dogmatische Wahrheiten der Kirche her und stelle daher die höchste theologische Kunst dar.⁴⁰

³⁷ Das ist gewiss nicht unproblematisch. Der seit dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert dogmatisch fixierte Grundsatz der römisch-katholischen Kirche, dass Heilige Schrift und Lehramt bzgl. ihrer Autorität auf einer Stufe stehen („*pari sunt*“) impliziert eine de-facto-Dominanz des Lehramts über die gültige Auslegung der Bibel, da die Lehrhoheit im Bischofsamt begründet ist. Bis 1943 war es katholischen Klerikern daher untersagt, sich an der historisch-kritischen Erforschung der Bibel zu beteiligen, sofern diese im Widerspruch zur offiziellen Lehre der „heiligen Mutter Kirche“ stand. Als normativer Ausgangspunkt des Alten Testaments gilt dabei die lateinische Übersetzung der so genannten Vulgata. Dies hat das christlich-jüdische Gespräch auf katholischer Seite über die Bedeutung des Alten Testaments lange Zeit zusätzlich erschwert. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich die Dinge verändert. Ausgangspunkt der katholischen Exegese sind seitdem die biblischen Ursprachen.

³⁸ Vgl. *Stuhlmacher*, Verstehen, 93 ff.

³⁹ Vgl. ebd., 79–82. Dort finden sich auch biblische Beispiele.

⁴⁰ *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia* (der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie; die Moral, was du zu tun hast; wohin du streben sollst, die Anagogie [= Führung nach oben]).

Diesen „vierfachen Schriftsinn“ der kirchlichen Tradition verwarf Luther und erklärte den vermeintlich minderwertigen Wort- oder Literalsinn zum eigentlichen, also zum geistlichen Schriftsinn der Bibel (*sensus literalis est sensus spiritualis*). Dies hängt vor allem mit seinen Entdeckungen zusammen, die er als Professor für Exegese im Römerbrief gemacht hatte. Den Kirchenvätern und damit den bis dahin gültige Autoritäten in Sachen Schriftauslegung warf er eine „lust und liebe zu den Allegoriis“ vor, die auf menschliche Spekulation und Auslegungswillkür zurückgehe. Dem Vorwurf, die Bibel sei ein Buch voller Rätsel, setzte er 1520 in seiner Antwort auf die Verbannung durch den Papst entgegen, „dass die Bibel keineswegs in Rätseln spreche, sondern die Heilige Schrift sei durch sich selber die allergewisseste, die am leichtesten zugängliche, die allerverständlichste, die die sich selber auslegt [...]“⁴¹. Für ihn sollte allein die Schrift und nicht die Auslegung die Königin sein (*sola scriptura regnare*). Luthers Konzentration auf den ursprünglichen Wort- oder Literalsinn der Bibel führte letztendlich auch zur Forderung, dass zur Erhellung der Bibel alle philologischen, historischen und zeitgeschichtlichen Möglichkeiten einzusetzen seien, die zum Verständnis des ursprünglichen Sinns beitragen. Indirekt wurde Luther damit zum Ahnherrn der historisch-kritischen Methode.

Im Zusammenhang des Bibelverständnisses Luthers ist freilich ein zweiter Gesichtspunkt wichtig. Er behauptete im Streit mit Erasmus und den Humanisten nicht nur die „Klarheit“ der Schrift, sondern war sich auch ihrer theologischen Heterogenität durchaus bewusst. Um die Bibel vor – aus seiner Sicht – falscher Auslegung zu bewahren, ergänzte er seinen hermeneutischen Grundsatz dadurch, dass sich die richtige Auslegung stets an der Norm des Evangeliums zu orientieren habe. Zum Prinzip des *sola scriptura* (allein die Schrift) trat das *solus Christus* als dessen kritische theologische Norm. Eine sachgerechte Bibelauslegung habe zu beachten, „was Christentum treibet“, was inhaltlich wiederum durch die Rechtfertigungslehre formuliert werde.

Dieses Evangelium wurde für Luther zum bestimmenden Sachkanon innerhalb der Bibel („Kanon im Kanon“) und schränkte seinen Grundsatz, dass allein das wörtlich zu verstehende Bibelwort Gültigkeit beanspruchen könne, im Gegensatz zum späteren Biblizismus wieder ein. Auf diesem Hintergrund ist auch seine scharfe Kritik an den Täufern und an den aufständischen Bauern zu verstehen, die sich mit ihren Anliegen auf die Bibel beriefen und Luther exegetische Inkonsistenz vorwarfen.⁴² Auch sein späterer Hass auf die Juden war darin begründet, dass sie sich seiner Meinung nach Christus als der Mitte der Schrift verweigerten.⁴³

⁴¹ Zit. nach Stuhlmacher, Verstehen, 99.

⁴² Vgl. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532–1546, Stuttgart 1987, 329–345.

⁴³ Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002; Heinz Kremers (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wir-

Die Aufklärung und die zunehmende Entdeckung der historischen Bedingtheit biblischer Texte führten dazu, dass gerade die protestantische Exegese an Luthers Forderung nach dem Ursprungssinn der Texte beherzt festhielt und diesen Ansatz sogar noch verstärkte. Zugleich stellte sie Luthers Forderung, dass die Heilige Schrift allein „Christum treibe“, immer mehr infrage. Die liberale Theologie und insbesondere die „Religionsgeschichtliche Schule“ förderten den mythischen Hintergrund biblischer Texte zutage und belegten, dass biblische Vorstellungen untrennbar in die Kulturen des Alten Orient und der Antike verwoben waren.⁴⁴ Durch sie zerbrach im 19. Jahrhundert der exegetische Zusammenhang von *sola scriptura* und *solus Christus*. Die seitens des Pietismus im 17. Jahrhunderts eingeforderte Sonderhermeneutik für biblische Texte (*hermeneutica sacra*) wanderte in die Randgruppen des Protestantismus ab und konnte sich aufgrund mangelnder methodischer Klarheit nicht durchsetzen.⁴⁵

Die heutige Exegese weiß sich im akademischen Bereich nach wie vor dem Wort- oder Literalsinn der Bibel verpflichtet und wird daher den historischen Disziplinen zugerechnet. Ihr Bestreben ist eine konsequente historische Auslegung der biblischen Texte auf dem Hintergrund ihrer ursprünglichen Bedeutung(en). Sie hat „den Text gegen sachfremde Interessen und Vereinnahmung in Schutz zu nehmen. Der Exeget ist der *Anwalt des Textes*; er lässt diesen selbst zu Wort kommen.“⁴⁶ Exegese ist Bibelkritik insofern, als sie sich kritisch gegen eine Instrumentalisierung der Bibel wendet und dabei die Fremdheit und Eigenständigkeit eines Textes auch gegenüber der eigenen kirchlichen Tradition respektiert.⁴⁷ Folgt man diesen Leitlinien, dann stellt man fest, dass das Alte Testament nach seinem Selbstverständnis keine Weissagung auf Jesus Christus darstellt. Die Herstellung dieser Zusammenhänge ist vielmehr als Vorgang einer redaktionellen Reinterpretation und sekundären christologischen Zuschreibung der Texte zu erklären. Dies stellt die christliche Interpretation des Alten Testaments vor ein nicht unerhebliches Dilemma.

kungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1987; Brecht, Luther, Bd. 3, a. a. O.; Ekkehard W. Stegemann, Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: Erika Weinzierl (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Salzburg 1987, 47–65; Chaim Hillel Ben-Sasson, The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971; Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981.

⁴⁴ Zu den Umbrüchen und ihrer anhaltenden Bedeutung vgl. die Aufsatzsammlung: Gerd Lüdemann (Hg.), Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. 1996.

⁴⁵ Vgl. Stuhlmacher, Verstehen, 132–139.

⁴⁶ Becker, Exegese, 5.

⁴⁷ Vgl. ebd., Hervorhebung im Text.

4. Jüdische Bibelhermeneutik

Die Infragestellung einer lediglich christologischen Interpretation des Alten Testaments hat den christlich-jüdischen Dialog ohne Zweifel ungemein belebt. Gleichwohl ist der Beitrag einer dem Wortsinn der Bibel verpflichteten christlichen Exegese für das Gespräch mit dem orthodoxen Judentum bescheiden geblieben. Dies hat seine Gründe, die mit dem jüdischen Verständnis der Tora zusammenhängen. Dieser Frage haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Abgesehen von einigen jüdischen Splittergruppen wie etwa den Karäern, geht das rabbinische Judentum von der Existenz einer zweifachen Tora aus.⁴⁸ Nach der Überlieferung habe Mose am Berg Sinai nicht nur die schriftliche Tora (*Tora sche b'michtaw*) in Form des Dekalogs und der übrigen 603 Einzelgebote empfangen, die der Pentateuch nach rabbinischer Zählung enthält. Darüber hinaus habe er von Gott eine „zweite“, umfangreichere Tora erhalten, die ihm im Unterschied zur schriftlichen Tora mündlich vermittelt worden sei (*Tora sche b'al-pe*). Ihr Inhalt seien Anweisungen zur praktischen Ausführung der göttlichen Gebote gewesen, die von der Zeit des Mose und seines Nachfolgers Josua an mittels des rabbinischen Sukzessionsgedankens von einer Generation der Schriftgelehrten zur nächsten mündlich weitergegeben worden sei, was seinen Niederschlag im Talmud gefunden habe.⁴⁹ Hinter dieser Ätiologie verbirgt sich ein für das Judentum bedeutender hermeneutischer Grundsatz. Die „schriftliche Tora“ ist lediglich Ausgangspunkt für die hermeneutisch viel bedeutsamere „mündliche Tora“, die sich in den Streit- und Schulgesprächen der Rabbinen widerspiegelt. Diese wiederum enthält die Mischna (ältere Diskussionen) und die Gemara (mittelalterliche Auslegung der Mischna), die gemeinsam den Talmud bilden.⁵⁰ In dessen Zentrum stehen die Diskussionen sowie die verbindlichen („halachischen“) Lehrentscheidungen der Rabbinen, deren Anfänge schwer zu datieren sind, die aber historisch keinesfalls bis in die Zeit des Mose zurückreichen, wie es das kulturelle Gedächtnis Israels behauptet.⁵¹ Der Rückbezug auf Mose hat vor allem die metahistorische Funktion,

⁴⁸ Vgl. Stemberger, Einleitung, 41 ff.; Peter Schäfer, Das „Dogma“ von der mündlichen Thora im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien Zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 153–197; Jacob Neusner, Oral Tradition in Judaism, The Case of the Mishnah, New York 1987.

⁴⁹ Vgl. Mischna-Traktat Pirke Avot.

⁵⁰ Konservativ betrachtet, sollen die ältesten Vorstellungen der Mischna auf die im Talmud so bezeichnete Zeit der „Großen Synagoge“ zurückgehen. Damit ist die Zeit Esras Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. gemeint, in der Esra die religiösen Verhältnisse in Jerusalem neu ordnete und deshalb als Begründer der Synagoge gilt (was historisch keineswegs verbürgt ist). Der Talmud besteht aus der Kanonisierung der Mischna um 220 n. Chr. und dem zwischen der 6. und 8. Jahrhundert n. Chr. fixierten babylonischen Gemara (wobei zu beachten ist, dass es auch eine ältere Jerusalemer Variante gibt – den Jeruschalmi –, die aber nicht denselben Grad an Verbindlichkeit hat).

⁵¹ Vgl. dazu Stemberger, Einleitung, 113 ff.

der mündlichen Tora den gleichen Grad an Normativität zu verleihen wie der schriftlichen. Tatsächlich ist die Autorität der mündlichen Tora jedoch weitaus höher.

In beiden Teilen des Talmud (Mischna und Gemara) stößt man auf eine Art Protokoll der Lehrgespräche der antiken und mittelalterlichen rabbinischen Gelehrten, die um Fragen der Anwendung des jüdischen Religionsgesetzes kreisen und darüber hinaus eine Art Enzyklopädie des Judentums bilden.⁵² Diese vollzieht sich unter Rekurs auf die schriftliche Tora, aber auch auf die jeweils vorangehenden mündlichen Überlieferungen.⁵³ Beide zusammen, die schriftliche Tora und die autoritativen Meinungen der Gelehrten aus früheren Zeiten, gelten nach jüdischem Verständnis als „Tora des Mose“, was also nicht im historischen, sondern im kategorialen Sinn zu verstehen ist.

Zwischen Bibeltext und Bibelauslegung wird daher nicht streng unterschieden, vielmehr ist beides über den Talmud ineinander verschränkt. Allgemeine Verbindlichkeit haben allein die so genannten „Halachot“ (Singular: Halacha), also die durch das Rabbinat mehrheitlich getroffenen Lehrentscheidungen für einen bestimmten Fall der Orthopraxie. Ein einzelnes Tora-Gebot (eine so genannte Mizwa) kann dabei eine unbestimmte Anzahl von Halachot nach sich ziehen. Letztere sind religiöse Handlungsanweisungen in jeweils definierten konkreten Fällen bzw. Situationen des Alltags und der damit verbundenen Rituale, Gebräuche und Verhaltensweisen. Die Halachot finden sich verstreut in dem etwa 10.000 Seiten umfassenden (Babylonischen) Talmud und wurden erstmals im 12. Jahrhundert durch Maimonides⁵⁴ für die Mischna und später von Rabbi Caro im 17. Jahrhundert für den ganzen Talmud in einem eigenen Sammelwerk erfasst (*Schulchan Aruch* = gedeckter Tisch).⁵⁵

Der Talmud und sein theologisches Herzstück, die orthopraxe Halacha, sind daher für das jüdische Bibelverständnis von herausragender Bedeutung. Eine verbindliche Auslegung der Bibel, wie sie etwa in den mittelalterlichen Kommentaren (Midraschim) erfolgt, steht ganz im Dienst des jüdischen Religionsgesetzes und zeigt kein Interesse an der Erforschung des „Ursprungssinns“ der Bibeltexte (*sensus literalis*). Das jüdische Religionsgesetz leitet sich daher nicht unmittelbar aus dem Tenach (bzw. dem Alten Testament), sondern mittelbar aus dessen Auslegungsgeschichte ab. Damit ist die Frage, inwiefern der Tenach/das Alte Testament eine Juden-

⁵² Vgl. ebd., 193.

⁵³ Diese werden durch weiteres mündliches Material aus der Zeit der Mischna, die sog. „Tosefta“, ergänzt. Vgl. Stemberger, Einleitung, 153–166.

⁵⁴ Eine erste Systematisierung der mischnischen Halachot hatte Maimonides in seinem 1180 erschienenen Kommentar „Mischna Tora“ vorgelegt. Vgl. Oliver Leaman, Moses Maimonides, Hoboken 2013; Sara Klein-Braslavy, Maimonides as Biblical Interpreter, Boston 2011.

⁵⁵ Eine Übersetzung ins Deutsche existiert m. W. nur für die im Judentum gebräuchliche Kurzfassung (Qizzur). Vgl. Schelomo Ganzfried (Hg.), Kizzur Schulchan Aruch, Basel 1988.

tum und Christentum verbindende Schnittmenge darstellt, erneut zu stellen. Auf der *materialen* Ebene der beiden Religionen gemeinsamen kanonischen Schriften ist das gewiss nicht zu bestreiten. Freilich ist der konkrete hermeneutische Umgang mit den Texten ein vollkommen anderer.

Ich greife noch einmal die These eines „zweifachen Ausgangs des Alten Testaments“ in Talmud und Neuem Testament auf. Das Alte Testament bzw. die Jüdische Bibel (Tenach) bilden nach dieser Theorie eine gemeinsame Bezugsgröße beider Religionen. Dies kann mit Erich Zenger als „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“⁵⁶ oder mit Christoph Dohmen als Plädoyer für eine „doppelte Leseweise des Alten Testaments“⁵⁷ interpretiert werden. Von christlicher Seite wird damit die hermeneutische „Prä-Position Israels“ konzediert, während sich das Christentum als „Zweitadressat dieser Schrift versteht, also partizipierend zum *Israel* dieser Bibel gehört“.⁵⁸

Der Tübinger Judaist Matthias Morgenstern hat gegen diese zunächst eingängige These freilich bedenkenwerte Einwände erhoben.⁵⁹ Sein Haupteinwand besteht darin, dass die Jüdische Bibel keineswegs als „Ausgang“ der Bibel des Alten Israel interpretiert werden kann.⁶⁰ Im Unterschied zum protestantischen Insistieren auf dem historisch ursprünglichen als dem „eigentlichen“ Schriftsinn, widerspreche das Judentum einem univoken, also eindeutigen Schriftsinn. Das Entscheidende stehe, wie Morgenstern unter Berufung auf jüdische Autoritäten schreibt, eben nicht „in“ sondern „zwischen“ den Buchstaben und sei daher ein Phänomen der Auslegung. Die Normativität der schriftlichen Tora bezieht sich nämlich nicht auf den gedruckten (vokalisiert) Bibeltex, sondern auf den Konsonantentext. Dazu muss man wissen, dass Hebräisch wie alle anderen semitischen Sprachen auch eine ursprünglich nur aus Konsonanten bestehende Schrift darstellte, deren Vokale zunächst „hinzugedacht“, also beim Lesen oder Sprechen ergänzt wurden. Erst im Mittelalter wurden sie auch physikalisch hinzugefügt (Punktierung), um in einer Zeit schwindender hebräischer Sprachkenntnisse – Hebräisch wurde im Mittelalter zur reinen Liturgiesprache – Aussprache und Bedeutung zu bewahren. Da sich in einer reinen Konsonantenschrift bei Verben und Nomina unterschiedliche Vokale zuzuordnen lassen, ergibt sich eine Mehrzahl von Möglichkeiten, Lexeme oder komplexe Ausdrücke linguistisch zu interpretieren. Zwar haben die für die Vokalisation verantwortlichen Masoreten im Mittelalter zur Vereindeutigung des Textsinns ein Vokalsystem aus Punkten und Strichen ergänzt. Zugleich hoben sie es aber vom normativen Konsonantentext der Jüdischen Bibel ab, indem sie die Vokale unter (oder über), aber in keinem Fall zwischen die Konsonanten setzten. Das sogenannte „tiberiensische Vokalsys-

⁵⁶ Nach Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 207.

⁵⁷ Ebd., 212.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. Matthias Morgenstern, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48.

⁶⁰ Ebd., 15. Hervorhebungen im Original.

tem“ stellt damit bereits einen ersten textkritischen Kommentar zum allein verbindlichen Konsonantentext dar.⁶¹

Die Rabbinen zogen aus der prinzipiellen Mehrdeutigkeit des Konsonantentextes den Schluss, dass die Tora polyvalente Auslegungen nicht nur zulässt, sondern geradezu erfordert. Die Begrenzung der Auslegung auf den Ursprungs- oder Literalsinn war demgegenüber eine unzulässige, monolithische Einengung, da der Konsonantentext bewusst „mehrdeutig“ sei und zu einer polysemen Auslegung einlade. Zwischen der Tora und ihren linguistisch denkbaren Auslegungsmöglichkeiten kann daher nach rabbinischem Verständnis nicht streng unterschieden werden. Dieses hermeneutische Grundmodell ist durch das Konzept einer zweifachen Tora, die Mose von Gott empfangen habe, ja bewusst intendiert. Luthers Unterscheidung zwischen dem univoken Ursprungssinn der Schrift und ihrer geschichtlichen Auslegung findet damit im rabbinischen Judentum kein hermeneutisches Äquivalent. Vielmehr gilt mit Morgenstern der Grundsatz: „Es entspricht [...] einer alten Auffassung der rabbinischen Exegese, dass ein Schriftwort verschiedene Bedeutungen haben kann, und der Ausleger frei ist, diese unterschiedlichen Auslegungen zur Geltung zu bringen.“⁶²

Den Autoren des Neuen Testaments war dieser polyvalente jüdische Umgang mit der Auslegung durchaus bewusst und wurde von ihnen auch praktiziert. So spricht der matthäische Jesus zu seinen Jüngern im großen Gleichniskapitel: „Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52). Die originelle Verbindung von „Altem“ und „Neuem“, von Tradition und Interpretation, ist gerade das Markenzeichen jüdischer Schriftauslegung. Dabei kann die Verstehensrichtung auf originelle Weise umgekehrt werden: „In der Rezeptionsgeschichte geht es demnach nicht nur um die Wirkungen der Texte auf die Leser, sondern auch um die Wirkungen der Leser auf einen Text.“⁶³ Der Vorgang des Lesens und Interpretierens ist nicht nur ein reproduktiver, sondern seitens der Lesenden auch ein immens produktiver Vorgang, wenn bedacht wird, dass der Textsinn nicht im Text selbst begründet ist, sondern immer erst im Kopf der Lesenden entsteht.⁶⁴ Im Dialog mit anderen Lesenden sucht dieses Verständnis im rabbinischen Schulgespräch nach Konsensen und Mehrheiten. Rabbinische Schriftauslegung setzt damit unerschlossene Sinnpotenziale frei, mögen diese auch spekulativ sein oder die Texte gegen

⁶¹ Diesen hatten die Masoreten ebenfalls normiert und aus der Fülle handschriftlicher Varianten den „Masoretischen Text“ (M) geschaffen, der allen derzeit gängigen Bibelausgaben zu Grunde liegt (Codex L). Vgl. *Alexander Achilles Fischer/Ernst Würthwein*, *Der Text des Alten Testaments*. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart 2009.

⁶² Vgl. *Morgenstern*, *Schriftauslegung*, 33.

⁶³ Ebd., 31.

⁶⁴ Vgl. *Wolfgang Iser*, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1994.

den Literalsinn bürsten.⁶⁵ „Dabei kann es – nach dem Grundsatz, Lesen bedeute, dem ‚Diskurs des Textes‘ einen ‚neuen Diskurs anzuhängen‘ unter anderem darum gehen, eine ursprüngliche Zweideutigkeit aufzulösen, aber auch neue Ambiguitäten zu entdecken.“⁶⁶

Verwirft das Judentum damit Luthers Prinzip eines exegetisch erschließbaren Literal- oder Ursprungssinns, so kennt es doch ein hermeneutisches Äquivalent zum lutherischen *solus Christus*. Aus der Anordnung der Schriften des jüdischen Bibelkanons leitet es eine Wertigkeit innerhalb des Kanons und seiner Texte ab. Über den Kanonteilen der Propheten und der Schriften steht die Tora (Pentateuch) als makroskopischer und die übrigen Teile des Kanons deutender Rahmentext. Die Herausgeber der Jüdischen Bibel bzw. des Alten Testaments haben durch deutende redaktionelle Texte die Autorität des Mose über alle anderen Bücher konstruiert.⁶⁷ So steht die Autorität des Mose über dem ganzen Religionsgesetz, das den Pentateuch und damit die „schriftliche Tora“ durchzieht und strukturiert. Insofern ist nach rabbinischer Vorstellung auch die „mündliche“, d. h. die *in praxi* ausgelegte Tora von den religionsgesetzlichen Passagen her zu interpretieren. Hier zeigt sich ein bedeutender Unterschied zur christlichen Lektüre des Alten Testaments, bei der vor allem die erzählenden Passagen des Pentateuch im Mittelpunkt des Auslegungsinteresses stehen. Zwar enthalten Altes Testament und Jüdische Bibel denselben Bestand an Schriften, aber ihre Anordnung und die Bewertung der Textarten sind innerhalb des Bibelkanons ausgesprochen divergent.⁶⁸ Zudem ist die Frage nach dem „Wie“ der christlichen Rezeption des Alten Testaments bis heute theologisch strittig.⁶⁹

Ganz anders die Jüdische Bibel. Sie stellt die Tora an den Anfang und die Propheten in die Mitte des Kanons und ordnet ihnen die Funktion als Ausleger der Mosetora zu. Jeder der auf die Mosetora folgenden Kanonteile beginnt und endet mit redaktionellen Leseanweisungen, die den gesamten Tenach der Autorität des Mose unterstellen (vgl. die Anfänge des Josuabuches und Ps 1 als Eröffnung des dritten Kanonteils). Der ganze Bibelkanon wird damit von jüdischer Seite als Auslegung des Religionsgesetzes verstanden. Eine „biblische Theologie“ im engeren Sinne lag dagegen nicht

⁶⁵ Vgl. Ebd.

⁶⁶ Ebd., 31f.

⁶⁷ Vgl. Zenger, Testament, 162–176; Frevel/Zenger, Einleitung, 25 ff.

⁶⁸ So stehen im christlichen Alten Testament die Propheten am Ende des Kanons und deuten diesen damit insgesamt als eine prophetische Verheißung auf Jesus Christus. Das Matthäusevangelium, das in den christlichen Bibeln auf das Alte Testament folgt, greift diesen Faden mit seinen Erfüllungszitaten auf. So entsteht zwischen dem Ende des Alten Testaments und seinen prophetischen Verheißungen auf die Endzeit – der Erfüllung durch die Geburt Jesu Christi – ein Zusammenhang, der durch die bloße Anordnung der alttestamentlichen Schriften und durch die Verbindung mit dem Neuen Testament hergestellt wird.

⁶⁹ Vgl. Achim Behrens, Das Alte Testament verstehen. Die Hermeneutik des ersten Teils der christlichen Bibel (Einführungen in das Alte Testament 1), Göttingen 2013.

im Interesse der am Religionsgesetz orientierten jüdischen Ausleger, weshalb eine jüdische Theologie der Bibel im Judentum bis heute bestenfalls ein Thema der Religionswissenschaft ist.⁷⁰ „Widerspruchsfreiheit, Systematisierung oder gar Hierarchisierung waren nicht Forderungen, die die (rabinischen) Gemüter bewegten. Am wenigsten war man daran interessiert, nichtgesetzliche alttestamentliche Texte anzugehen.“⁷¹

Historisch sind freilich beide Ansätze zu hinterfragen, denn die Propheten des Alten Testaments weissagten weder auf Jesus Christus, noch kannten sie die Tora des Mose, die es zu ihrer Zeit noch gar nicht gab. Die Zuschreibung des Religionsgesetzes an Mose ist ein historischer Anachronismus, zumal Israel in der gedachten mosaischen Zeit noch gar keine Schreibkultur kannte.⁷² Die Bezeichnung „Tora des Mose“ ist daher nicht historisierbar, sondern als metahistorischer Begriff zu verstehen. Die mündliche Tora handelt ja auch nicht von Mose, sondern von den theologischen Auseinandersetzungen der antiken bzw. mittelalterlichen Rabbinen, die sich auf ein Religionsgesetz beziehen, dessen älteste biblische Ursprünge mit dem sog. „Bundesbuch“ (Ex 20, 22–23, 33) im 9. bzw. 8. vorchristlichen Jahrhundert liegen.⁷³ Gleichwohl gilt der Talmud als Sammlung der zunächst mündlich überlieferten Traditionen der späteren Rabbinen im vollgültigen Sinn als „Tora des Mose“. Auch hier wird deutlich, dass der jüdische Zugang zur Bibel kein historischer ist und dass Überlieferung und Auslegung nach jüdischem Verständnis ineinander verwoben sind. Paradoxerweise ist es gerade das Verdienst der historisch arbeitenden Exegese, diesen Sachverhalt präzise erfasst und nachgezeichnet zu haben.

Die anfänglich zitierte Aussage aus der Studie der EKD ist daher zwar richtig, aber für das christlich-jüdische Gespräch auch nicht sonderlich aussagekräftig. Sie lässt die bestimmenden hermeneutischen Auslegungsrichtlinien unberücksichtigt und ist als Formalprinzip für die inhaltliche Annäherung von Mutter- und Tochterreligion letztlich unerheblich, indem sie ein lediglich scheinbares Einverständnis suggeriert, beim Bibelkanon werde von derselben Sache geredet.

⁷⁰ Vgl. Jon Douglas Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren (EvTh 51, 1991, 402–430).

⁷¹ Maitahu Tsevat, Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht, in: Martin Klopfenstein u. a. (Hgg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985 (Judaica et Christiana 11), Bern u. a. 1987, 329–341, hier: 332.

⁷² Vgl. Israel Finkelstein, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2007, 61–85.

⁷³ Vgl. Ralf Rothenbusch, Die kasuistische Rechtssammlung im „Bundesbuch“ (Ex 21, 2–11.18–22, 16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen (AOAT 259), Münster 2000; Konrad Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 102 ff.

5. Die „Ziellostigkeit des Kanons“. Chancen und Hindernisse einer christlich-jüdischen Bibelhermeneutik

Die wissenschaftlich-exegetische, also sich auf den ursprünglichen Sinn der Bibeltexte richtende Auslegung sieht sich von Anfang an mit einem Problem von erheblicher Tragweite konfrontiert. Die Art und Weise, in der das Alte Testament im Neuen Testament herangezogen wird, folgt erstaunlich konsequent der polyvalenten jüdischen und mitnichten der evangelischen Auslegung, indem sie keinerlei Interesse an der Ursprungsbedeutung alttestamentlicher Texte zeigt. Wenn etwa zwei so gegensätzliche christliche Denker wie Matthäus oder Paulus „die Schrift“ (das Alte Testament) als Beleg für ihre konträren Versionen des Evangeliums legitimatorisch heranziehen, dann spielen dabei der ursprüngliche Sinn, der historische Kontext oder die Erstadressaten für die Verwendung dieser Texte keine Rolle.

Es wäre daher naiv zu meinen, dass das Alte Testament in irgendeiner Weise die *historische* Beweislast für das christliche Evangelium oder für die Richtigkeit des jüdischen Religionsgesetzes tragen könnte. An keiner Stelle folgen „Schriftbeweise“ innerhalb des Neuen Testaments einer validen historischen Beweisführung (dies gilt in gleicher Weise für den Talmud). Vielmehr verfährt das Neue Testament bei der Berufung auf das Alte sehr viel rabbinischer: Ist im Judentum die Mose-tora der gleichsam außerkanonische Fixpunkt der Bibelauslegung, so gilt dies in analoger Weise für Jesus Christus im Neuen Testament. Um es auf den Punkt zu bringen: Christus wird im Alten Testament nicht „entdeckt“, sondern dort gleichsam „wiedergefunden“. Entdeckt wird Christus zuvor außerhalb der Bibel – durch die Verkündigung des Evangeliums bzw. durch spezifische Offenbarungserfahrungen. Für das Urchristentum kann man dabei auf die Osterereignisse und die daraus resultierende Verkündigung, für den Apostel Paulus auf sein berühmtes Ergebnis vor Damaskus verweisen, auf das er selbst immer wieder rekurriert.⁷⁴ Für Paulus ist keineswegs die Bibel, sondern die Verkündigung Jesu Christi als des von Gott „Auferweckten“ der Ort, an dem der christliche Glaube seinen Ursprung hat.⁷⁵

Judentum und Christentum sind sich trotz ihrer hermeneutischen Differenzen gerade darin ähnlich, dass sie für die Auslegung der Bibel einen außerhalb der Texte liegenden Fixpunkt wählen – *auf den hin* dann die Auslegung erfolgt. Man könnte es auch so sagen: *Die bestimmende Mitte des Alten Testaments liegt für Judentum und Christentum nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer gemeinsamen Glaubensurkunde.*

Die Auslegung der schriftlichen durch die mündliche Tora folgt zwar gewissen hermeneutischen Regeln, über die sich Rabbinen verständigt haben, um einer willkürlichen Interpretation vorzubeugen.⁷⁶ Gleichwohl haben

⁷⁴ Vgl. Gal 2, 11 ff.

⁷⁵ Vgl. Röm 10, 17: „der Glaube kommt aus der mündlichen Verkündigung Jesu Christi“.

⁷⁶ Grundlegend dafür sind etwa die 7 Regeln des Rabbi Hillel, vgl. Stemberger, Einleitung, 27 ff.

die rabbinischen Auslegungen mit dem Ursprungssinn der schriftlichen Tora oft wenig zu tun. Aussagen können sogar ins Gegenteil gewendet werden. Dies gilt auch für die christologische Verzweckung alttestamentlicher Aussagen durch die neutestamentlichen Autoren. Verbindlich und gültig ist nämlich für Judentum und Christentum nicht der zugrundeliegende Bibeltext, sondern stets die „vorab gewusste“ Auslegung.⁷⁷ Für Judentum und Christentum gilt bei näherer Hinsicht, dass die Auslegung den Text dominiert – nicht umgekehrt!

Dazu ein Beispiel aus dem Neuen Testament. Im Rahmen der synoptischen Evangelien stößt man auf einen Jesus, der im Streit mit den Sadduzäern um die Auferstehung ganz rabbinisch argumentiert. Mit dem Hinweis auf die Selbstaussage Gottes gegenüber Mose „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3, 6) begründet Jesus den Sadduzäern gegenüber die Wahrheit des ewigen Lebens mit dem Hinweis, Gott habe sich seinem Volk als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vorgestellt (Ex 3, 6). Gott sei aber kein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Mk 12, 34 parr). Tatsächlich ist dieser „Schriftbeweis“ philologisch unsinnig. Denn dass Gott der Gott Abrahams „ist“, steht gar nicht im hebräischen Text und findet sich nur in der griechischen Übersetzung der Septuaginta (aus der Jesus schwerlich zitiert haben dürfte). Die althebräische Sprache kennt weder das hier für die Argumentation so wichtige Hilfsverb „sein“ (ist), noch kennt es bei Verben eine Gegenwartsform. Ein Nominalsatz, um den es sich hier handelt, ist seiner Natur nach zeitstumm. Der Beweissatz Jesu ließe sich auch mit „ich war/werde sein der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ übersetzen, was die Beweisführung des synoptischen Jesus hinfällig macht, der nur im Rahmen der griechischen Übersetzung der Tora halbwegs sinnvoll ist. Tatsächlich argumentiert der synoptische Jesus an dieser Stelle nicht vom Ursprungssinn des Bibelzitats, sondern von der Sache her, wie es ein Phariseer seiner Zeit auch getan hätte.

Diese und andere Beobachtungen lassen den Schluss zu, dass die eigentlichen Offenbarungsinhalte den jeweiligen Glaubensüberzeugungen vorgegeben sind. Schriftbeweise *folgen* diesen Überzeugungen und begründen sie. Sie stellen im Judentum eine gelehrte intellektuelle Übung des Lehrers dar, die die eigenen Überzeugungen legitimieren und damit stärken soll. Im Raum des Christentums wird dies schon durch die imposante Vielzahl unterschiedlicher Kirchen belegt, die sich in ihrer Heterogenität gleichwohl auf ein- und dieselbe Bibel berufen. Dass der Glaube „durch die Bibel“ entstünde, ist daher eine vulgäre protestantische Vorstellung und ein vor allem im evangelikalen Raum gehegter Mythos. Diese Unterstellung ignoriert die Tatsache, dass Bibelleserinnen und Bibelleser immer zugleich Co-Autoren der Texte sind, deren präziser Sinn im Kopf der Lesenden entsteht.⁷⁸ Kirchen sind unterschiedliche Deutungsgemeinschaften von Bibeltexten, de-

⁷⁷ Lutherisch gesprochen: Die „viva vox Evangelii“.

⁷⁸ Vgl. Iser, Akt.

ren Sollbruchstellen nicht in den Texten, sondern in den Konsensen über Texte bestehen. Dissonante bzw. deviante Deutungen gemeinsamer heiliger Texte sind immer schon der Motor für Kirchenspaltungen gewesen.

Weil der rabbinische „Schriftbeweis“ kein historischer ist, divergieren die oft originellen und fantasievollen rabbinischen Auslegungen im Talmud beträchtlich. Schriftauslegung ist dort eine Frage der persönlichen Kompetenz, die um kollegiale Zustimmung bzw. den Konsens der Gelehrten ringt.⁷⁹ Für das Christentum wie für das Judentum gilt, dass sich die Gewissheit des eigenen Glaubens – entgegen anderweitiger Behauptungen – primär nicht aus der Exegese, sondern aus anderen Quellen speist: Etwa aus einer für sakrosankt gehaltenen Überlieferung, wie sie im Judentum gepflegt wird; oder aus einem persönlichen Offenbarungsereignis wie bei Paulus; oder – weitaus häufiger – aus der sozialen Verankerung in einem geprägten religiösen Milieu, sei es jüdisch, muslimisch, katholisch, evangelisch oder freikirchlich. Die „Schrift“ und die aus ihr abgeleiteten Schriftbeweise sind lediglich Artikulations- und Argumentationshilfen eines Glaubens, der nach affirmativer Bestätigung, d. h. nach Gewissheit sucht oder diese verkündigt. Gerade die innerprotestantischen Verständigungsbemühungen machen dies deutlich, wie der Streit um die jeweils biblisch konträr begründete Abendmahls- oder die Tauflehre zeigen könnte.⁸⁰ Schriftbeweise ringen immer um Plausibilitäten innerhalb einer homogenen Gruppe bzw. einer religiösen Gemeinschaft. Da das Alte Testament (Gleiches gilt für das Neue Testament) allerdings das Zeugnis ausgesprochen heterogener religiöser Vorstellungen ist, lädt es nicht nur zum Diskurs ein, sondern evoziert auch unterschiedliche und antagonistische Identitäten, die sich gleichwohl auf ein- und dasselbe heilige Buch berufen.

Judentum und Christentum haben dieses Problem auf unterschiedliche Weise bewältigt. Im Judentum geschieht das durch die Verbindlichkeit der von Fall zu Fall zu treffenden Entscheidungen, also durch eine Halacha. Sie wird nach Anhörung aller Argumente und „Schriftbelege“ im Kreis der Gelehrten durch eine demokratische Entscheidung gefällt und ist dann auch für die Vertreter der unterlegenen Meinung gültig und normativ.

Das Christentum ist dem Judentum darin einerseits gefolgt, andererseits auch nicht. Es kennt, wie das Judentum, den Weg über Konzile oder Synoden und als deren Ergebnis gleichsam rechtsverbindliche Lehrentscheidungen,

⁷⁹ Bis zur Vereinheitlichung der Mischna zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. war jeder jüdische Lehrer noch im Besitz seiner eigenen Mischna (wörtlich: „Lehre“). Rabbi Jehuda ha-Nasi, der seinerzeit das angesehenste Oberhaupt in Fragen der Lehre war, gilt als Schöpfer einer einheitlichen und für das ganze Judentum verbindlichen Mischna, die er aus vielen „Mischnajot“ der jüdischen Lehrhäuser zusammentrug.

⁸⁰ Vgl. etwa die BALUBAG-Gespräche und das aus ihr hervorgehende Konsensdokument: Kim Strübind/Ivo Huber u. a. (Hgg.), Voneinander lernen – miteinander glauben. Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), München 20. April 2009, in: ZThG 15 (2010), 313–340; im Internet u. a. hier abrufbar: [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf).

die sich häufig in Bekenntnissen artikulierten. Neben dem konziliaren Weg kennt das Christentum aber auch den Weg über episkopale Entscheidungsinstanzen oder bedient sich – wie im Katholizismus – beider Instanzen, was zu neuen Konflikten etwa zwischen Konzil und Papstamt führen kann.

Die Begriffe Dogma und Halacha sind – bei aller unterschiedlichen Füllung durch Christentum und Judentum – in gewisser Weise Synonyme.⁸¹ Beide beschreiben eine verbindliche Lehrentscheidung, freilich mit dem Unterschied, dass die Halacha bei besserer Einsicht zu einem späteren Zeitpunkt revidierbar ist. Darum werden mit den halachischen Entscheidungen auch der Gesprächsverlauf und die der Halacha widersprechenden Argumente mitüberliefert. Im Unterschied zur christlichen Dogmatik zeigt sich dabei die Hochschätzung selbst noch des im Lehrstreit unterlegenen Gegners.⁸²

Die historisch-wissenschaftliche Exegese unserer Tage schöpft die Verbindlichkeit ihres „*sola scriptura*-Prinzips“ nicht aus der Anerkennung durch eine Glaubensgemeinschaft, sondern aus der Plausibilität allgemein nachvollziehbarer Argumente – eben auch außerhalb einer bestimmten religiösen Konsensgruppe –, da die persönlichen Glaubensüberzeugungen der Forschenden in den Hintergrund zu treten haben. Die historische Exegese ist letztlich keine im engeren Sinne „religiöse“ Auslegung. Sie kennt keine letzte Verbindlichkeit, sondern, wie jede andere Wissenschaft auch, nur eine vorläufige. Ihre Aussagen sind „falsifizierbar“ (Karl Popper) und nicht sakrosankt. Dies ist der Preis und zugleich die Voraussetzung allen Fortschritts. Im Rahmen der Theologie als einer Glaubenswissenschaft hat eine konsequente historische Exegese daher zugleich ihre Grenze in der Beschreibung dessen, was geglaubt wurde. Sie hat kein Letzturteil darüber zu fällen, ob etwas zu Recht oder zu Unrecht geglaubt wurde (Georg Strecker).

Im Rahmen sog. „Schriftbeweise“ im Judentum und im Christentum ist es gerade umgekehrt: Die Beschreibung dessen, was einst geglaubt wurde, wird dem, was zu glauben bzw. was zu praktizieren ist, untergeordnet. Wie religiöse Auseinandersetzungen zeigen, stehen Orthodoxie bzw. Orthopraxis für die in den Konflikt involvierten Parteien bereits vorher fest. Paulus hat sein Evangelium nicht aus der Bibellektüre gewonnen, sondern nach eigenem Bekunden aus einem normierenden Offenbarungsereignis. Fortan fand er nun auch in der Schrift jene Argumente, die sein Evangelium plausibilisierten. Dies galt auch dann, wenn er einzelne Belegstellen gegen ihren Ursprungssinn auslegte. Der Apostel hat mit seinem Evangelium im Rahmen des Urchristentums heftige Konflikte heraufbeschworen, die durch das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem zunächst und wohl auch nur vorläufig beigelegt wurden. Dessen Ergebnis liegt im Neuen Testament

⁸¹ Der Unterschied besteht darin, dass das Dogma auf „Orthodoxie“, die Halacha auf „Orthopraxis“ ausgerichtet ist. Was sie verbindet, ist der eminent hohe Grad an Verbindlichkeit.

⁸² Dagegen führten verbindliche Lehrentscheidungen durch Konzile in der Regel dazu, dass die Schriften der „Ketzer“, die Ketzer selbst und mit ihnen deren Argumente vernichtet wurden.

in zwei unterschiedlichen Fassungen vor: einer paulinischen und einer lukanischen, die nicht unbeträchtlich voneinander abweichen (Gal 2; Apg 15).

Liegt der Bezugspunkt für religiöse Verbindlichkeiten aber nicht innerhalb (wie bei der historisch-kritischen Exegese), sondern außerhalb der Schrift und wird diese Wahrheit erst nachträglich (a posteriori) durch die Schrift „bewiesen“, dann unterliegen die jeweiligen Schriftbeweise, mit Paul Ricouer gesprochen, einer „Hermeneutik des Verdachts. Ein „Beweis“ im eng verstandenen Sinn kann ein solcher Schriftbeweis niemals sein, bestenfalls ein Hinweis auf eine Denkrichtung. Daran ändern auch christliche Konzilsbeschlüsse oder demokratisch getroffene Entscheidungen eines rabbinischen Kollegiums im Blick auf die Halacha nichts. Es sind die jeweiligen religiösen Prämissen oder Überzeugungen, die Verweise auf Bibelstellen erst mit der Suggestion eines „Beweises“ ausstatten. Darin liegt immer das religiöse Risiko jedes Charismatikers. Mit dem Hinweis auf biblische Texte lässt sich nahezu alles und auch dessen Gegenteil belegen. Zum „Beweis“ wird die Berufung auf die Bibel erst durch die Ratifizierung desselben durch Gemeinschaft.

Zwischen Christentum und Judentum zeigt sich dabei eine Ähnlichkeit des Denkens, die nicht mit einer Ähnlichkeit in der Sache verwechselt werden darf. Es macht einen Unterschied, ob der externe Bezugspunkt des je eigenen Bibelverständnisses die Mosetora oder eine von der Tora unabhängige Erlösgestalt ist. Die gemeinsam geteilte biblische Grundlage kann die Entscheidung über „wahr“ und „unwahr“ nicht treffen – ganz abgesehen davon, dass eine solche Unterscheidung dem Zustand des christlich-jüdischen Dialogs widerspräche. Die Texte der Bibel verhalten sich den externen hermeneutischen Bezugspunkten gegenüber leidenschaftslos, denn die Bibel enthält sowohl religionsgesetzliche wie auch messianische Texte, die sich entsprechend auslegen und zum Kern der biblischen Botschaft erklären lassen. Vom Ursprungssinn der Texte her zeigt sich weder eine eindeutige Fluchtlinie zum Talmud noch zum Neuen Testament. *Der Kanon hat kein Ziel, vielmehr hat das Ziel einen Kanon.*

Sind beide Ausgänge des Alten Testaments damit der Willkür ihrer späteren Ausleger unterworfen? Anstelle einer Antwort schließe ich mit einer berühmten Geschichte aus dem Talmud-Traktat Bava Mezia.⁸³ Sie handelt von einem Lehrstreit in der Synode von Javne, dem großen Lehrhaus der jüdischen Gemeinde nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. Berichtet wird ein Streit zwischen Rabbi Elieser Ben Hyrkanos und den übrigen jüdischen Gelehrten, wobei es – zunächst und vordergründig – um die Frage nach der Verunreinigung eines so genannten „Schlangenfens“ geht. Rabbi Elieser galt als der führende Gelehrte seiner Zeit, und in der Mischna wird über ihn gesagt: „Wenn alle Weisen Israels auf einer Waagschale wären und Elieser, Sohn des Hyrkanos, auf der andern, würde dieser sie alle aufwiegen.“ Es gelingt Rabbi Elieser nicht, die Gelehrten von seiner Sicht der Din-

⁸³ Vgl. Bava Mezia 59b.

ge zu überzeugen, und so greift er zum äußersten Mittel und sagt: „Wenn die Halacha ist, wie ich es sage, dann soll dieser Johannisbrotbaum es bestätigen.“ Vor den Augen der versammelten Rabbinen bewegt sich der Baum dabei tatsächlich um 100 Ellen von seiner Stelle. Das überzeugt die Gelehrten freilich erneut nicht. Sie antworten: „Man erbringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum.“ Rabbi Elieser gibt nicht auf und sagt: „Wenn die Halacha ist, wie ich es sage, dann soll es der Wasserkanal bestätigen.“ Und tatsächlich fließt das Wasser im Kanal auf einmal rückwärts, d. h. entgegen seinem Gefälle. Die Gelehrten antworten abermals, dass ein Wasserkanal in Lehrfragen nicht beweisfähig sei. Daraufhin appellierte Rabbi Elieser an die höchste aller Instanzen und sagte: „Wenn die Halacha so ist, wie ich es sage, dann soll es vom Himmel her bestätigt werden!“ Tatsächlich ertönt die Stimme Gottes und spricht zu den Gelehrten: „Was habt ihr gegen Rabbi Elieser, wo doch die Halacha immer genau so ist, wie er es sagt?!“

Die Sache scheint damit entschieden – aber weit gefehlt. Die Gelehrten geben sich nicht geschlagen. Ihre Wortführer treten Gott mit zwei Bibelzitaten entgegen. Das eine stammt aus Dtn 30, 12. Dort heißt es: „Die Tora ist nicht im Himmel“ (sondern auf der Erde in deiner Nähe). Das zweite Bibelzitat stammt aus Ex 23, 2, das nach rabbinischer Auslegung besagt, dass in Lehrfragen immer der Mehrheit zu folgen sei (außer wenn es um böse Dinge geht). Die gegen Gott geführte Argumentation ist damit klar: Die Tora ist zwar sein Werk, aber er hat sie zur Auslegung am Berg Sinai dem Mose und damit auch den jüdischen Gelehrten als dessen Nachfolgern „übergeben“. Sie ist seit der Übergabe nicht mehr im Himmel und daher hat „der Himmel“ (im Judentum ein Synonym für Gott) auch kein Einspruchsrecht mehr, solange die Auslegung in einem geordneten Verfahren, also toragemäß verläuft. Darauf verweist das zweite Bibelzitat aus Ex 23, 2: Israel habe sich nach der Mehrheitsentscheidung zu richten. Wenn dies die Tora sagt, kann nicht einmal Gott ihr widersprechen!

Da antwortete die Stimme Gottes: „Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt!“ Gemeint ist der Sieg im argumentativen Streit. Die Mehrheit der Rabbinen hat sich damit gegen den Charismatiker durchgesetzt, obwohl er Gott auf seiner Seite wusste. Da Gott sich an seine Tora gebunden und Israel mit ihrer Exekution beauftragt hat, besitzt er kein Einspruchsrecht mehr. Sonst wäre die Auslegung der Tora der Willkür und dem Subjektivismus von Charismatikern ausgeliefert. Als Rabbi Elieser sich der Mehrheitsentscheidung nicht beugen will, wird er aus der Gemeinschaft exkommuniziert.

Es handelt sich um eine paradigmatische Erzählung, die auf einen tatsächlichen Vorgang zurückgehen dürfte, vermutlich auf ein schmerzliches Schisma innerhalb des damals tonangebenden jüdischen Lehrhauses in Javne.⁸⁴

⁸⁴ Vgl. *Pierre Lenhardt/Peter v. d. Osten-Sacken*, *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1)*, Berlin 1987, 108–113.

Die näheren Umstände der Erzählung veranschaulichen den Schmerz und die katastrophalen Folgen dieser Trennung für die Gemeinschaft.

Es handelt sich um ein bemerkenswertes Zeugnis über die Verbindlichkeit des Schriftbeweises, der nur im Konsens bzw. in Form einer mehrheitlichen Anerkennung tatsächlich ein „Beweis“ ist. Er kennt keine Macht des Faktischen, vielmehr ist es die Gemeinschaft, die über seine Gültigkeit entscheidet. Und eben dies wird wiederum aus der Schrift selbst bewiesen. Ein Zirkelschluss, gewiss. Aber ein mächtiger.

Bibliographie

- Becker, Uwe, Exegese des Alten Testaments, Tübingen ³2011
- Behrens, Achim, Das Alte Testament verstehen. Die Hermeneutik des ersten Teils der christlichen Bibel, Göttingen 2013
- Ben-Sasson, Chaim Hillel, The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971
- Brecht, Martin, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532–1546, Stuttgart 1987
- Chester, Andrew, Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011
- De Troyer, Kirstin, Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Göttingen 2005
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1996
- Ebner, Martin, Das Urchristentum in seiner Umwelt (GNT 1 NF), Göttingen 2012
- Fabry, Heinz-Josef/Scholtissek, Klaus, Der Messias (NEB Themen 5), Regensburg 2002
- Finkelstein, Israel, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ⁴2007
- Fischer, Alexander Achilles/Würthwein, Ernst, Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart 2009
- Gerstenberger, Erhard, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001
- Ganzfried, Schelomo (Hg.), Kizzur Schulchan Aruch, Basel 1988
- Gowan, Donald E., Eschatology in the Old Testament, Edinburgh 1987
- Harnack, Adolf v., Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig ²1924 (Nachdruck: Darmstadt 1985)
- Hieke, Thomas, Art. Eschatologie, in: HGANT, Darmstadt ³2012, 7–12
- Hinz, Christoph, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen. Stationen und Fragestellungen im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 (Teil 1), in: BThZ 4 (1987), 170–196
- Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München ⁴1994
- Kirchenamt der EKD (Hg.), Christen und Juden I–III, Gütersloh 2002
- Klein-Braslavy, Sara, Maimonides as Biblical Interpreter, Boston 2011
- Koch, Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2013

- Koch, Klaus, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6 (1991), 215–242
- Köhlmoos, Melanie, Altes Testament, Tübingen/Basel 2011
- Kremers, Heinz (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1987
- Leaman, Oliver, Moses Maimonides, Hoboken 2013
- Lenhardt, Pierre/Osten-Sacken, Peter v. d., Rbbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987
- Levenson, Jon Douglas, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, in: EvTh 51 (1991), 402–430
- Levinson, Bernard M., Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012
- Lüdemann, Gerd (Hg.), Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a. M. 1996
- Michel, Diethelm/Zmijewski, Josef, Art. Gerechtigkeit, in: NBL 1 (1991), 795–801
- Miller, Dale/Miller, Patricia, The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature, New York 1990
- Morgenstern, Matthias, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen „Mitte der Schrift“, in: ZThK 103 (2006), 26–48
- Neusner, Jacob, Judaism and the Interpretation of Scripture. Introduction to the Rabbinic Midrash, Massachusetts 2004
- , Oral Tradition in Judaism, The Case of the Mishnah, New York 1987
- Oberman, Heiko A., Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981
- Osten-Sacken, Peter von der, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002
- Plümacher, Eckhard, Art. Bibel. II: Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum (6. Sprache und Textform der Zitatquellen), TRE 6 (1980), 8–22
- Rendtorff, Rolf, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament, in: ders. (Hg.), Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen Vluyn 1991, 40–53
- Rothenbusch, Ralf, Die kasuistische Rechtssammlung im „Bundesbuch“ (Ex 21, 2–11. 18–22, 16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen (AOAT 259), Münster 2000
- Rudnik, Ursula, Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie, Hannover 2004
- Sanders, Ed Parish, Jewish Law from Jesus to the Mishnah, London, 1990
- Schäfer, Peter, Das „Dogma“ von der mündlichen Thora im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978, 153–197
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008
- Schottroff, Willi, Theologie und Politik bei Emanuel Hirsch, in: KuL 2 (1987), 24–49
- Seeskin, Kenneth, Messianic Thoughts in an Age of Despair, New York 2012
- Smend, Rudolf, Schleiermachers Kritik am Alten Testament, in: ders. (Hg.), Epochen der Bibel Kritik. Gesammelte Studien Bd 3 (BevTh 109), München 1991
- Stegemann, Ekkehard W., Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: Weinzierl, Erika (Hg.), Christen und Juden in Of-

- fenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, Salzburg 1987, 47–65
- Stemberger, Günter*, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, München 1989 (²2011)
- , Einleitung in Talmud und Midrasch, ⁸1992
- Stuhlmacher, Peter*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), ²1986
- Talabardon, Susanne*, Art. Midrasch, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/midrasch-1/ch/a3aa438ce2of39b8c86ec8fcd9ac4d/>
- Tsevat, Maitahu*, Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht, in: *Klopfenstein, Martin u. a.* (Hgg.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985 (Judaica et Christiana 11), Bern u. a. 1987, 329–341
- Wanke, Gunther*, Art. Bibel I: Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, in: TRE 6 (1980), 1–8
- , Art. Eschatologie, in: NBL 1 (1991), 588–591
- Wellhausen, Julius*, Israelitische und jüdische Geschichte, Leipzig 1904
- Zenger, Erich*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991
- , Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *Frevel, Christian/Zenger, Erich* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 22–36