

»Wir bekennen uns dankbar zu den ›Schriften‹, unserem Alten Testament«

Überlegungen eines katholischen Exegeten zu einer verantworteten Hermeneutik der Hebräischen Bibel

Johannes Schnocks

1. Vorbemerkung

Ich gehöre zu einer Generation von Alttestamentlerinnen und Alttestamentlern, für die es immer selbstverständlich war und ist, dass der erste Teil der christlichen Bibel auch die Heilige Schrift des Judentums ist. Schon das Erlernen des Hebräischen war für uns auch ein Zugang zum Judentum. Wie viele andere hat mich in dieser Beziehung Erich Zenger geprägt, über den Ilse Müllner sagt: »Er sah es als unsere Aufgabe, durch eine stärkere Würdigung der ersttestamentlichen Schriften zu einer stärkeren Würdigung des Judentums zu gelangen.«¹ Müllner fährt dann aber fort: »Mich treibt um, ob dieses Spiegelverhältnis so stimmt. Zumal wir im jüdisch-christlichen Gespräch immer wieder von jüdischer Seite mit kritischen Fragen der Enteignung konfrontiert werden: Wie sehr ist das Alte Testament denn wirklich eure Schrift? Inwiefern kickt ihr uns immer noch und nun unter dem Vorzeichen des Dialogs aus unseren eigenen Schriften raus?«² Diese berechtigte Sorge drängt sich ebenso auf, wenn man die zweite und in meinen Augen ganz entscheidende These des Synodalbeschlusses zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden von 1980 über »Die gemeinsame Bibel« liest. Gleichzeitig ist aber auch die Frage, was denn genau die Rede von der Enteignung bedeutet und wie sie ausgeschlossen werden kann. Oder positiv ausgedrückt: Welche Konsequenzen für die christliche exegetische Arbeit hat es, wenn der Satz: »Für Juden und Christen gibt es ein gemeinsames Buch, das für beide ›Schrift‹ oder Bibel ist«, die Grundlage für eine stärkere Würdigung des Judentums unter Christen und ein fruchtbares Miteinander der beiden Religionen werden soll?

Leider erfahren wir seit einiger Zeit auch in Deutschland eine deutliche Zunahme antisemitischer und antijüdischer Strömungen bis hin zu furchtbaren Gewalttaten gegen Jüdinnen und Juden. Diese Strömungen speisen sich aus

¹ ILSE MÜLLNER, Interview: Keine einfachen Wahrheiten, in: BiHe 225 (2021), 6-9, 8.

² MÜLLNER, Wahrheiten, 8.

verschiedenen Quellen und zeichnen sich durch alle Arten von irrationalen Mutmaßungen und haarsträubenden Unterstellungen aus. Man kann hier zweifellos Fehlentwicklungen in der politischen Kultur wie die Stärkung populistischer Parteien, den Einfluss von »Fake News« in den sozialen Medien oder geopolitische Veränderungen und die damit verbundenen Ängste und wiederum deren politische Instrumentalisierung beklagen und für diese Situation verantwortlich machen. Ein Blick in die Vergangenheit zeigt aber, dass sich manche uralten Muster bis heute wiederholen. Als Theologinnen und Theologen sind wir daher vielleicht heute noch stärker als noch vor einigen Jahren verpflichtet, uns mit Formen des religiös argumentierenden Antijudaismus auseinanderzusetzen und auch gesellschaftlich hörbar zu widersprechen. Jedenfalls haben die vergangenen Jahre gezeigt, dass Lügen und absurde Theorien durchaus (wieder) den Weg in die politische Realität finden können und deshalb ernst genommen und bekämpft werden müssen.

Ich möchte in diesem Beitrag den Fragen nach der These zur gemeinsamen Bibel und nach den exegetischen Konsequenzen in zwei Gedankengängen nachgehen. Der erste beschäftigt sich mit zwei Bestreitungen des Satzes von der gemeinsamen Bibel, die gerade in dieser völlig abwegigen Negation Erkenntniswert haben. Der zweite greift evangelische und katholische Ansätze auf, die das Bewusstsein, dass wir uns exegetisch auf die Bibel Israels beziehen, theologisch fruchtbar machen. Beide Bereiche möchte ich punktuell mit Verweisen auf die Psalmenexegese erläutern.

2. Problemfälle: Wo wird die gemeinsame Bibel geleugnet?

Manchmal ist es methodisch sinnvoll, die Gegenthese einer Aussage zu prüfen, um Implikationen der ursprünglichen These präziser zu erfassen. Im Blick auf den Antisemitismus haben wir zudem Anteil an einer aktuellen Diskussion, bei der es wichtig ist, auch die Gedankengänge »der Gegenseite« zu Ende zu denken.

2.1 August Rohling

Ein besonders erschreckendes Beispiel dafür, dass auch vor 150 Jahren im Namen einer christlichen bürgerlichen Gesellschaft haarsträubende Lügen über das Judentum und den Talmud verbreitet wurden und diese trotz wissenschaftlicher Widerlegung eine große Verbreitung erfahren und eine langanhaltende Wirkung entfaltet haben, ist »Der Talmudjude«, eine antisemitische Hetzschrift des katholischen Alttestamentlers und Münsteraner Priesters August Rohling. Hier

wird besonders deutlich, was es eigentlich bedeutet, wenn geleugnet wird, dass sich das Judentum und das Christentum gemeinsam auf die Bibel beziehen.

Rohling konstruiert die üble Karikatur, die er dann »Talmudjudentum« nennt, v. a. im Gegensatz zum Katholizismus seiner Zeit, wenn er voraussetzt, »daß ein unfehlbares, göttliches Lehramt unter den Menschen noththut, um den Sinn der Bibel in Glaubens- und Sittenlehren recht zu deuten, vor Fälschung zu bewahren«³. Nicht nur das spricht er dem Judentum ab, sondern auch den direkten Schriftbezug: »Die Juden halten von jeher, wenige Dissidenten abgerechnet, den Talmud im Allgemeinen für ein ebenso göttliches Buch, als die Bibel des alten Testaments. Nimmt man die Sache aber genau, so stellten sie ihn gar über die Bibel.«⁴ Entsprechend versucht er, dem Talmud eine Verfälschung von Torageboten nachzuweisen.⁵ Insgesamt konstruiert er aus angeblichen Talmudverweisen alle in seiner Zeit verbreiteten Lügen über das Judentum vom Erstreben der Weltherrschaft über Ritualmord bis zu Betrug, Diebstahl und Sexualdelikten gegenüber dem Christentum.

In seinem Psalmenkommentar – ebenfalls aus dem Jahr 1871 – findet sich die folgende Argumentation zum Verständnis von Ps 22:

»David gab diesen Gesang wahrscheinlich in Sauls Verfolgungszeit (1 S. 23,25f.). Aber alle Noth, die David je erfuhr, deckt sich nicht mit den grausigen Leidenszügen dieses Psalms; noch hat Davids individuelle Person je die Aussichten verwirklicht, welche hier an die Rettung des Leidenden geknüpft werden. [...] Ein Blick auf die Geschichte Jesu erklärt sofort Alles; die ganze Darstellung deckt sich so merkwürdig mit den Schlusserlebnissen des Herrn, daß man eher den Evangelisten als den Propheten zu hören meint. Nur jene mühen sich, durch Verdrehung und Zerrung der Worte diesem Eindruck zu entgehen, die eigentliche Weissagung nicht für möglich halten. Da wir diese Meinung aus Gründen, welche die Apologetik erörtert, verwerfen, so gibt uns das messianisch lautende Zeugnis der alten Synagoge wie der kirchlichen Ueberlieferung die durchschlagende Gewähr, daß hier in Wahrheit das Leiden des Erlösers vor uns steht.«⁶

Damit ergibt sich das folgende Verständnis Rohlings im Blick auf die Hebräische Bibel: Es gibt die »alte Synagoge«, was wohl das Judentum bis in die Zeit Jesu meint. Diese und seine Heilige Schrift, deren Prophetien sich in Jesus von Nazareth erfüllt haben, lebt einzig und allein in der Kirche weiter – die im Fall der katholischen Kirche durch das Lehramt auch mit einer Institution ausgestattet ist, um mit diesem Erbe richtig umzugehen. Das rabbinische Judentum dagegen

³ AUGUST ROHLING, *Der Talmudjude. Zur Beherzigung für Juden und Christen aller Stände*, Münster 1878, 33.

⁴ ROHLING, *Talmudjude*, 35.

⁵ Vgl. ROHLING, *Talmudjude*, 68.

⁶ AUGUST ROHLING, *Die Psalmen*, Münster 1871, 104 f.

hat sich mit den widersprüchlichen Diskussionen der Rabbinen im Talmud eine neue Basis geschaffen, die das biblische Erbe verfälscht und verrät. Dieses von Rohling vertretene Zerrbild sowohl des Christentums als auch des Judentums kann entsprechend nicht von der Bibel Israels als gemeinsamer Heiliger Schrift sprechen, weil diese ja nur im (katholischen) Christentum adäquat überliefert und verstanden wird. Das ist dann in der Tat eine Enterbung des Judentums durch das Christentum.

Neben seinen indiskutablen Verzerrungen des Talmuds ist der Weg, auf dem Rohling zu solchen Thesen kommt – und das ist im Blick auf Ps 22 sehr gut nachweisbar –, schlechte Exegese, weil sie nicht den Text befragt, sondern in ihn hineinliest, was sie gerne finden will. Rohlings Psalmenkommentar verzichtet ganz auf die Diskussion von wissenschaftlicher Literatur oder auf eine durchgängige Auseinandersetzung mit der Textkritik. Dass Rohling hier nicht einfach ein Vertreter seiner Zeit ist, sondern das übliche exegetische Niveau weit unterschreitet, zeigt ein Vergleich mit dem nur etwas jüngeren Psalmenkommentar von Friedrich Baethgen. Auch dieser wendet ein, dass man im Leben Davids die im Psalm geschilderte Situation nicht nachweisen könne. Er vermutet daher, dass dieser nicht der Autor sei und interpretiert dann den Textbefund: »Wichtiger noch ist es, dass die echt messianische Hoffnung der Bekehrung aller Heiden zu Jahve erst Jahrhunderte später in der Geschichte Israels auftritt. Endlich weist die fließende Sprache, die auch gelegentlich (V. 20) jüngere Formen aufweist, in eine spätere Zeit, und V. 7 scheint von Deuterocesaias abhängig zu sein.«⁷ Auch Baethgen stellt eine Verbindung zur Passion Jesu her und spricht von Erfüllung, aber er setzt damit an, dass »Jesus sich die Anfangsworte des Psalms in der höchsten Seelenangst aneignet«⁸, betont also Jesus als Beter von Psalmen. Damit geht die Bedeutung des Psalms nicht einfach wie bei Rohling in der Weissagung auf. Der Psalm bleibt auch weiterhin für Juden und Christen gleichermaßen relevant.

⁷ FRIEDRICH BAETHGEN, *Die Psalmen*, HK II/2, Göttingen 1892, 62. Bezeichnenderweise fährt Baethgen dann mit einem Verweis auf die jüdische Schriftauslegung fort: »Der Sänger des Psalms ist trotz der individuellen Züge der Schilderung keine Einzelperson, sondern, wie die Rabbinen des Mittelalters erkannt haben, das Volk Israel selbst, und die zu Grunde liegende Idee, dass das jetzt gequälte Israel nicht allein wieder zu Ehren kommen wird, sondern dass sein Leiden und seine Errettung dazu dienen werden, die Heiden zu Jahve zu bekehren, ist sehr nahe verwandt mit Gedankenkreisen, welche im Deuterocesaias vorliegen« (ebd.).

⁸ BAETHGEN, *Psalmen*, 63. Zur Sache vgl. jetzt BERND JANOWSKI, »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?« Zur Rezeption der Psalmen in der Markuspassion, in: DERS., *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7, Göttingen 2021, 169–200.

2.2 Notger Slenczka

Wenn wir nun den Blick vom Ende des 19. Jahrhunderts in unsere Zeit wenden, dann begegnet uns mit der ebenfalls in theologischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts verankerten These von Notger Slenczka gewissermaßen das umgekehrte Bestreben, nämlich das Alte Testament im Christentum für irrelevant zu erklären. Wie schon Rohling bedient sich auch Slenczka dabei einer süffisanten Sprache: »Wenn jemand ernsthaft die Texte des Alten Testaments in ihrer Gänze liest und überschaut, wird er oder sie sich nur in engen Grenzen dazu imstande sehen, sie als Ausdruck des Gottesverhältnisses zu lesen und zu verstehen, das sein christlich-religiöses Bewusstsein ausspricht«⁹. Für Slenczka repräsentiert die Hebräische Bibel im Christentum lediglich eine überwundene religionsgeschichtliche Vorstufe:

»Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf. [...] Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen.«¹⁰

Friedhelm Hartenstein hat hier sehr treffend herausgestellt, dass es Slenczka »letztlich überhaupt nicht um konkret vorfindliche Formen oder historisch differenzierte Wahrnehmungen des Judentums geht, sondern um ein idealistisches Schema von Religionstypen mit althergebrachten Gegensatzpaaren, deren heuristischer Wert für das historische Verständnis von Texten und Traditionen gering ist (Universalismus vs. Partikularismus, Gesetzesreligion vs. Religion der Freiheit und Gnade/des Evangeliums).«¹¹

Genau hier liegt aber das Problem. Slenczka kann zwar für sich reklamieren, dass er dem Judentum seine Heilige Schrift belasse, es also nicht enteigne. So wie er das Verhältnis von Judentum und Christentum konstruiert, braucht er sich um diese Frage aber auch eigentlich keine Gedanken zu machen, weil das heute existierende Judentum für sein Verständnis des Christentums theologisch wenig interessant ist. Wenn er auch den Vorwurf des Antijudaismus von sich weist, so

⁹ NOTGER SLENCZKA, Die Kirche und das Alte Testament, in: ELISABETH GRÄB-SCHMIDT/REINER PREUL (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie, MTh 25, Leipzig 2013, 83–119, 119.

¹⁰ SLENCZKA, Kirche, 118.

¹¹ FRIEDHELM HARTENSTEIN, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: ThLZ 140 (2015), 738–751, 741.

bewirkt dieses Desinteresse doch ein deutlich negatives Vorzeichen. Ein christlich-jüdischer Dialog wird unmöglich, wenn es für ihn nur die Alternative der christlichen Vereinnahmung des Bundesverhältnisses Israels oder der Entfremdung von den jüdischen Wurzeln im Christentum gibt.¹²

2.3 Wirklich ein gemeinsames Buch?

Was bedeutet nun unter dem Eindruck dieser beiden Positionen die zweite These des Synodalbeschlusses »Für Juden und Christen gibt es ein gemeinsames Buch, das für beide ›Schrift‹ oder Bibel ist.«?

Gegen Rohling hat bereits der Rabbiner und Leiter des Münsteraner Lehrerseminars, Theodor Kroner, festgehalten, »daß die Behauptung ›Der Talmud sei ein göttliches Buch‹ eine falsche ist.«¹³ Ebenso falsch ist natürlich, dass die Hebräische Bibel für das Judentum von nachrangiger Bedeutung sei. Der Umgang Rohlings mit Ps 22 in seinem Kommentar einerseits und seine verzerrende Darstellung des Judentums andererseits stellen die hier behandelte Thematik allerdings in ein so grelles Licht, dass seine Hermeneutik deutlich wird – eine Hermeneutik, die ausgeschlossen werden muss, wenn man »ein *gemeinsames* Buch« theologisch fruchtbar machen will.

Rohling distanziert einerseits das Judentum von seiner Bibel, weil er einen so weiten Rezeptionsweg über Mischna und Talmud konstruiert, dass gar kein unmittelbarer Bezug stattfindet. Umgekehrt »findet« er als Christ mit Ps 22 im Alten Testament eine Weissagung über Jesus von Nazareth und betrachtet nur diese – das Judentum ausschließende – Deutung des Textes als sachgerecht und relevant. Wir hatten gesehen, dass diese Position auch im Christentum seiner Zeit nicht geteilt werden musste. So wird bei Baethgen deutlich, dass er auch Mk 15,34//Mt 27,46 präzise liest und Jesus als Beter der Psalmen wahrnimmt. Damit ist die für das Christentum naheliegende Art der Psalmenrezeption, gemeinsam mit dem Juden Jesus – und mit allen Jüdinnen und Juden aller Zeiten – die Psalmen als uns unmittelbar betreffende religiöse Literatur beten zu können, auch im Neuen Testament fest verankert.¹⁴

¹² Vgl. SLENCZKA, Kirche, 119, und dazu HARTENSTEIN, Bedeutung, 741.

¹³ THEODOR KRONER, Entstelltes, Unwahres und Erfundenes in dem »Talmudjuden« Professor Dr. August Rohling's, Münster 1871, 17.

¹⁴ Zu Stimmen, die sich bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. noch für eine explizite oder implizite Christianisierung der Psalmen ausgesprochen haben, um sie zu christlichen Gebeten zu machen vgl. ERICH ZENGER, »Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligkeit segne« (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik, in: BZ 41 (1997), 1–27, 1 f.

Da alles Verstehen eines Textes kontextabhängig ist, ist es klar, dass die Texte der Hebräischen Bibel im Kontext des Judentums anders verstanden werden als im Kontext des Christentums. Eine solche Differenz ist sachgerecht und unproblematisch, weil sie einerseits aus der respektvollen Anerkennung der jeweils anderen Religion erwächst und andererseits das Verstehen eines Textes nicht als das Ermitteln des einen und einzigen »wahren« Textsinns, sondern als relationales Geschehen begreift. Die Frage ist nur, ob diese Differenz wie bei Rohling zwangsläufig so groß sein muss, dass ein *gemeinsames* Lesen ausgeschlossen wird, ja sich geradezu verbietet. Selbst wenn man Rohlings Verleumdungen über das Judentum außen vor lässt, stellt sich hier immer noch die Frage, ob nicht das von Rohling so sehr ins Zentrum gerückte Lehramt und damit die christliche Auslegungstradition als Wächterin der Bibellektüre im Sinne eines christozentrischen Umgangs mit dem Alten Testament die Differenzen so sehr verstärken, dass für eine gemeinsame Lektüre mit dem Judentum von Anfang an kein Raum mehr bleibt.

Gegen Slenczka ist mit Hartenstein (und vielen anderen) festzuhalten:

»Die Texte des (späteren) TaNaK wurden von den Verfassern des Neuen Testaments in griechischer Übersetzung als ›die Schrift(en)‹ herangezogen, in deren Licht man die Erfahrungen im Anschluss an den Tod Jesu von Nazareth als Auferweckung und Auferstehung und so als jetzt eintretendes eschatologisches Heilshandeln JHWHs, des Gottes Israels und Schöpfers der Welt, deutete. Der auslegende Rückbezug auf die erst in diesem Licht als ›Altes Testament‹ erscheinende Schriftensammlung des frühen Judentums war grundlegend. Deshalb sind die biblischen Texte des späteren ersten Kanontells ab der frühchristlichen Rezeption dem Christentum unhintergebar *vor- und aufgegeben: historisch wie hermeneutisch.*«¹⁵

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die anfangs angesprochene Gefahr der Enteignung des Judentums durch das Christentum im Blick auf die Hebräische Bibel genauer beschreiben als eine christliche Lektüre des Alten Testaments, die für das Judentum nicht akzeptable Voraussetzungen für ein »wirkliches« Verstehen der Texte einfordert und anderen Leseweisen ihren Wahrheitsgehalt abspricht. Es gehört zur Verantwortung christlicher Exegetinnen und Exegeten, enteignende Rezeptionsweisen, auch wenn sie seit Jahrhunderten in der christlichen Tradition verankert sein sollten, immer wieder als solche zu benennen, damit sie und ihre Implikationen überwunden werden.

Wenn man fragt, wie es dazu kommen konnte, so wird deutlich, dass sowohl die Abstoßung der Bibel Israels (Slenczka) als auch eine das Judentum enteignende Bezugnahme darauf (Rohling) Fehlentwicklungen im Christentum sind, die insofern theologisch eng zusammengehören als sie *beide* das Christentum

¹⁵ HARTENSTEIN, Bedeutung, 742 (Hervorhebung im Original).

seiner theologischen Grundlage berauben und gleichzeitig einen theologisch relevanten Austausch mit dem Judentum ausschließen. Erich Zenger hat das in seiner »Einleitung« als »latenten Markionismus« erklärt:

»Als die Kirche sich im 2. Jh. Markions Ablehnung des ›jüdischen‹ Alten Testaments widersetzte, hatte sie gespürt, dass sie mit der Abstoßung des Alten Testaments das Fundament abstoßen würde, auf dem sie selbst steht. Allerdings versäumte es die Kirche damals, tiefer darüber nachzudenken, was es bedeutete, dass sie dieses ur-jüdische Buch als ersten Teil ihrer Bibel beibehielt. Dieses Defizit führte bald bei nicht wenigen Theologen der Alten Kirche zu der irrigen Vorstellung, dass sie die Kirche als den *eigentlich* und *von Anfang an* von Gott anvisierten Adressaten dieses Buches proklamierten. Sie definierten die Kirche als ›das wahre Israel‹, in dem die Geschichte Gottes mit ›Israel‹ an das immer schon und einzig intendierte Ziel gelangt sei. Was Gott in der Schrift Israels ›eigentlich‹ offenbaren wollte, weiß und versteht nur die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes – das wurde die Meinung der christlichen Theologie bis in unsere Tage, die wir heute als latenten Markionismus erkennen und überwinden müssen.«¹⁶

Inhaltlich findet Zenger diesen latenten Markionismus dort, »wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher ›Erfüllungs-‹ bzw. ›Überbietungsbrille‹ gelesen und gepredigt wird.«¹⁷ Das Alte Testament werde dabei darauf reduziert, »Vorbereitung und Verheißung jener Wirklichkeit zu sein, die ›eigentlich‹ und ›nur‹ in Jesus Christus offenbar und ›da‹ ist«¹⁸. Wenn nun »Vorbereitung« nur noch wie bei Slenczka religionsgeschichtlich verstanden wird, »wird das Alte Testament als ausschließlich jüdisches Buch bezeichnet (das den Juden ohne Verlust ›zurückgegeben‹ werden könne) und dieses damit de facto aus dem christlichen Kanon herausgedrängt«¹⁹, wie Christian Frevel bei seiner Überarbeitung des Kapitels 2016 an dieser Stelle treffend angefügt hat.

¹⁶ ERICH ZENGER, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: DERS. u. a., Einleitung in das Alte Testament, 9., aktualisierte Auflage herausgegeben von CHRISTIAN FREVEL, KStTh 1,1, Stuttgart 2016, 11–36, 17. Der Text findet sich in dieser Form bereits in der dritten Auflage von 1998, 16f. Vgl. dazu auch die Stimme des Neutestamentlers Ferdinand Hahn: »Die Eigenständigkeit des Alten Testaments muß in jedem Fall respektiert werden. Diese war im Laufe der Theologiegeschichte aufgrund einer einseitig christologischen Deutung lange Zeit aus dem Blick geraten. Im Rahmen der historisch-kritischen Forschung ist sie wiederentdeckt worden, was allerdings bisweilen dazu führte, daß das Alte Testament rein religionsgeschichtlich beurteilt und vom Neuen Testament weitgehend abgetrennt worden ist« (FERDINAND HAHN, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2: Die Einheit des Neuen Testaments, Tübingen ³2011, 61).

¹⁷ ZENGER, Schrift, 17.

¹⁸ ZENGER, Schrift, 17.

¹⁹ ZENGER, Schrift, 17 f.

3. Hermeneutische und exegetische Konsequenzen

An dieser Stelle kann die hermeneutische Diskussion, die besonders auch in den Jahren nach 1991 mit Erich Zengers Streitschrift »Das Erste Testament«²⁰ und dem Aufsatz von Klaus Koch, »Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum«²¹, im exegetischen Bereich geführt worden ist, nicht dargestellt werden.²² Vor dem Hintergrund dieser Debatte geht es mir hier um die Frage, wie wir als Christinnen und Christen den ersten Teil unserer Bibel als die mit dem Judentum gemeinsame Bibel Israels lesen können und dadurch Respekt und Wertschätzung im Blick auf Jüdinnen und Juden, aber auch die gemeinsame Verehrung Gottes in unseren zwei Religionen zum Ausdruck bringen können.

3.1 Vielstimmigkeit und Einheit der Schrift

Die Auseinandersetzung mit einer enteignenden Lektüre der Hebräischen Bibel und den Thesen Slenczkas hat immer auch die theologische Vorstellung von der Einheit der Schrift berührt. Diese Herausforderung des Zusammendenkens ergibt sich nicht nur vor dem Hintergrund der Zweigeteiltheit der christlichen Bibel

²⁰ Vgl. ERICH ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991 [Nachdruck: Kevelaer 42011].

²¹ Vgl. KLAUS KOCH, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: *JBTh* 6 (1991), 215–242.

²² Einen guten Überblick über die Diskussion vermittelt der Beitrag von Petschnigg und Fischer in diesem Band; vgl. auch EDITH PETSCHNIGG/IRMTRAUD FISCHER (Hrsg.), *Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnensicht*, Wien/Köln/Weimar 2016. Für die folgenden Überlegungen vgl. CHRISTOPH DOHMEN/GÜNTER STEMBERGER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 2019; WALTER GROß, *Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?*, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, QD 185, Freiburg im Breisgau 2001, 110–149; BERND JANOWSKI, *Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie*, in: *ZThK* 95 (1998), 1–36; DERS., »Verstehst du auch, was du liest?« *Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel*, in: HOSSFELD, *Systematik*, 150–191; ERICH ZENGER, *Komposition*; DERS., *Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92*, in: ERHARD BLUM (Hrsg.), *Mincha, FS Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 2000, 243–260. Von den jüngeren Beiträgen vgl. BERND JANOWSKI, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testamentes*, Neukirchen-Vluyn 2014, 26–29 [Die kontrastive Einheit der christlichen Bibel]; FRIEDHELM HARTENSTEIN, *Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?*, in: GRÄB-SCHMIDT/PREUL, *Theologie*, 19–46, sowie HARTENSTEIN, *Bedeutung*.

in Altes und Neues Testament, sondern auch schon im Blick auf die grundlegende Polyphonie bereits der alttestamentlichen (und ebenso der neutestamentlichen) Texte und ihrer vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten. Zenger hat dazu geschrieben:

»Fragt man, ob hinter den vielen Stimmen des Alten Testaments eine gemeinsame Melodie hörbar ist und ob den biblischen Texten der beiden Testamente eine gemeinsame Suchbewegung zugrunde liegt, so ist dies nicht die Christologie, sondern die Theo-Logie als Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt als seiner Schöpfung. [...] Das gilt sowohl für die Jüdische Bibel, wie für die Christliche Bibel.«²³

Ich muss gestehen, dass mir die vielschichtige musikalische Metaphorik Zengers gerade auch wegen ihrer Dynamik sehr einleuchtet. Hier geht es um die häufiger gestellte Frage nach einer sachlichen »Mitte« des Alten Testaments.²⁴ Janowski formuliert in diesem Zusammenhang mit ähnlicher Intention:

»Wo das Alte Testament von Gott spricht, spricht es auch von Israel, also von JHWHs schöpferischem und erhaltendem, richtendem und rettendem, dunklem und unbegreiflichem Handeln an seinem Volk, das ihm im Lob antwortet, in Skepsis über ihn nachdenkt oder sich gar von ihm abwendet, ohne doch von ihm loszukommen. Immer geht es um die zweiseitige JHWH-Israel- bzw. Gott-Mensch/Welt-Beziehung.«²⁵

Mit Zenger ist hier zu betonen, dass auch neutestamentlich die Rede von dem befreienden, richtenden, liebenden und die Welt in Christus erlösenden Gott ebenso zentral ist wie die vielfältige Gottrede im Alten Testament, mit der sie grundgelegt wird.²⁶ Wir sollten uns das vielleicht häufiger bewusst machen und so auch begreifen, dass wir ebenso wie das Judentum auf der Suche nach eben

²³ ZENGER, Schrift, 20.

²⁴ Bereits diese Fragestellung ist schwierig. Kann man umgekehrt auch von einem »Randbereich« des Alten Testaments sprechen? Worin würde der dann bestehen? Es besteht hier immer die Gefahr einer Art von Elementarisierung, die dann erstens dem Gegenstand in seiner Vielfalt nicht mehr gerecht wird und zweitens dazu dienen könnte, in der Verkürzung zu weiteren Kontroversen – etwa im Verhältnis zum Judentum oder auch zwischen Altem und Neuem Testament – zu führen, statt diese aufzulösen.

²⁵ JANOWSKI, Testamente, 30.

²⁶ Zur theologischen Grundlegung der Auferstehungshoffnung im Alten Testament vgl. JOHANNES SCHNOCKS, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung, BBB 158, Göttingen 2009.

diesem Gott sind – auch wenn sich die Art und Weise unserer Suche in manchen, aber eben längst nicht in allen Punkten unterscheidet.

Im Blick auf die Vielstimmigkeit tritt neben diese inhaltliche Theozentrik formal die Funktion des Kanons, der uns Christen auf ein Ensemble von Schriften verpflichtet, woraus Walther Groß eine exegetische Handlungsanweisung ableitet:

»Der Kanon bietet den Rahmen, innerhalb dessen die verschiedenen Stimmen laut werden, er stellt diese Stimmen zusammen, aber er verändert sie nicht und tritt auch nicht an ihre Stelle. Die Aufgabe, aus den unterschiedlichen, z. T. durchaus dissonanten Stimmen, zu einer bestimmten Zeit für diese bestimmte Zeit eine verbindliche Orientierung oder Weisung herauszuhören, leistet nicht der Kanon, sondern sie bleibt je neu der betroffenen Generation aufgegeben.«²⁷

Noch bevor man konkret darüber nachdenkt, wie sich Altes und Neues Testament aufeinander beziehen lassen, ist also festzuhalten: Der gesamte christliche Bibelkanon umfasst unauflösbar und spannungsvoll sehr verschiedene Stimmen, die niemals in ihrer Gesamtheit und ihrem Zueinander ein für alle Mal gedeutet werden können, sondern jeder Generation anders als verbindliche Texte zur Auslegung gegenüberstehen. Dieser doppelten Polyphonie steht gewissermaßen die Harmonie der von Zenger beschriebenen theologischen Melodie gegenüber.²⁸ Diese Melodie – und hier ist der Hinweis von Groß sehr ernst zu nehmen – ist im Kanon nicht automatisch da, sondern verlangt kritisches theologisches Denken. Sie in jeder Generation neu zum Klingen zu bringen, ist daher die anspruchsvolle Aufgabe der Auslegung. Wenn aber die Auslegung »je neu der betroffenen Generation aufgegeben« ist, so wird hier auch die theologische Verantwortung der Kontextualisierung deutlich, die wir als Exegetinnen und Exegeten für unsere Generation »je neu« zu tragen haben. Entsprechend wird es zu christlichen

²⁷ GROS, Auslegung, 134.

²⁸ Es ist ein sich aus der Zweigeteiltheit des christlichen Kanons ergebendes Problem, dass im Christentum immer wieder Versuche unternommen werden, nach einer Einheit der Schrift auch inhaltlich zu suchen. Dieser Impuls ist entsprechend im Judentum nicht vorhanden. Zur Problematik vgl. JANOWSKI, Testamente, 4–6; allerdings wird man dem Vorschlag Zengers von der »gemeinsamen Melodie« im Sinne der »Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt seiner Schöpfung« einerseits zugute halten, dass er nicht im eigentlichen Sinn systematisieren will, wie dies etwa mit Kategorien wie »Bund« oder »Erwählung« versucht wurde. Andererseits verweist er auch in der Formulierung in eine inhaltlich ähnliche Richtung wie die jüdische Tradition, wenn z. B. die Dekalog-Präambel (Ex 20,2//Dtn 5,6) als erstes Gebot gezählt wird oder das *Sch'ma' Jisra'el* (Dtn 6,4) eine liturgisch hervorgehobene Stellung erhält.

Auslegungen kommen müssen, die nach der Shoah anders ausfallen als etwa in der Alten Kirche.

3.2 Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament

Diese Überlegungen haben auch Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament. Hier ist vielfach und zu Recht auf die Emmaus-Erzählung in Lk 24 verwiesen worden. »Der Auferstandene, so lehrt diese Geschichte, macht keine Exegese von »Mose und allen Propheten«, sondern er legt sich selbst aus – im Horizont der Schrift.«²⁹ Im Sinne einer urchristlichen Hermeneutik wird so »deutlich, daß das Neue Testament sich von seiner eigenen Schrifthermeneutik her gar nicht als von der Lektüre des Alten Testaments unabhängiger Kanon versteht, sondern zusammen mit jenem ersten Teil die eine zweigeteilte christliche Bibel sein will«³⁰. In diesem Sinn gilt selbstverständlich: »Das Alte Testament hat ein Eigenwort mit Eigenwert.«³¹ Damit kann zwar das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gelesen werden, aber die Eigenständigkeit des Alten Testaments gilt auch christlich. Das Verhältnis der beiden Teile der christlichen Bibel ist also asymmetrisch: »Das Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden. Und zugleich gilt: Vom Neuen Testament fällt Licht auf das Alte Testament zurück.«³² Wie schon innerhalb des Alten Testaments können dabei Bezugnahmen auf ältere Texte auch im Neuen Testament zustimmend, kritisch oder weiterführend ausfallen. Die Einheit der christlichen Bibel ist damit eine kontrastive Einheit.³³

²⁹ JANOWSKI, Reflexionen, 159 f., mit mehreren Verweisen auf Zenger. Dieser kommentiert: »Die Schrift ist Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber »die Schrift« führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus« (ZENGER, Schrift, 14). Hier ist hinzuzufügen, dass nach Lk 24,27 auch Lk 24,44–46 genau diese Selbsterschließung des Auferstandenen im Horizont der Schrift wiederholt und sogar noch vertieft.

³⁰ JANOWSKI, Testamente, 11.

³¹ ZENGER, Schrift, 20.

³² ZENGER, Schrift, 15, im Original mit Kursivierungen.

³³ Vgl. JANOWSKI, Gott, 26–28. Entsprechend hat auch ERICH ZENGER, Gemeinsame Bibel für Juden und Christen, in: DERS. (Hrsg.), Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament, Freiburg/Basel/Wien 1997, 184–191, 190, formuliert: »Wenn man unbedingt von einer »Einheit« des Ersten Testaments reden will, dann ist dies höchstens eine komplexe, spannungsreiche, unsystematische und kontrastive Einheit [...]. Dies gilt analog für das Zweite Testament und für die christliche Bibel als Ganzes«.

An dieser Stelle kann man weiterfragen, wie denn die Konkretheit der Gotteserfahrung in alttestamentlichen Texten hermeneutisch erfasst und für eine christliche Theologie

Welche Auswirkung haben diese Überlegungen aber auf die christliche Lektüre des Alten Testaments? Christoph Dohmen spricht in seiner Hermeneutik in diesem Zusammenhang von der »*Prae-Position* der Bibel Israels in der christlichen Bibel«³⁴. Mit dieser Bezeichnung möchte er eine Reihe von Aspekten zum Ausdruck bringen, wie etwa die »Anerkennung des Vorrangs der Bibel Israels vor der Christusbotschaft in den Schriften des Neuen Testamentes«, »dass das Alte Testament, der erste Teil der christlichen Bibel, Israel als Kontext und Ort der neutestamentlichen Christusbotschaft festhält« oder auch »eine sachlich notwendige Leserichtung von vorne nach hinten, vom Alten Testament zum Neuen Testament.«³⁵ Daraus ergibt sich für ihn:

»Die zweigeteilte christliche Bibel fordert somit für ihren ersten Teil, das Alte Testament, geradezu eine doppelte Leseweise: Zuerst muss das Alte Testament für sich alleine gelesen werden, ohne christliche (neutestamentliche) Interpretation, nicht zuletzt, um die notwendige Interpretationsbasis zum Verstehen des neutestamentlichen Textes zu legen. Dann ist das Alte Testament vom Neuen her in einem zweiten Schritt nochmals zu lesen, um es vor dem Horizont des Christusereignisses zu verstehen. Schon in der alten Kirche finden wir Hinweise auf ein derartiges zweifaches Lesen und doppeltes Verstehen des ersten Teils der christlichen Bibel.«³⁶

Der Rezensent Schwienhorst-Schönberger fragt daraufhin:

»Ist es tatsächlich in einem streng theologischen Sinn notwendig, dass das christliche Verständnis des AT durch das jüdische Verständnis hindurchgehen muss, dass also das christliche Verständnis zwei Ebenen des Verstehens durchlaufen muss: eine jüdische und eine christliche? In diesem Fall müsste sich ein Christ auch die Prin-

fruchtbar gemacht werden kann. Ricœurs Hermeneutik des Zeugnisses hat sich hier als weiterführend erwiesen; vgl. HARTENSTEIN, *Theologie*, bes. 37–42.

³⁴ DOHMEN/STEMBERGER, *Hermeneutik*, 171.

³⁵ DOHMEN/STEMBERGER, *Hermeneutik*, 171.

³⁶ DOHMEN/STEMBERGER, *Hermeneutik*, 173. Dohmen vermeidet hier eine historische Kontextualisierung, was in den Bereich der Methodik oder auch mit der Rede von der Interpretationsbasis für das NT in die Rezeptionsgeschichte führen würde. Ohne eine historische Hermeneutik ist der explizite Ausschluss einer »christlichen (neutestamentlichen) Interpretation« in dieser Zuspitzung schwierig. Ich kann ja in meinem Verstehen – also hermeneutisch – den Text *als Christ* nicht anders als im Wissen um das Neue Testament lesen und muss mir dieser Perspektive auch bewusst sein. Der Verzicht auf die diachrone Fragestellung beim Erörtern des Verstehenskontextes – das zeigt auch die in dieser Hinsicht noch problematischere Reaktion von Schwienhorst-Schönberger (s. u.) – birgt hier die Gefahr, sich der hermeneutischen Kriterien zu berauben.

zipien der jüdischen Bibelauslegung zu eigen machen. Und eines der Prinzipien lautet, den Tanach als in sich vollständig zu betrachten und nicht als Teil einer umfangreicheren Bibel, zu der auch das NT gehört«³⁷.

Die Fragen unterstellen dem zu besprechenden Buch Thesen, die dieses nicht vertritt. Dohmen hat ja eine jüdische Lektüre des Alten Testaments durch christliche Ausleger nirgends vorgeschlagen. Wie aber kann man das berechtigte Anliegen Dohmens – und vieler anderer! – so formulieren, dass es nicht in dieser Weise verdreht werden kann? Schwienhorst-Schönberger vermischt in seiner Kritik Hermeneutik und Methodik und verzichtet auf historische Redlichkeit.³⁸

»Für das Verstehen eines Textes ist der *Kontext*, in dem er überliefert und rezipiert wird, von entscheidender Bedeutung.«³⁹ Daraus folgt, dass jüdische und christliche Exegetinnen und Exegeten mit einer etwas unterschiedlichen Perspektive auf den Tanach als Heilige Schrift bzw. als größeren Teil der christlichen Bibel blicken. Ob diese Unterschiedlichkeit der Perspektiven allerdings so trennend wirken muss, dass eine Kommunikation über die Texte unmöglich wird, hängt vom Verstehensrahmen ab, dessen Bestimmung nicht selbstverständlich ist:

»Soll die betreffende Aussage ausschließlich in ihrem unmittelbaren literarhistorischen Zusammenhang verstanden oder soll der Kontext in literarischer und entstehungsgeschichtlicher Hinsicht weiter gefasst werden? Entscheidet man sich hier unter den vielen denkbaren Möglichkeiten für den kanonischen Zugang, der das gesamte Alte Testament zum Verstehensrahmen erklärt, so lässt sich in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht mit dem gleichen Recht fragen, ob nicht die christliche Bibel oder eine bestimmte exegetische Tradition der Kirche oder der Rabbinen den Verstehenskontext vorgibt.«⁴⁰

³⁷ LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rez. Dohmen/Stemberger. Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments, in: ThRv 117 (2021), 21.

³⁸ Vgl. dazu GROß, Auslegung, 145: »Hermeneutische Modelle und Wünsche ersetzen keine Methodik, beweisen auch nicht, dass überhaupt geeignete Methoden zu ihrer Realisierung gefunden werden können, stimulieren aber zur Suche danach.«

³⁹ LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens, in: DAVID J. A. CLINES/HERMANN LICHTENBERGER/HANS-PETER MÜLLER (Hrsg.), Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, Altes Testament und Moderne 12, Münster/Hamburg/London 2003, 81–91, 85.

⁴⁰ JAN CHRISTIAN GEERTZ, Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments, in: DERS. (Hrsg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. In Zusammenarbeit mit ANGELIKA BERLEJUNG, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE, UTB 2745, Göttingen 2006, 509–526, 520.

Das zweite Vaticanum in DV 12 hat hier zumindest für den katholischen Bereich klare Hinweise gegeben: »Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren.«⁴¹ In diesem Sinn leistet eine historisch-kritische Methodik Wesentliches für die hier anstehenden Fragestellungen. Diese hermeneutische Leistung räumt auch Schwienhorst-Schönberger ein: »Die historisch-kritische Exegese kann bis zu einem gewissen Grad den kulturellen Kontext [...] rekonstruieren. Sie kann bis zu einem gewissen Grad die Wissensgehalte des Autors bzw. der Autoren evtl. auch der Redaktoren und der primären Rezipienten rekonstruieren.«⁴² Auch wenn es hier im Einzelfall unterschiedliche Bewertungen geben mag, bewirkt doch die historisch-kritische Lektüre eine Gesprächsfähigkeit unter denen, die so lesen, egal ob es Juden, Christen oder Agnostiker sind. Der Neutestamentler Knut Backhaus hebt damit völlig zu Recht hervor:

»Historische Kritik stiftet keine Gewissheit, wohl aber Gemeinsamkeiten. Zur Erfolgsgeschichte historischer Kritik gehört es, dass beide Testamente, in ihrem ursprünglichen Kontext gelesen, Grenzmauern gesprengt haben. [...] Die historische Entdeckung des Frühjudentums als Ort der Jesus-Bewegung und als Mutter-, Schwester- und Tochterreligion des Frühchristentums ging mit den Fortschritten im jüdisch-christlichen Dialog einher. [...] Nicht zuletzt weiß es mancher Agnostiker oder Atheist zu schätzen, wenn der Bibeltheologe sich auf dem Feld der Empirie bewegt. Denn eine folgenreiche Leistung der historischen Kritik liegt darin, dass sie das neuzeitliche Rationalitätskonzept und die biblische Literatur einander zuführt.«⁴³

Wenn nun christliche Exegetinnen und Exegeten im Sinne einer diachron reflektierten synchronen Lektüre⁴⁴ alttestamentliche Texte mit philologischen, literaturwissenschaftlichen und historisch-kritischen Methoden kontextualisieren, so geschieht dies um des umfassenden Verstehens willen und mit dem Ziel, die Theologien dieser Texte eben in ihrem ursprünglichen historischen und literarischen Umfeld zu erschließen. Sie tun das als Christinnen und Christen und

⁴¹ DV 12, zitiert nach: KARL RAHNER/HERBERT VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Herderbücherei 270, Freiburg im Breisgau 21989, 374.

⁴² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Hohelied, 85.

⁴³ KNUT BACKHAUS, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114/3 (2017), 260–288, 281.

⁴⁴ Vgl. zur Einbindung dieser methodischen Option in eine jüdisch-christliche Hermeneutik im Gefolge von Rolf Rendtorf: ZENGER, Psalmenexegese, 244.

im Wissen um das Neue Testament, aber sie erarbeiten Verstehens-Horizonte der Texte, die dem Neuen Testament zeitlich vorausliegen. In diesem methodischen Sinn könnte man natürlich sagen: Sie leisten eine christlich-theologische Arbeit ohne das Neue Testament, was aber einfach an der Fragestellung und den historischen Gegebenheiten der Textentstehung liegt.⁴⁵ Diese Arbeit an einem Textverständnis in den primären literarischen und historischen Kontexten eines alttestamentlichen Textes erarbeitet zweifellos Eigenwort und Eigenwert des Textes,⁴⁶ ist aber auch von Anfang an an Rezeptionsphänomene gekoppelt und damit wieder in geschichtliche Neukontextualisierungen eingebunden. Das beginnt bereits bei der Textkritik, die sich ggf. mit Manuskripten und Übersetzungen beschäftigen muss, die in völlig andere historische Kontexte führen, aber gerade auch in ihrer Unterschiedlichkeit jeweils beanspruchen, den kanonischen Text zu repräsentieren. Diese Aspekte werden in der aktuellen Psalmenexegese diskutiert und haben auch Konsequenzen für das Kanonverständnis.⁴⁷ Die Suche nach dem theologischen Verstehen eines Textes wird auch weitere Stationen der Rezeptionsgeschichte, der jüdischen und christlichen Auslegung - und hier

⁴⁵ Das klingt etwas banal, hat aber mit Söding durchaus hermeneutisches Gewicht: »Die Einheit des Alten wie des Neuen Testaments lässt sich nur dann erkennen, wenn zuvor die Vielfalt wie die Einheit des Alten und des Neuen Testaments jeweils für sich dargestellt worden sind. So groß auch immer die Heterogenität einerseits des Alten, andererseits des Neuen Testaments sein mag, so deutlich bleibt doch, dass die alttestamentlichen Schriften *ante Christum natum*, die neutestamentlichen aber *post Christum natum* geschrieben sind. Diese Differenz darf nicht verwischt werden« (THOMAS SÖDING, Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons, QD 211, Freiburg im Breisgau 2005, 395).

⁴⁶ Erich Zenger hat darauf hingewiesen, dass diese historisch kontextualisierende Lektüre auch wiederum kanongeschichtlich motiviert werden kann: »Insofern die frühe Kirche das Erste Testament in seiner *jüdischen*, christlich *nicht* bearbeiteten Textgestalt *neben* dem Zweiten Testament beibehalten hat, wird auch eine Lese- und Verstehensweise des Ersten Testaments als in sich verstehbarer Text nahegelegt - »als ob es das Neue Testament nicht gäbe«. Als vorgängig zum und unabhängig vom Neuen Testament gelesene Büchersammlung wird das Erste Testament zur Herausforderin, Rivalin und Kommentatorin des Neuen Testaments« (ZENGER, Bibel, 190; Hervorhebung im Original). Wichtig ist hier, dass dieses Zitat in einem Kontext steht, in dem es methodisch um die historisch-kritisch erkannten Widersprüche und Komplexitäten des Bibeltextes geht. Ich verstehe hier das »als ob es das Neue Testament nicht gäbe« mit den zusätzlichen Anführungszeichen daher in dem Sinn, dass das Alte Testament auch im Christentum eigenständig les- und verstehbar ist, aber nicht im Sinne einer sich selbst die Kenntnis des Neuen Testaments verbietenden christlichen Lektüre.

⁴⁷ Vgl. GIANNI BARBIERO/MARCO PAVAN/JOHANNES SCHNOCKS (Hrsg.), The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis, FAT 151, Tübingen 2021.

natürlich auch der neutestamentlichen Bezugnahmen – einbeziehen. Dabei geht es am Ende gerade nicht um eine Wahrheit im Singular, um die verschiedene Auslegungen ringen könnten,⁴⁸ sondern:

»Aufgabe und Ziel der Bibellektüre ist es, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, dass sowohl die ihnen allen gemeinsame Theozentrik als auch ihre spezifischen geschichtlichen, gesellschaftlichen und anthropologischen Kontexte zur Sprache kommen. Für jüdische Bibellektüre wird und muss dies dann anders geschehen als für christliche Bibellektüre, einerseits, weil der Gesamtkontext jeweils unterschiedlich ist, andererseits aber auch, weil die Einzeltexte selbst als Zeugnisse der Lebendigkeit der Zuwendung Gottes multiperspektiv und für unterschiedliche Deutungen offen sind. [...] Letztlich geht es hier darum, den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen. Deshalb kann man diese Hermeneutik auch Hermeneutik des kanonischen Diskurses nennen.«⁴⁹

3.3 Das Alte Testament und die Jüdische Bibel

Die von Klaus Koch geprägte Rede vom »doppelten Ausgang des Alten Testaments« ist in der Diskussion vielfach aufgenommen worden. In diesen Diskursen wurde auch deutlich, dass eine einfache Parallelisierung von Neuem Testament einerseits und Mischna und Talmud andererseits nicht sachgerecht wäre und zudem die theologische Problematik noch gar nicht benennt. Das gilt sowohl für den unterschiedlichen Umfang des biblischen Kanons in Judentum und Christentum wie auch für die theologisch unterschiedlich gefasste Kontinuität zum biblischen Israel. Die Entstehung des Christentums und des Judentums als zwei zu unterscheidende Religionen war historisch zweifellos ein komplexer Prozess gegenseitiger Beeinflussung und Abgrenzung. Allerdings weiß schon Paulus davon, dass die Öffnung des frühen Christentums in die Völkerwelt wiederum theologisch zu einer Asymmetrie⁵⁰ führt, wenn er in Röm 11,17–24 im Bild des edlen Ölbaums Israel und der aufgepfropften wilden Zweige der Heidenchristen für Letztere einen Anteil an der Würde Israels postuliert, ohne aber die Kontinuität auf Seiten des edlen Ölbaums zu leugnen. Er warnt vielmehr im doppelten Sinn vor einer Überheblichkeit der Heidenchristen: »Nicht du trägst die Wurzel,

⁴⁸ Gegen SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rez., 22.

⁴⁹ ZENGER, Schrift, 20 f.

⁵⁰ Gegen SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rez., 22.

sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18), und im Blick auf die entfernten Zweige mahnt er ebenfalls zur Gottesfurcht (Röm 11,20).

Auch hier gilt, dass wir als Exegetinnen und Exegeten Verantwortung für unser Tun tragen, wenn wir für unsere Generation die Bibel auslegen, und das verlangt in der Erinnerung an die Shoah ganz wesentlich eine Haltung des Respekts gegenüber dem Judentum. Entsprechend schreibt Dohmen und vermeidet so auch die Überheblichkeit, vor der Röm 11,18 warnt:

»Nimmt man Rezeptionsinteressen in Bezug auf die Bibel Israels theologisch ernst, dann respektiert man – trotz der historisch-situativen Differenz zwischen Israel und Judentum – das Selbstverständnis des Judentums und kann von der biblischen bis in die heutige Zeit von ›Israel‹ sprechen. [...] Über *sein* Altes Testament partizipiert das Christentum auf eigene Weise am Israel-Titel. Auf der Grundlage seiner zweieinen Heiligen Schrift identifiziert es sich gerade nicht mit Israel, auch und erst recht nicht im Sinne des ›wahren Israels‹, das an die Stelle des bisherigen treten könnte, wie die frühchristlichen Apologeten erstmals meinten hervorheben zu müssen. Vielmehr glauben sich die Christen durch Jesus und das Christusereignis hineingenommen in den Bund Gottes mit Israel und partizipieren auf diese Weise am Israel des Gottesbundes.«⁵¹

4. Christliche Exegese im Blick auf Israel

Das alles hat Konsequenzen für die christliche Exegese des Alten Testaments, die den christlich-jüdischen Dialog als theologische Chance begreifen und auf christliche Rechthaberei verzichten muss. Mit dem zweiten Vatikanum,⁵² dem Synodalbeschluss und vielen anderen kirchenamtlichen Äußerungen begreife ich den Dialog der monotheistischen Religionen als eine theologische Notwendigkeit unserer Zeit. Ein traditionalistischer Katholizismus, der sich heute gelegentlich wieder lautstark zu Wort meldet und die Kirche im Sinne des 19. Jhs. im Besitz unwandelbarer oder gegenüber dem Lehramt nicht verhandelbarer Wahrheiten sieht, muss demgegenüber immer wieder bei Positionen landen, die im Extremfall den böartigen Perversionen Rohlings nahe kommen. Es geht hier also immer auch um den theologischen Willen zu einem vertieften Verhältnis

⁵¹ DOHMEN/STEMBERGER, Hermeneutik, 224.

⁵² Vgl. etwa NA 4: »Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist« (zitiert nach: RAHNER/VORGRIMLER, Konzilskompendium, 358).

zum heutigen Judentum und damit für das eigene Christentum um ein echtes Beziehungsgeschehen.⁵³

In diesem Sinn kann mit einer christlichen diachron reflektierten synchronen Exegese alttestamentlicher Texte, die in kontrollierter Weise diese Texte in einem ersten Schritt innerhalb der Bibel Israels kontextualisiert, eine philologische und theologische Basis für die Wahrnehmung der Juden und Christen gemeinsamen heiligen Schriften geschaffen werden. Eine solche Kontextualisierung führt nicht zu einer jüdischen Lektüre der Texte, sondern ist Teil eines christlichen Theologietreibens, aber sie bedenkt die gemeinsame textliche Basis, die sie mit der jüdischen Auslegung teilt, und wird so gesprächsfähig. Das wirkt sich schon seit vielen Jahren sehr positiv in der akademischen Exegese aus, wo der Austausch zwischen jüdischen und christlichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern auf der internationalen Bühne funktioniert.⁵⁴

Speziell im Blick auf die Psalmen kommt ein weiterer wichtiger Punkt hinzu: Die Psalmen sind als Teiltexthe der Bibel Israels gemeinsame Gebete von Jüdinnen und Juden wie auch von Christinnen und Christen zu dem einen Gott. Es bedarf für sie ausdrücklich keiner besonderen Verchristlichung, um christliche Gebete zu sein.

⁵³ Martin Hengel spricht hier in einem theologischen Sinn vom Anspruch des Judentums auf Dankbarkeit und Liebe, die angesichts des Leids, das Christen jahrhundertlang Juden zugefügt haben, über Respekt und Gesprächsbereitschaft hinausgeht: »Israel hat Anspruch auf unsere ständige *Dankbarkeit*, denn der Grund unseres Heils, die Verheißungen des Alten Testaments, Jesus selbst, seine Boten und die älteste Form des Evangeliums kommen ja aus seiner Mitte. Dies gilt gerade auch für den pharisäischen Schriftgelehrten und ersten christlichen Theologen Paulus, der uns durch das Evangelium gelehrt hat, an den einen Gott des alten und des neuen Bundes, den Vater Jesu Christi, zu glauben, und der uns zugleich das rechte Verständnis des Gesetzes, die Freiheit der Kinder Gottes ›in Christus‹ und die Achtung vor Israel, dem alten Gottesvolk und Zeichen der Treue Gottes, vor Augen führt. Mit unserer Dankbarkeit sind wir diesem Volk – das nicht zuletzt durch Christen – mehr gelitten hat als andere Völker in der Geschichte – auch *unsere Liebe schuldig, denn die Juden bleiben die um Gottes Treue willen Geliebten*. Dabei sollten wir nicht vergessen, daß wir als Christen und besonders als Theologen von Israel auch heute in Vielem lernen können. Etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, was es heißt, zu beten. Der Psalter war das ursprüngliche Gebetbuch der Synagoge und der Kirche. Aus diesem Schatz schöpft die synagogale Liturgie, und sie steht damit nicht hinter dem der Kirche zurück. Zahlreiche Gebete der alten Kirche lassen sich darüberhinaus direkt auf die Liturgie der Synagoge zurückführen. Der Glaube Israels ist bis heute nicht zuletzt betender Glaube« (MARTIN HENGEL, Paulus, Israel und die Kirche, in: DERS., Paulus und Jakobus, WUNT 141, Tübingen 2002, 418–472, 470; Hervorhebung im Original).

⁵⁴ Ähnliches gilt im Bereich der Erwachsenenbildung, etwa, wenn exegetische Vorträge mitunter auch in Synagogen stattfinden.

»Im Psalmenbeten stehen wir Christen ›Schulter an Schulter‹ (vgl. Zef 3,9) neben dem Juden Jesus vor dem Gott Israels; gewiß nicht als Juden, sondern als Christen, mit eigener christlicher Identität, die freilich eine ›christlich-jüdische‹ Identität ist, die den Juden nichts wegnehmen darf und will – und doch zugleich darum weiß, daß sie nur lebendig bleibt, wenn und solange sie dem Lebensbaum verbunden ist, in den sie eingepropft ist (vgl. Röm 11,17)«⁵⁵.

Dieses christlich-jüdische Verständnis wird in der Psalmen- und Psalterexegese ausdrücklich integriert.⁵⁶

In einem weiteren Schritt müssen sich Exegetinnen und Exegeten in ebenso historisch kontrollierter Weise auch mit christlichen und jüdischen Auslegungen und Bezugnahmen auf »ihre« Texte auseinandersetzen. Rezeptions- und wirkungsgeschichtliche Arbeiten zeigen immer deutlicher ihr innovatives Potenzial auch für die Exegese selbst auf. Denn was man oft zuallererst genauer versteht, wenn man schaut, wie die Generationen vor uns einen Text gedeutet haben, sind die Signale und Schwierigkeiten des Textes selbst.⁵⁷ Die Rezeptionsgeschichte gehört damit in wachsendem Maß zu den exegetischen Aufgaben. Auf dieser Basis können dann die Probleme bearbeitet werden, die den christlich-jüdischen Dialog oft belasten. Einige sollen explizit benannt werden:

So stößt man gelegentlich auf christliche Lektüren bestimmter Texte, die aus verschiedenen Gründen zum christlichen »Standard« geworden sind, aber anti-jüdische Impulse enthalten. Ein Beispiel ist Ps 41,10:

»Auch der Mann meines Friedens (= mein Freund),
auf den ich vertraute,
der mein Brot aß /
hat erhoben gegen mich die Ferse.«

Die dritte und vierte Verszeile werden in Joh 13,18 im Munde Jesu in einer Ankündigung des Verräters zitiert und in Joh 13,21–30 dann narrativ ausgestaltet auf Judas hin konkretisiert. Gillingham hat herausgestellt, dass Augustinus den Judasbezug zu einer klassisch gewordenen antijüdischen Lektüre verlängert hat, die hier angesichts der großen Bedeutung von Teilen des Psalms in

⁵⁵ ZENGER, Komposition, 24.

⁵⁶ Zu neueren Tendenzen der Psalmen- und Psalterexegese vgl. JOHANNES SCHNOCKS, »Bis ich hineinging in die Heiligtümer Gottes« (Ps 73,17). Neue Wege ins Psalmenbuch, in: BIKI 75 (2020), 190–197.

⁵⁷ Vgl. zu einem exegetisch umstrittenen Beispieltext: JOHANNES SCHNOCKS, An Ephah between Earth and Heaven. Reading Zechariah 5:5–11, in: MARK J. BODA/MICHAEL H. FLOYD (Hrsg.), Tradition in Transition. Haggai and Zechariah 1–8 in the Trajectory of Hebrew Theology, LHB 475, London 2009, 252–270.

der jüdischen Liturgie besonders schmerzhaft ist: »Augustine ends this sermon by noting that Judas represents the hardness of heart of the Jews towards »the church of Christ, rooted in the thorns of the synagogue.«⁵⁸

Ein zweites Problem entsteht durch das Schema von Verheißung oder Prophetie und Erfüllung. Im Bereich der Psalmen, die in weiten Teilen der christlichen Rezeption bis ins Mittelalter als Prophetien verstanden worden sind, geht diese Lektüre auf einen Aspekt des biblischen Davidbildes zurück. In 2Sam 23,1–7, den »letzten Worten Davids«, wird uns mit prophetischen Sprachformen David als Prophetengestalt präsentiert, der dann einen kurzen psalmähnlichen Text rezitiert. Dieses »Image« wird in Apg 2,30 aufgenommen, wo Petrus in seiner Pfingstpredigt David einen Propheten nennt, der in Ps 16 eine Prophetie auf die Auferstehung Jesu verfasst habe. Diese Rezeption von Psalmen als Prophetien muss nicht notwendig auf Jesus bezogen werden und findet sich etwa auch beim Aufruf von Papst Urban zum ersten Kreuzzug, der Ps 79 auf die eigene Zeit bezieht.⁵⁹ Während ein aktualisierender Gebrauch poetischer Texte grundsätzlich nicht problematisch sein muss, entsteht die Schwierigkeit des Schemas von Verheißung/Prophetie/Weissagung und Erfüllung dann, wenn die einmal angenommene Erfüllung jede weitere Deutung eines Textes verhindert. Als Beispiel verweise ich auf den Umgang von August Rohling mit Ps 22 (s. o.). Wenn es wie hier um die Festlegung des Textes auf eine christologische Bedeutung geht, so bedeutet das, dass dem Judentum ein »richtiges« Verständnis des Psalms abgesprochen wird. Dieses konkrete Problem »enteignender« Lektüren, das durch die Aufnahme von Ps 22 in den Passionsberichten entstanden ist, ist gewissermaßen so alt wie die Konflikte zwischen Christen und Juden und findet sich bereits bei Justin, dem Märtyrer, im Dialog mit Tryphon (*Dial.* 97,3 f.).

Die hier genannten Probleme eingefahrener antijüdischer Lektüren, der einseitigen Anwendung des Schemas von Verheißung und Erfüllung, einer Konzentration auf christologische oder vereindeutigende Lektüren, die immer eine Vereinnahmung des Textes zur Folge haben, sind im heutigen Umgang mit den Texten leicht überwindbar. Es darf aber dabei nicht übersehen werden, dass es hier nicht einfach um unschöne Kontingenzen der Schriftauslegung geht, sondern dass die hier zum Ausdruck kommende Israelvergessenheit in vielen Jahrhunderten christlicher Exegese ein theologisches Problem ist, das wir als Christen mit allem Engagement überwinden müssen. Es sind vor allem diese

⁵⁸ SUSAN E. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 1–72*, Malden, MA 2018, 250.

⁵⁹ Vgl. dazu JOHANNES SCHNOCKS, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*, WMANT 136, Neukirchen-Vluyn 2014, 137–160 [Von der Feindklage zur religiös begründeten Gewalt gegen Feinde – Ps 78(79) als Fallbeispiel].

neuen Wege in unsere eigene Bibel, die uns auch in eine neue und tiefere Gemeinschaft mit dem Judentum führen können.