

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	26 (1970)
Artikel:	Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht
Autor:	Schmid, Herbert
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961053

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE CHRISTLICH-JÜDISCHE AUSEINANDERSETZUNG UM DAS ALTE TESTAMENT IN HERMENEUTISCHER SICHT

Von HERBERT SCHMID, Kaiserslautern

Vorbemerkung

Die folgenden Ausführungen basieren auf einer vierstündigen Vorlesung über das Thema «Das Alte Testament im christlich-jüdischen Glaubensgespräch». Die Änderung des Themas hat verschiedene Gründe. Der Gegenstand der Untersuchung ist fast unermeßlich, zum Teil wenig erforscht. Infolgedessen muß der Verfasser, nachdem er wiederholt um die Veröffentlichung der Vorträge gebeten wurde, «Mut zur Lücke» haben, oder – wie man sich heute didaktisch ausdrückt – er muß «exemplarisch» vorgehen. Dabei ist es durchaus möglich, daß es repräsentativere Beispiele als die gewählten gibt. Der Judaist möge dies entschuldigen. Um aus den multa der Exempel möglichst ein multum – oder minimum? – an Kontinuität zu bieten, soll das Ganze in hermeneutischer Sicht dargestellt werden. Damit bleiben die folgenden Studien weit hinter der berechtigten und notwendigen Forderung H. Donners¹ zurück, der eine Ergänzung der Entstehungsgeschichte des Alten Testaments durch seine Wirkungs- oder Nachgeschichte im Judentum, Christentum und Islam für unausweichlich hält. H. Donner sagt mit Recht: «Theologie ist Wissenschaft vom Christentum, und sofern das Alte Testament christliche Relevanz hat, gehört seine Nachgeschichte zu den Aufgaben der Theologie und damit auch in den Interessen- und Aufgabenbereich des Alttestamentlers².» Schwer zu bestimmen ist

¹ Das Problem des Alten Testaments in der christlichen Theologie, Festschrift W. Trillhaas, 1968, 37–51. H. Donner gibt neu heraus: L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, 1869; themgemäß spielt hier die Synagoge eine geringe Rolle.

² A.a.O. 48.

allerdings, inwieweit das Alte Testament christliche Relevanz hat. Als kanonisches Buch sollte es im ganzen relevant sein. Im übrigen dürfte damit dem konventionellen Alttestamentler eine schwere Bürde auferlegt worden sein. Es bleibt zu hoffen, daß ihm Judaist und Islamist, Kirchengeschichtler und Dogmatiker entgegenkommen, eben alle, in deren Forschungsbereich sich das Alte Testament besonders ausgewirkt hat. Da die Nachwirkung dieser Heiligen Schrift im jüdischen und christlichen Bereich mit ihrer «Kanonisierung» zusammenhängt – oder die «Kanonisierung» eine Folge der religiösen und soziologischen Wirkung der betreffenden Schriften ist –, soll zunächst auf die Kanonsbildung kurz eingegangen werden.

§ 1. Die Kanonisierung des Alten Testaments³

Im christlichen Bereich gilt das Alte Testament in seiner auf die griechische Übersetzung der Septuaginta zurückgehenden Dreiteilung in Geschichtsbücher, Lehr- oder poetische Bücher und prophetische Bücher⁴ mit oder ohne Apokryphen⁵ als kanonisch. Prinzipiell haben die einzelnen Schriften einen gleichen kanonischen Stellenwert, wenn auch oft in Vergangenheit und Gegenwart Prophetenbücher und Psalmen höher, dagegen die Bücher Esther und Esra-Nehemia weniger hoch eingeschätzt werden. Im Judentum ist vor allem die Thora verbindlich; die «vorderen» (Jos., Ri., 1–2 Sam., 1–2 Kön.) und «hinteren» Propheten (Jes., Jer., Ez., die zwölf kleinen Propheten) und die Schriften (Ruth, 1–2 Chron., Esra und Neh., Esth., Hiob, Ps., Spr., Pred., H. L., Klag., Dan.) stellen quasi

³ Verwiesen sei auf die entsprechenden Abschnitte in den Einleitungen in das Alte Testament, zuletzt O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, 1969, 315ff. (Lit.)

⁴ Siehe J. C. H. Lebram, Aspekte der alttestamentlichen Kanonsbildung, VT 18 (1968), 173ff.

⁵ Nach einem Beschuß des Konzils von Trient aus dem Jahre 1546 gehören zur Vulgata Weisheit Salomos, Sirach, Tobit, Judith, 1–2 Makkabäer. Luther sieht in den Apokryphen «Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleichgehalten und doch gut und nützlich zu lesen sind». Siehe G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 1965¹⁰, 536ff.

einen Kommentar zu den fünf Büchern Mose dar. Ihre Autorität ist sozusagen vom Pentateuch abgeleitet.

Diese Vorrangstellung der fünf Bücher Mose ist nicht verwunderlich, enthalten sie doch beginnend mit der Schöpfung die Vor- und Frühgeschichte des eigenen Volkes, seine theologische Existenzbegründung in der Verheißung der Nachkommenschaft an Abraham, und seinen Anspruch auf das von Gott gelobte Land. Eingebettet in die Erzählungen sind Verpflichtungen auf die Worte Jahwes, die in einzigartiger Weise unter anderem den Fremdkult und das Kultbild verbieten⁶ (Ex. 24, 3 ff.; Ex. 34, 10 ff.; Dtn. 28, 69; vgl. Jos. 24; 2 Kön. 23; Esra 7 ff. und Neh. 8 ff.). Weitere Verbote, Gebote und «Gesetze» traten hinzu. Der Kult wurde eingesetzt. Dieser Wachstumsprozeß ist im einzelnen schwer feststellbar. Als sicher gilt weithin, daß der josianischen Reform im Jahre 622 (2 Kön. 22 f.) das «Ur-Deuteronomium» zugrundelag; dagegen gehen die Meinungen auseinander in der Beantwortung der Frage, ob das «Gesetz des Himmelsgottes» in der Hand Esras (Esra 7), der im Jahre 458 nach Jerusalem kam, aus dem Deuteronomium, der Priesterschrift oder dem Gesamtpentateuch bestand⁷. Erwägenswert erscheint die Frage, ob schon in der ausgehenden Königszeit eine Konkurrenz zwischen der levitischen, von Hosea (Kap. 4 und 8) bezeugten Thora, dem späteren Deuteronomium, und der zadokitischen Priesterschrift – wurde sie im Tempel von Hilkia «gefunden» (2 Kön. 22)? – bestand. Diese Antithese zur Zeit des ersten Tempels hätte dann unter dem Druck der Ereignisse und Verhältnisse in der Zeit des zweiten Tempels zur Synthese, zur Entstehung des vom persischen Hof genehmigten Pentateuchs geführt, den auch die Samaritaner als verbindlich anerkannten. Eine Ansetzung des Pentateuchs in die Zeit nach Esra und Nehemia stößt meines Erachtens auf erhebliche chronologische Schwierigkeiten. Gewiß ist die von Josephus (Contra Apionem I, 8) und in 4 Esra 14, 18 ff. bezeugte jüdische Tradition, wonach das gesamte Alte Testament in der Zeit Esras abgeschlossen worden sein soll, nicht richtig, wenn man

⁶ Siehe meinen Aufsatz «Gottesbild, Gottesschau und Theophanie», *Jud.* 23 (1967), 241–254.

⁷ Siehe U. Kellermann, Erwägungen zum Esragesetz, *ZAW* 80 (1968), 373 ff.

bedenkt, daß etwa das Buch Daniel in der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes um 164 entstanden ist. Schränkt man diese Aussage auf die fünf Bücher Mose ein, so dürfte der historische Kern ermittelt sein. Oder spricht im Text des Pentateuchs etwas für eine spätere Ansetzung?

In der sogenannten deuteronomistischen Schule erkannte man, daß der Ungehorsam gegenüber der Thora und gegenüber den Gerichtspropheten zur Katastrophe geführt hat. Das Gottesgericht rehabilitierte die Unheilspropheten. Einen Wendepunkt stellt Jeremia selbst dar, der als Bote des Gerichts leiden mußte (Jer. 19, 1–20, 6; 26; 28). Der Gang der Ereignisse hat die Wahrheit seiner Botschaft erwiesen (44, 28). Nimmt man für das Buch Jeremia eine höfische Bearbeitung, deren erster Exponent Baruch selbst war, und eine deuteronomistische Redaktion an⁸, dann stimmen beide Kreise dahingehend überein, daß der Gehorsam gegenüber Propheten und Thora einen Weg in die Zukunft eröffnet (Jer. 7 und 26). So dienen – grob gesprochen – die Redaktionen des Gesetzes und der Propheten ihrer Aktualisierung und ihrer Verbindlich-Erklärung. Die Erforschung der Redaktionsgeschichte, auch die Frage nach den jeweils dahinter stehenden Kreisen, und die damit zusammenhängende Kanonsbildung ist eine wichtige Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft.

In apokalyptischen Zirkeln genossen die prophetischen Schriften eine absolute Verbindlichkeit. Sie mußten aber neu interpretiert werden. Der Apokalyptiker stellt durch die Vermittlung des Engels Gabriel geradezu einen zweiten Schriftsinn fest, wenn er die 70 Jahre der Verwüstung durch die Babylonier (Jer. 25, 22f.; 29, 10) als 70 Jahrwochen (das heißt 490 Jahre) bis zum Ende deutet (Dan. 9). Die Propheten enthüllen die Zukunft, wie Mose und die Geschichtsbücher (= die vorderen Propheten der hebräischen Bibel) die Vergangenheit erkennen lassen. Für die alltägliche Gegenwart sind die Worte der Weisen, die sogenannten Lehrbücher oder poetischen Bücher richtungweisend. Nach J. C. H. Lebram⁹ gibt es neben dem

⁸ Zur Problematik siehe O. Kaiser a.a.O., 184ff. Zur deuteronomistischen Redaktion des Amosbuches siehe W. H. Schmidt, ZAW 77 (1965), 168–193.

⁹ Siehe Anm. 4.

«nomistischen» Aspekt der Kanonsbildung noch den «weisheitlich-apokalyptischen», der verbindliche Schriften für die Vergangenheit (die Geschichtsbücher), für die Gegenwart (die Lehrbücher) und für die Zukunft (die Propheten) kennt, ein Prinzip, das sich auf die Gliederung des Alten Testaments in der Septuaginta und der in dieser Hinsicht abhängigen Übersetzungen ausgewirkt hat.

Die Abgrenzung der Lehrbücher oder der «Schriften», wie sie im hebräischen Alten Testament genannt werden, hat am längsten gedauert. Im Neuen Testament, Lk. 24, 44, werden die drei Teile der hebräischen Bibel als Thora (Nomos), Propheten und Psalmen gekennzeichnet, wobei der dritte Terminus als pars pro toto für die «Schriften» (vgl. Lk. 24, 27) steht. Weitverbreitet ist die Meinung, die sogenannte Synode von Jamnia habe gegen Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. den Kanon des Alten Testaments geschaffen. Mit J. P. Lewis¹⁰ ist festzuhalten, daß es dort weder eine Synode noch eine Kanonsdebatte gegeben hat. Umstritten war lediglich, ob die «Schriften» Hoheslied und Prediger Salomo «die Hände verunreinigen», also heilige Schriften seien.

Von Bedeutung ist, daß die juden- und die immer größer werdende heidenchristliche Kirche den jüdischen Kanon in seiner hebräischen und griechischen Form übernommen haben. Der Kanon der Synagoge wurde heilige Schrift der Christen, die aus der Synagoge ausgestoßen oder von ihr verurteilt wurden. In das Achtzehngebet wurde folgender Spruch gegen die Judenchristen aufgenommen: «Den Abtrünnigen bleibe keine Hoffnung und das hochmütige Reich möge bald und in unseren Tagen verderben. Die Nazaräer und die Minim (= Häretiker) mögen in einem Augenblick zugrundegehen. Ausgelöscht sollen sie sein aus dem Buch des Lebens und nicht seien sie gezählt unter die Gerechten. Sei gelobt, o Ewiger, der du die Hochmütigen erniedrigst!» Weitere Autoritäten, letzte Autoritäten der Christen waren der «Herr» und die «Apostel» und mit der Zeit das Neue Testament. Aus diesem Umstand ergeben sich eine Reihe von Problemen und Fragen: Hat die heidenchristliche Kirche den synagogalen Kanon usurpiert? Mit welchem Recht beruft sich die Kirche auf das Alte Testament? Wie ist der synagogale

¹⁰ What do we mean by Jabneh JBL 32 (1964), 125ff.

Kanon zu verstehen? Es ist von vorneherein klar, daß das Selbstverständnis der beiden Gemeinschaften, Synagoge und Kirche, hermeneutisch zum Tragen kam. Die soziologische Sicht läßt sich auch aus der Hermeneutik nicht ausklammern.

Die Kirche hat nicht nur den synagogalen Kanon übernommen, sie hat auch die jüdische Theorie von der Entstehung des Kanons akzeptiert: Nach Josephus (Contra Apionem I, 8) haben die Juden 22 Bücher gemäß der Zahl der hebräischen Buchstaben, wobei die Samuel- und Königebücher, Richter und Ruth, Jeremia und Klage-lieder, und das Zwölfprophetenbuch je als ein Buch gelten; ihre Zahl steht endgültig fest, sie sind dinghaft heilig und unantastbar und stammen von inspirierten Männern aus der Zeit von Mose bis Artaxerxes I. (465–424), also von Mose bis Esra. 4 Esra 14, 18ff. besagt, daß Esra die im Exil vernichteten Schriften fünf Gehilfen in 40 Tagen diktiert habe: 24 kanonische Schriften (im Gegensatz zur obigen Belegstelle werden hier Ruth und Klagelieder als getrennte Bücher gezählt) und 70 Bücher für die Weisen, womit Apokalypsen gemeint sind. In der Reformationszeit vermittelte Elias Levita diese Auffassung der Kirche. Esra und die Männer der großen Synagoge, die in der Sukzession von Mose, Josua, den Ältesten und Propheten stünden, hätten die 24 Bücher vereinigt und dreigeteilt.

§ 2. Das Verständnis des Alten Testaments im Neuen Testament¹¹

Das nachbiblische Judentum verstand sich mit Fug und Recht als Fortsetzung des biblischen Israel und des Frühjudentums; dieses Verständnis stand auch den Judenchristen zu. Aber auch die immer stärker werdende heidenchristliche Kirche beanspruchte das Gottes-

¹¹ Siehe zu den folgenden Ausführungen F. Hesse, Das Alte Testament als Buch der Kirche, 1966, und neuerdings K. Schwarzwäller, Das Verhältnis Altes Testament–Neues Testament im Lichte der gegenwärtigen Bestimmungen, Ev. Theol. 29 (1969), 281ff. Eine Klärung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament klärt noch nicht die Relation von Synagoge und Kirche in Geschichte und Gegenwart. Siehe K. H. Rengstorff und S. von Kortzfleisch, Kirche und Synagoge, 1968, 23ff., auch H. W. Bartsch, Urge-meinde und Israel, 1968.

volk in der Nachfolge Israels zu sein. Sie sei das «Israel Gottes» (Gal. 6, 16; vgl. 1 Cor. 10, 18; Röm. 9, 6). Dieses Bewußtsein zeigt sich sozusagen statistisch darin, daß das Neue Testament zahlreiche Zitate aus dem Alten enthält; nur in Titus, Judas und 1–3 Johannes finden sich keine derartigen Belege. Die Offenbarung Johannis spielt häufig auf das Alte Testament an. Der Vollständigkeit wegen ist hinzuzufügen, daß auch außerkanonische Schriften zitiert werden (Joh. 7, 38; 1 Cor. 2, 9; Jak. 4, 5; Jud. 14f.; vgl. Apg. 17, 28), was wiederum Indiz für ein neues Selbstverständnis ist.

Das Neue Testament selbst – eine historisch-kritische Untersuchung kann hier nicht geboten werden¹² – führt das neue theologische Selbstbewußtsein auf Jesus zurück: In der sogenannten Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth zitiert Jesus Jes. 61, 1f. mit den Worten «Der Geist des Herrn ist bei mir, darum weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden, daß sie sehend werden, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn», und fügt hinzu: «Heute ist dies Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren» (Lk. 4, 16ff.). Ein ähnliches eschatologisches Bewußtsein kommt in Mt. 11, 2ff. zum Ausdruck: Der von Herodes Antipas inhaftierte Johannes sendet (von der Festung Machärus östlich des Toten Meeres aus) eigene Jünger zu Jesus und läßt ihn fragen: «Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?» Jesus verweist auf das, was die Johannesjünger hören und sehen und spielt damit auf die endzeitlich verstandenen Werke in Jes. 35, 5f. und 61, 1 an («Blinde sehen und Lahme gehen ... Taube hören ... und Armen wird das Evangelium gepredigt»). Jesus sieht in Johannes dem Täufer funktional den wiedergekommenen Elia (Mt. 11, 14; vgl. Mal. 4, 5). Ein eschatologisches Selbstverständnis ist nicht nur im Neuen Testament bezeugt. Es findet sich auch in Texten von Qumran¹³. Meines Erachtens läßt

¹² Nachträglich wurde ich aufmerksam auf K. Niederwimmer, Jesus, 1968, der meines Erachtens mit Recht von einer «Neueinstellung des Bewußtseins» (S. 51) spricht.

¹³ Siehe F. F. Bruce, New Testament Studies 2, 176ff. («Qumran and Early Christianity»).

sich aus Mk. 1, 2f. schließen, daß schon im Johanneskreis aufgrund von Jes. 40, 3 (vgl. auch Ex. 23, 20 und Mal. 3, 1) der Täufer als der «Rufer in der Wüste» verstanden wurde. Jesus führte größere Hoheitstitel¹⁴: er ist der Messias-Christos (Mk. 8, 27ff.), der Menschensohn (Mk. 8, 38), der Sohn des Hochgelobten (Mk. 14, 6). Paulus bezeichnete ihn als den Kyrios = Herrn: Der Herr ist der Geist (2 Cor. 3, 17). Aus diesem Zitat ist zu ersehen, daß zu dem eschatologischen Verständnis ein geistlich-pneumatisches hinzutrat: Der Erhöhte ist das Pneuma = der Geist.

Das eschatologische und pneumatische Selbstbewußtsein und Verständnis wirkte sich hermeneutisch aus. Die für die christliche Schriftauslegung weithin maßgebende Stelle findet sich in 2 Cor. 3, 12ff.: «Weil wir nun solche Hoffnung haben, sind wir voll großer Zuversicht und tun nicht wie Mose, der die Decke vor sein Angesicht hing, damit die Kinder Israel nicht sehen sollten das Ende dessen, was da aufhört (vgl. Ex. 34, 29ff.). Aber ihre Sinne wurden verstockt. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke unaufgedeckt über dem alten Testament, wenn sie es lesen, weil sie nur in Christus abgetan wird. Doch bis auf den heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn Israel aber sich bekehrt zu dem Herrn, so wird die Decke abgetan. Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nun aber spiegelt sich bei uns allen die Herrlichkeit des Herrn in unserem aufgedeckten Angesicht, und wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur andern von dem Herrn, der der Geist ist.» Drei Aussagen des Apostels sind in unserem Zusammenhang wichtig:

1. Bei der synagogalen Lesung liegt eine Decke über dem Alten Testament, bzw. ein Decke vor dem (verstockten) Herzen der Juden;
2. nur in Christus wird diese das Verständnis verhindernde Decke abgetan;
3. im aufgedeckten Angesicht der Christen spiegelt sich die Herrlichkeit des Herrn wider, in dessen Bild sie von dem Herrn, der der Geist ist, verklärt werden.

¹⁴ F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83, 1963.

Die beiden ersten Aussagen sind eindeutig. Von der Synagoge werden sie als anmaßend empfunden, für die Christen bedeuteten sie oft einen Freibrief für eine nicht mehr buchstäbliche Auslegung. Beachtet will aber sein, daß nach Paulus der Herr, der der Geist ist, nicht nur die Interpretationsfähigkeit der Christen beeinflußt, sondern sie in neue Menschen verwandelt, was für alle feststellbar sein sollte. So sind die Gemeindeglieder in Korinth ein «Brief Christi», wobei der «Geist des lebendigen Gottes» in «fleischerne Tafeln des Herzens» (vgl. Jer. 31, 31ff.) geschrieben habe (2 Cor. 3, 1–3). In den folgenden Abschnitten (v. 4–6 und 7–11) wirft Paulus das Problem von «Geist» und «Buchstaben» auf: Die Verkünder des Evangeliums sind Diener des Geistes, nicht des Buchstabens. «Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig» (v. 6). Die Relation von Buchstaben und Geist läßt sich im Sinne des Apostels heilsökonomisch, sukzessive, aber auch hermeneutisch verstehen. Auf die Zeit des «Gesetzes» (Röm. 7, 1–6), das – wiewohl Buchstabe – so doch «geistlich» (Röm. 7, 14) und ein Pädagoge auf Christus ist (Gal. 3, 24), folgt die Zeit des Herrn, der der Geist ist. Das Prinzip «Buchstabe und Geist» wird auf den alttestamentlichen Text angewendet und dabei ein buchstäblich-wörtlicher (sensus literalis) und ein übertragener, geistlicher Sinn (sensus spiritualis) unterschieden. Aus dem zweiten Schriftsinn entwickelte sich ein dritter und vierter. *Littera gestala docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Im großen und ganzen lassen sich im Neuen Testament drei Erklärungsweisen alttestamentlicher Texte aufzeigen. Es wäre sicherlich verkehrt, hierin die Folgen einer mehr oder weniger ausgeprägten Methodenlehre zu sehen. Grundlegend ist das eschatologisch-pneumatische Bewußtsein der Evangelisten und Apostel. Besteckende hermeneutische Regeln der damaligen Zeit kamen ihnen zu Hilfe.

1. Das Schema Weissagung oder Verheißung und Erfüllung. Es findet sich schon im Alten Testament, wenn etwa gesagt wird, daß die von Mose verheiße Landnahme erfüllt sei (Jos. 21, 45; 23, 14; 1 Kön. 8, 56), oder wenn Deuterojesaja in Kyros den Hirten und Messias Gottes sieht (Jes. 44f.). Nach Matthäus erfüllt sich mit der

Jungfrauengeburt Christi das Wort Jes. 7, 14, das nur in der griechischen Übersetzung ausdrücklich von einer Jungfrau (parthenos) spricht (Mt. 1, 22f.). Philippus bezieht nach Apg. 8, 32ff. die Aussagen über den Gottesknecht in Jes. 53, 7f. auf das Evangelium von Jesus. Das Wort vom Menschensohn in Mk. 8, 38 greift meines Erachtens Dan. 7 auf. Im übrigen ist auffallend, daß von den messianischen Texten im engeren Sinn nur Mi. 5, 1 im Neuen Testament auf das Christusgeschehen bezogen wird (Mt. 2, 5f.). Paulus ist der grundsätzlichen Meinung, daß in Christus das Ja auf die vielen Verheißungen Gottes gegeben ist (2 Cor. 1, 20).

2. Die Allegorese. Die literarische Gattung der Allegorie erfordert eine entsprechende Erklärung. So sind die Träume Josephs oder des Pharao (Gen. 37; 41) Zug um Zug zu übertragen. Problematisch wird diese Methode bei einem nicht-allegorischen Text. Als Beispiel möge Gal. 4, 22ff. dienen. Abraham hatte zwei Söhne, Ismael von der (Unfreien) Sklavin Hagar, und Isaak von der Freien Sara. «Aber der von der Sklavin ist nach dem Fleisch erzeugt worden, der von der Freien aber durch die Verheißung. Das bedeutet allegorisiert: diese nämlich sind zwei Bündnisse, das eine vom Berg Sinai, der zur Knechtschaft gebiert, das ist Hagar.» Wie Hagar eine Allegorie für den sogenannten alten Bund ist, so Sara eine für den neuen, für das «obere, freie Jerusalem». Ein weiteres instruktives Exempel für Allegorese findet sich in 1 Cor. 9, 9¹⁵.

3. Die typologische Deutung. Sie setzt ein Entsprechungsverhältnis von oben und unten, Vergangenheit und Gegenwart oder Zukunft voraus. So ist die himmlische Stiftshütte Prototyp der irdischen (Ex. 25, 9, 40; 26, 30); dem Exodus und der Verpflichtung («Bund») der Vergangenheit entsprechen ein neuer Auszug (Hos. 11) und eine neue Verpflichtung (Jer. 31, 31ff.). Die neutestamentliche Typologie hat meist das Schema von Verheißung und Erfüllung im eschatologischen Sinn zur Voraussetzung. So ist Adam «Typ des zukünftigen» Menschen, nämlich Christi (Röm. 5, 14). Das verderbliche Wasser der Sintflut, durch das in der Arche acht Seelen hin-

¹⁵ Allegoresen enthält auch der nachbiblische Barnabasbrief.

durchgerettet wurden, ist Antityp auf das rettende Taufwasser (1 Petr. 3, 20f.). Die Entsprechung von oben und unten, zugleich in einem eschatologischen Sinn (vgl. Hebr. 10, 1) spielt im Hebräerbrief eine Rolle, zum Beispiel ist Christus der himmlische Hohenpriester (4, 14ff.).

Philologisch gesehen erhebt sich die kritische Frage, ob die Nichtbeachtung des Wortsinnes, den die typologische Erklärung wahren will, vor allem durch die Allegorese nicht auf eine Aufhebung des Alten Testaments hinausläuft. Schon im 3. Jahrhundert wandte sich Nepos gegen die Allegoristen. Aber auch das Schema Weissagung bzw. Verheißung und Erfüllung birgt in sich die Gefahr, daß der alttestamentliche Text im Sinne der Erfüllung umgedeutet und die Umdeutung selbst gar nicht mehr erfaßt wird.

§ 3. Das Alte Testament in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung der alten Kirche¹⁶

Zunächst soll auf Marcion eingegangen werden, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. das Alte Testament radikal abgelehnt hat. Wenn A. von Harnack¹⁷ Recht hat, dann verwarf Marcion das Alte Testament samt seinem Gott nicht aus einer gnostischen Materie- und Leibfeindlichkeit heraus, sondern um des Evangeliums

¹⁶ Hier kann nicht auf die Ursprünge der rabbinischen Schriftauslegung und ihrer hermeneutischen Regeln an sich eingegangen werden. Siehe dazu F. Maaß, Von den Ursprüngen rabbinischer Schriftauslegung, ZThK 52 (1955), 129 ff., und dazu E. Fascher, Jes. 53 in christlicher und jüdischer Sicht, 1958 (bes. S. 5); I. L. Seeligmann, Voraussetzungen der Midrasch-Exegese, SVT 1 (1953), 150 ff. Einen Überblick über die jüdische Exegese bietet W. Bacher in J. Winter – A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1894, 239 ff.

¹⁷ Das Evangelium vom fremden Gott, 1924². Meines Erachtens war das Evangelium das Motiv, der gnostische Dualismus das Koordinatensystem des Marcionismus, der nach meiner Erfahrung auch noch im heutigen christlichen Denken eine Rolle spielt, selbst wenn der Name Marcion gar nicht bekannt ist. Anders K. H. Rengstorff in: Kirche und Synagoge, 1968, 66. Bei von Harnack selbst läßt sich eine – kritische – Begeisterung für Marcion nicht absprechen; siehe dazu H. Schmid, Das hermeneutische Problem des Alten Testaments, Einheit des Geistes, 1964, 57f.

willen, das er in dem von ihm gebildeten neutestamentlichen Kanon von echten Paulusbriefen und einem «gereinigten» Lukasevangelium – vielleicht handelt es sich hier um die erste neutestamentliche Kanonbildung überhaupt – bezeugt fand. Jesus, doketisch verstanden, ist der Sohn und die einzige Offenbarung (Lk. 10, 22) eines fremden Gottes der Liebe, des Geistes und der Erlösung. Obwohl sich Marcion gegen allegorische und typologische Erklärung der Schrift wandte, interpretierte er Lk. 6, 43 allegorisch: Der gute Baum ist der gute Gott und Vater Jesu Christi, der faule Baum ist der gerechte Gott der Vergeltung, der Judengott des Alten Testaments. Der aus den Werken erkennbare Schöpfergott hat die miserable Welt mit ihrem Ungeziefer und dem unvollkommenen Menschen geschaffen, der im Fleisch lebt, dessen Entstehung, Fortpflanzung und Verwesung ekelhaft sind. Dieser Gott straft durch Übel, ist hart und blutgierig, sucht die Sünden der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied heim, verstockt Menschen und gönnt ihnen aus Neid nicht den Baum des Lebens. Er ist parteiisch ganz für Israel eingenommen, dem schlimmsten der Völker. Selbst wenn das Alte Testament Trost, Verheißung und Erlösung enthält, so sind diese Heilsgüter rein irdisch. Das Alte Testament ist Gesetz. Sein Gott, dessen Sohn der jüdische Messias und Antichrist ist, kennt den guten Gott überhaupt nicht. Aus dieser Unkenntnis heraus hat er Jesus ans Kreuz gebracht, der damit die Seinen, das heißt alle, die sich wie Kain, die Sodomiten, Ägypter und sonstige Heiden nicht für gerecht halten, vom Gott des Alten Testaments erkauft hat. Materie und Fleisch sind erlösungsunfähig. Wenn Himmel und Erde vergehen, vergeht auch der Schöpfergott samt den Gerechten wie Abel, Henoch, Noah, Abraham und Mose, die sich nicht erlösen ließen. Der gute Gott, der nicht richtet, wird dann alles in allen sein. Das Evangelium kann nicht in das Alte Testament hineininterpretiert werden; man würde damit neuen Wein in alte Schläuche gießen.

Die Kirche lehnte den Marcionismus ab. Das Alte Testament war eine Waffe gegen jede Art von Gnosis, wenn es freilich auch gnostisch interpretiert werden konnte¹⁸, gegen Dualismus, Schöpfungs- und

¹⁸ So im Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Christin Flora (2.Jh.), nach dem die Thora zum Teil von dem gerechten, zwischen dem guten Gott

Leibfeindlichkeit. Bemerkenswert ist bei Marcion die Koppelung von Ablehnung des Alten Testaments und Judenfeindschaft. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts fand der neutestamentliche Kanon, wie er heute vorliegt, allgemeine Anerkennung. Das Alte Testament wurde in der griechisch sprechenden Kirche in Form der Septuaginta benutzt, in der lateinisch sprechenden Westkirche – wie auch das Neue Testament – in Form lateinischer Übersetzungen. Hieronymus, auf den die Vulgata¹⁹ (mit den Apokryphen Weish., Sir., Tob., Jud., 1–2 Makk.)²⁰ zurückgeht, hatte sich um 400 vergeblich für die «hebraica veritas», für die Anerkennung nur des hebräischen Alten Testaments eingesetzt. Wegen des Ansehens, das die Septuaginta in der Kirche genoß, und natürlich auch wegen Mängel in der Übersetzung, verwarf die Synagoge diese griechische Übersetzung. Im Judentum kamen Targume, umschreibende Übersetzungen ins Aramäische, in Gebrauch. Der Targum des Onkelos (um 200 n. Chr.) erlangte in der babylonischen Gola und darüber hinaus geradezu eine offizielle Anerkennung.

Infolge der Verwerfung der Septuaginta traten für die griechisch sprechenden Juden wortgetreue Übersetzungen an ihre Stelle²¹. Auf christlicher Seite machte sich vor allem Origenes (gestorben 254) textkritisch verdient, indem er eine Ausgabe des Alten Testaments besorgte, bei der sechs Spalten nebeneinander den hebräischen Text, eine Transkription in griechische Buchstaben, die Übersetzungen des Aquila, des Symmachus, der Septuaginta und

und den Teufel stehenden Gott, von Mose und von den Ältesten stammt. Auch der göttliche Teil besteht aus dreierlei: dem Dekalog, dem reinen Gesetz; dem mit Unrecht verbundenen Gesetz der Vergeltung (zum Beispiel Auge um Auge, Zahn um Zahn..., Lev. 24, 20) und dem Opfer- und Kultgesetz, das symbolischen Wert hat und typologisch auf Christus hinweist (Epiphanius, Panairion 33, 3–7).

¹⁹ Das Tridentinische Konzil erkannte sie 1546 als autoritativ an; 1590 entstand die Ausgabe der Vulgata Sixtina, 1592 die der Clementina.

²⁰ In der orthodoxen Kirche wurde der maßgebende hebräische Kanon durch die Synode von Jerusalem 1672 um die apokryphen Bücher Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Tobit und Judith erweitert.

²¹ Wortgetreue Übertragungen stellen die jüdischen Übersetzungen des Aquila und Theodotion aus dem 2. und des Symmachus aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts dar.

des Theodotion boten. Durch philologische Zeichen wurden Unterschiede gekennzeichnet. Die Septuaginta sollte wegen und für die Juden, die «Freunde des Buchstabens» und ein «fleischliches Volk» seien, an das hebräische Original angeglichen werden. Der Schriftsinn (sensus literalis) galt geradezu als «sensus Judaicus». Auf die Hermeneutik des Origenes ist noch zurückzukommen. Absolut falsch wäre die Meinung, im rabbinischen Judentum hätte es ausschließlich Schrifterklärung im Literalsinn gegeben. Dies soll durch eine Reihe von Beispielen belegt werden²²:

1. Die Allegorese. Allgemein bekannt ist die allegorische Erklärung des Hohenliedes, wobei der Bräutigam mit Gott und die Braut mit dem Volk Israel gleichgesetzt wird. L. Baeck²³ zeigt an einem Beispiel, wie es dabei zu Schwierigkeiten wegen der Mariologie der Kirche – das Konzil von Ephesus 431 erklärte Maria zur «Gottesgebärerin» – kam: Der Vers 3, 11 lautet: «Kommt heraus und seht, Töchter Zions, den König Salomo mit der Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt hat am Tage seiner Hochzeit...» Allegorisch sah man in dem König Gott und in den Töchtern Zions das Volk Israel. Wer ist dann die Mutter des Königs = Gottes? Rabbi Eleasar «erklärte» dem bekannten Rabbi Simon ben Jochai die Stelle folgendermaßen: Der König, also Gott, nannte Israel nicht bloß «Tochter» (Ps. 45, 11 allegorisiert), sondern auch «Schwester» (H. L. 5, 2 allegorisiert) und sogar «Mutter», denn in Jes. 51, 4 steht geschrieben: «merket auf mich, mein Volk, und meine Mutter, höret auf mich!», wobei zu beachten ist, daß «meine Mutter» (l'mmj) durch Textänderung aus «Mein Volk» (l'wmj) gewonnen wurde! Daraufhin habe Rabbi Simon seinem Kollegen auf die Augenbraue geküßt und versichert: «Wäre ich zu keinem anderen Zweck als zu diesem in die Welt gekommen, es wäre genug gewesen!» Hermeneutisch ist zu sagen, daß die exegetische Selbstbehauptung unter der Voraussetzung einer nicht textgemäßen Allegorese des Hohenliedes hier – aber nicht nur hier – eine eminente Rolle spielt.

²² Dabei greife ich absichtlich auf Texte zurück, die zum großen Teil für Judaica-Leser zugänglich sind.

²³ Haggadah and Christian Doctrine, HUCA 23 (1950), 549ff.

2. *Dicta probantia*. Bibelworte, aus dem Zusammenhang gerissen, dienen als «Beweis» einer Behauptung. Aus einer Diskussion geht hervor, daß üblicherweise, wenn der Südwind bläst, kein Nordwind weht und umgekehrt. Aber in der messianischen Zeit, bei der Rückführung der Verbannten auf Schiffen, schickt Gott einen Wind, in dem beide vereint sind, denn: «ich will zum Norden sagen: Gib her! und zum Süden: Halte nicht zurück! ...» (Jes. 43, 6)²⁴.

3. Im Targum Jonathan des Textes vom stellvertretenden Leiden und Sterben des Gottesknechts (Jes. 52, 13–53, 12) wird der selbe umgedeutet; der Gottesknecht wird sowohl messianisch als auch als Verkörperung des Volkes verstanden. Im Aramäischen lautet Jes. 52, 13f.: «Siehe, mein Knecht, der Messias, wird sich des Wohlergehens erfreuen; er wird emporkommen, erhöht und gefestigt werden (13). Gleichwie das Haus Israel lange Zeit hindurch nach ihm seufzte, als die Israeliten elend waren mitten unter den Völkern, werden sie jetzt angesehen sein und hell leuchten in den Augen der Nationen» (14)²⁵.

4. Unter der Voraussetzung, daß die Schrift eine Einheit ist, werden widersprüchliche Aussagen harmonisiert. So wurde der «Menschensohn» (= «einer wie ein Menschensohn») messianisch verstanden. Nach Dan. 7, 13 kommt er «mit den Wolken des Himmels», nach Sach. 9, 9 kommt der messianische König «demütig, auf einem Esel reitend» nach Jerusalem. Rabbi Alexandrai erklärt die Unausgeglichenheit folgendermaßen: «Wenn (Israel) sich dessen würdig erweist, dann kommt (der Messias) auf den Wolken des Himmels; wenn aber nicht, dann (kommt er) demütig, auf einem Esel reitend.»²⁶

5. Auch das Schema von Weissagung und Erfüllung findet sich in rabbinischer Exegese. Wohl in Abwehr apokalyptischer Spekulationen sagte der Amoräer Hillel: «Israel hat keinen Messias zu er-

²⁴ *Judaica* 25 (1969), 61.

²⁵ *Judaica* 21 (1965), 101ff.

²⁶ *Judaica* 20 (1964), 89.

warten, denn es hat die messianische Zeit schon in den Tagen des Königs Hiskia genossen. Rab Joseph widersprach und wies darauf hin, daß Hiskia zur Zeit des ersten Tempels gelebt habe, der Prophet Sacharja aber in der Zeit des zweiten Tempels das Kommen des Königs angekündigt habe (Sach. 9, 9). Bemerkenswert ist die zeitgeschichtliche Argumentation, zu der sich Rab Joseph veranlaßt sah²⁷.

Infolge der christlichen «Usurpation» des Alten Testaments und des Verständnisses der Kirche als des neuen Gottesvolkes sah sich das Rabbinat gezwungen, immer stärker den Literal Sinn der Schrift herauszustellen. Die christliche Theologie betonte in ihrem Interesse den geistlichen Sinn (sensus spiritualis). Origenes arbeitete textkritisch, allegorierte aber auch. Die letztere Methode hat bei ihm im wesentlichen folgende Gründe:

1. Er vertrat die Theorie der Substitution: Die Kirche ist das neue Israel. Aufgrund der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 argumentierte er geschichtlich-theologisch: «So können wir vertrauensvoll behaupten, daß die Juden nicht mehr zu ihrer früheren Lage zurückkehren werden. Haben sie doch das schrecklichste Verbrechen begangen, indem sie ein Komplott gegen den Erlöser des Menschengeschlechts in der Stadt in Szene gesetzt haben, wo sie den überlieferten Gottesdienst feierten als Sinnbild der höchsten Mysterien (Typologie!). Es war demnach eine Notwendigkeit, daß die Stadt, in der Jesus seine Passion litt, vollkommener Zerstörung anheimfiel, daß das jüdische Volk aus seinem Land vertrieben und andere zur seligen Erwählung berufen wurden» (Contra Celsum 4, 23)²⁸.

2. Hermeneutisch beruft sich Origenes auf 2 Cor. 3, 12ff. (siehe oben S. 7f): «In dem Glauben, daß die (heiligen) Bücher vom göttlichen Geiste geschrieben seien, stimmen wir mit ihnen (das heißt den Juden) überein, in der Auslegung ihres Inhalts aber weichen wir

²⁷ Judaica 20 (1964), 82.

²⁸ Schalom 4, Seite 10.

von ihnen ab. Wir leben ja auch nicht so wie die Juden, weil wir der Ansicht sind, daß die buchstäbliche Auslegung der Gesetze den Sinn der Gesetzgebung nicht erfasse. Wir behaupten, daß, «wenn Mose gelesen wird, ein Schleier auf ihrem Herzen liege», weil der Sinn des mosaischen Gesetzes denen verborgen bleibt, die den durch Jesus Christus gezeigten Weg nicht wandeln wollen. Wir wissen aber auch, daß «wenn sich jemand zu dem Herrn bekehrt» – «der Herr aber ist der Geist» –, er entblößt von «dem Schleier» «mit enthülltem Angesichte» die in den verborgenen Gedanken nach der Schrift (enthaltene) «Herrlichkeit des Herrn» wie «in einem Spiegel schaut» und zu seiner eigenen Herrlichkeit an der göttlichen Herrlichkeit Anteil hat²⁹.»

3. Als Platoniker vertrat Origenes einen zwei- (en phanero – en apokrypho; rhetai – noeta) und dreifachen Schriftsinn (Wort, Geist, übergeschichtliche Wahrheit) entsprechend der Trichotomie des Menschen (Leib-Seele-Geist) und der Menschenklassen (Einfältige, Fortgeschrittene, Vollkommene), wobei die Juden als «fleischliches Volk» und «Freunde des Buchstabens» die Stelle der Einfältigen einnahmen. Allerdings wandten sich nicht nur die Juden gegen die Allegorese, auch die in aristotelischer Tradition stehende Schule von Antiochien beachtete stärker den Literalen Sinn und vertrat eine mehr heilsgeschichtlich orientierte, typologische Sicht des Alten Testaments.

In der Westkirche wurde ebenfalls der zwei- und mehrfache Schriftsinn gepflegt. Augustin unterschied zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Sache und Zeichen. Die Wörter haben eine eigentliche und eine übertragene Bedeutung. Wesentlich ist, daß die Analogie des Glaubens (Röm. 12, 6), die in der regula fidei (dem Glaubensbekenntnis) definiert ist, in der Interpretation gewahrt bleibt. Damit wird die Kirche und ihr Glaube eine hermeneutische Beziehungsgröße. Die bisherige Untersuchung zeigte, daß die Hermeneutik ohnehin einen starken soziologischen Hintergrund hat. Für Augustin ist «der Jude Träger des Kodex, aufgrund dessen der Christ glaubt». «Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das

²⁹ K. H. Rengstorff und S. von Kortzfleisch a.a.O. 143.

Alte wird im Neuen offenbar.» Die nicht an Jesus Christus glaubenden Juden «sind Zeugen ihrer Ungerechtigkeit und unserer Wahrheit»³⁰.

Obwohl die Kirche unter Konstantin toleriert und begünstigt und unter Theodosius Staatskirche wurde und damit ihre Macht zunahm, hatte zum Beispiel Augustin geradezu eine Angst vor dem Judaisieren: «Nicht sie werden Christen, sondern uns machen sie zu Juden. Die Gebräuche der Juden sind für die Christen gefährlich und todbringend. Wer immer sie beobachtet, stamme er nun aus dem Judentum oder Heidentum, stürzt dadurch in den Rachen des Teufels. Das Ende des Gesetzes ist Christus, zur Rechtfertigung jedes Gläubigen, des Juden so gut wie des Heiden.»³¹

Sah jüdische Allegorese in Esau-Edom eine Chiffre für Rom, Byzanz und schließlich für die heidenchristliche Kirche, so drehte die christliche Interpretation den Spieß herum. Irenäus, Tertullian, Augustin unter anderen verstanden das Geburtsorakel aus Gen. 25, 23 «der Ältere (Esau, Edom) wird dem Jüngeren (Jakob, Israel) dienen» so, daß das ältere, ehemalige Gottesvolk der Juden dem jüngeren, jetzigen Gottesvolk der Christen dienen muß³². Zu beachten ist, daß es bei diesen Allegoresen nicht bloß um mehr oder weniger geistreich-aktualisierende Spielereien geht, sondern daß die christliche Erklärung, weil eben die entsprechende Macht der Kirche und des Reiches dahinterstand, die rechtlich-soziale Deklassierung der Juden zur Folge hatte. Das Bewußtsein der Kirche, nach Heiden und Juden das Dritte Geschlecht (*tertium genus*) zu sein, wirkte sich sowohl rechtlich-politisch als auch hermeneutisch bei der Applikation des Alten Testaments aus. Es wird evident, daß die Hermeneutik nur eine Seite einer geistigen Einstellung einer Gemeinschaft ist, was freilich nicht ausschließt, daß einzelne einen anderen Kurs einschlagen oder wenigstens andere Töne anschlagen³³.

³⁰ Schalom 4, Seite 3f. und 9; weitere instruktive Zitate aus Schriften Augustins bietet B. Blumenkranz in Rengstorf-von Kortzfleisch a.a.O. 93ff.

³¹ Schalom 4, Anm. 40.

³² Schalom 4, Anm. 21.

³³ K. Hruby weist auf eine Aussage des Hieronymus («Auf die [jüdische] Wurzel sind wir nämlich aufgepfropft. Wir sind die Zweige, sie aber die Wurzel. Wir müssen daher der Wurzel nicht fluchen, sondern für sie beten»)

§ 4. Das Alte Testament in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung des Mittelalters³⁴

Hauptstreitpunkt durch das ganze Mittelalter hindurch – und darüber hinaus! – ist das christologische und trinitarische Verständnis des Alten Testaments durch die Kirche. Dies trifft auch bei gemeinsamen philosophischen Voraussetzungen zu. Eine gewisse methodische Annäherung zeigte sich in der symbolistischen – zum Teil mit vierfachem Schriftsinn – Deutung alttestamentlicher Texte in der Kabbala. Als Repräsentanten jüdischer Schriffterklärung, die deutlich den Gegensatz zum christlichen Verständnis des Alten Testaments erkennen lassen, werden im folgenden Saadja ben Joseph (892–942), Raschi (1040–1105), Ibn Esra (1092–1167) und David Qimchi (1160–1235) besonders herausgestellt³⁵.

Saadja ben Joseph³⁶, Gaon der Schule von Sura, übersetzte in Anbetracht der Ausbreitung des Islam das Alte Testament ins Arabische. Sein Hauptwerk «Buch der Glaubenslehren und Erkenntnisgründe» stellt eine Apologie des Judentums gegen das Christentum und den Islam dar; er wandte sich auch gegen die Karäer. Im VII. Buch (221) macht er im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung folgende hermeneutische Ausführungen: «Wir Israeliten halten uns stets an den Wortsinn, es sei denn, daß er zum Widerspruch führt mit der Wahrnehmung (Gen.

und des Augustin hin («Rühmen wir uns nicht mit Hochmut angesichts der geknickten Zweige. Denken wir vielmehr daran, durch wessen Gnade und mit welcher Barmherzigkeit wir auf eine derartige Wurzel aufgepfropft wurden»); siehe Schalom 4, Seite 19.

³⁴ Siehe W. Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni, Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest, 1928. Hier werden außer den im folgenden berücksichtigten Exegeten noch Salomo ibn Gabirol, Bachja ibn Pakuda, Abraham ben Chija, Joseph ibn Zaddik, Jehuda Hallevi und Abraham ibn Daud dargestellt. Siehe auch B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, 1941, bes. S. 121 ff. und 241 ff., und S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 2, 1951 ff., 239 ff.

³⁵ Siehe E. I. J. Rosenthal, Jüdische Antwort, in: Kirche und Synagoge 2, 1968, 307ff., bes. 312ff.; ders., Antichristian Polemic in Medieval Bible Commentaries, JJS 11, 1960, 115ff.

³⁶ Siehe W. Bacher a.a.O. 1ff.

3, 20: Eva ist nicht Mutter alles Lebenden, sondern nur der Menschen), mit der Vernunft (Dtn. 4, 24: Gott ist nicht Feuer, sondern seine Strafe wirkt wie Feuer), mit anderen Bibelstellen (Mal. 3, 10: „prüft mich!“ ist einzuschränken wegen Dtn. 6, 16), mit der Tradition (Dtn. 25, 3: „40 Schläge“ abgerundet auf 39).» Die Bibel ist demnach eine Einheit; sie gilt als ihr eigener Interpret. Beachtenswert ist die Bedeutung der Vernunft und der Wahrnehmung. Man kann geradezu von einer rationalistisch anmutenden Erhebung des Literal sinnes sprechen, wobei allerdings auch die Tradition eine Rolle spielt. Saadja vertrat die Übereinstimmung von Offenbarung und Vernunft. Wenn er im Hinblick auf die «Beschneidung des Herzens» (Dtn. 10, 16; 30, 6) einen «tieferen» Sinn feststellte, so handelt es sich hier nicht um einen zweiten Schriftsinn, denn die Ausdrucksweise selbst ist übertragen, bildlich gemeint.

Seine Einwände gegen die Christologie und Trinität, auch gegen die Aufhebung der Thora, die sowohl Christen als Muslim je auf ihre Weise forderten, belegte er durch wörtlich verstandene Bibelstellen. Aus Dan. 9, 24ff., wo von 70 Jahrwochen (= 490 Jahren) bis zur (messianischen) Endzeit die Rede ist, schließt er, daß Jesus nicht der «Gesalbte» sein könne, da nach seiner – heute freilich historisch nicht mehr vertretbaren – Berechnung vom Auftreten Daniels bis zum Tode Jesu lediglich 285 Jahre vergangen seien, also keine 490³⁷. Eine Hineindeutung der Trinität in Texte wie Gen. 18, 2f., Dtn. 6, 4 und 32, 39 lehnte er – mit Recht – ab. Die erste Person Plural in Gen. 1, 26 hat nicht die Trinität zur Voraussetzung; es liegt vielmehr eine Art Pluralis majestaticus vor, denn «die Sprache der Israeliten gestattet dem Vornehmen zu sagen: Wir wollen machen..., obgleich er nur Einer ist». In 2 Sam. 23, 2 erscheint der Geist nicht als Person im Sinne des Heiligen Geistes; der Geist sei vielmehr Gottes Offenbarung an die Propheten. Den christlichen Exegeten wirft er eine «geringe Einsicht in die Sprache der Hebräer» vor. Eine Reihe von jüdischen Gelehrten pflegten Grammatik und Lexikographie. Prov. 8, 22 bezieht sich nach Saadja nicht auf die Erzeugung des Logos. Gegen die christlich-muslimische These von der Aufhebung der Thora verweist er darauf, daß Gott sein

³⁷ Siehe E. I. J. Rosenthal in: Kirche und Synagoge, 327f.

Volk nicht verwirft (Jer. 31, 37), der «neue Bund» (brjt *ḥdšh*) enthalte keine «neue Thora» (Jer. 31, 31ff.; vgl. Ex. 31, 16).

Der bedeutendste jüdische Bibel- und Talmudberklärer ist Rabbi Schelomo Jizchaki (= Raschi)³⁸, der in Speyer, Mainz und Worms studierte und dann in Troyes wirkte. Er kommentierte das ganze Alte Testament, mit Ausnahme von 1–2 Chron., Esra-Neh und Teilen von Ez. und Hiob. Wenn gelegentlich behauptet wird, daß er sich nur um den Wortsinn (Peschat) bemüht habe, so ist dies falsch. Auch die midraschische Erklärung (Derasch) findet sich bei ihm: er unterschied allerdings immer mehr zwischen Peschat und Derasch, der mehr und mehr in den Hintergrund trat. Vergleicht man etwa den Kommentar zu Joel von Raschi, Ibn Esra (= Abraham ben Meir ben Esra) und Radaq (= Rabbi David Qimchi)³⁹, so fällt der erste durch Kürze und Treffsicherheit auf; er enthält kaum Paraphrasen.

Raschi widerlegt, daß sich die messianischen Weissagungen in Jes. 9; 11 und Sach. 9, 9 auf Jesus von Nazareth beziehen, weil er nicht den Frieden ohne Ende gebracht habe. Dabei kommt es auch zu Umdeutungen, die allerdings die christologische Erklärung nicht rechtfertigen, wenn Raschi zum Beispiel den Thronnamen «Friedefürst» in Jes. 9, 5 auf Hiskia (siehe oben S. 13), alle anderen Titel («Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater») auf Gott bezieht. Historische Argumentationen, die allerdings nicht den heutigen chronologischen Kenntnissen entsprechen, werden ins Feld geführt: «Von nun an bis in Ewigkeit» trifft für Jesus als Messias nicht zu, da er erst 500 Jahre später geboren worden sei. Die christliche Interpretation aufgrund der Septuaginta (parthenos = Jungfrau statt *‘lmh* = junge Frau; vgl. Mt. 1, 23) lehnte er ab⁴⁰. Dabei stellte Raschi zeitgeschichtliche Erwägungen an, die noch in der heutigen historisch-kritischen Forschung eine Rolle spielen⁴¹. Raschi mühte sich nicht

³⁸ H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, 1963.

³⁹ Dargeboten von G. Widmer, *Die Kommentare von Raschi, ibn Esra, Radaq zu Joel*, 1945ff.

⁴⁰ Vergleiche H. Haag, Is. 7, 14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der *Virginitas Mariae*, in: *Mariologische Studien*, IV: Jungfrauengeburt gestern und heute, 137ff.

⁴¹ Zur heutigen Diskussion vgl. weiter H. W. Wolff, Frieden ohne Ende, BSt 35, 1962, bes. S. 32ff.

nur philologisch um den sensus literalis, sondern auch durch zeitgeschichtliche Erwägungen um den sensus historicus, und dies alles, zur Abwehr der dogmatisch bestimmten christlichen Exegese, die sich somit indirekt positiv auswirkte. Andererseits wurde die jüdische Exegese auch von christlichen Gelehrten beachtet. Allgemein bekannt ist der Einfluß Raschis auf Nikolaus von Lyra (1270–1349) und durch ihn auf Martin Luther, der sich ursprünglich gegen Nikolaus' *Postilla perpetua* und die Rabbinen wandte. H. Hailperin weist in seiner Monographie über «Raschi and the Christian Scholars»⁴² nach, daß diese Beziehungen nicht die einzigen sind; seit Hieronymus hat die *hebraica veritas* – man kann sagen: der hebräische Wortsinn – in der christlichen Theologie eine Rolle gespielt, so auch in der viel gebrauchten *Glossa Ordinaria* des Anselm von Laon (gestorben 1117). Die wichtigsten strittigen Stellen in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung sind vor allem Gen. 49, 10⁴³, Num. 24, 17⁴⁴ und Jes. 53⁴⁵, Texte, die unter anderer Problemstellung auch heute noch in der alttestamentlichen Wissenschaft verschieden interpretiert werden. Dabei widerspricht Raschi nicht nur christlicher, sondern auch jüdischer Exegese. Bei Jes. 52, 13–53, 12 lehnt er die im *Targum Jonathan* (siehe oben S. 143) und von Rabbinen vollzogene Gleichsetzung des Gottesknechts mit dem Messias ab; er sieht im *Ebed* das Volk Israel. In Jes. 49, 1 («Hört mir zu, ihr Inseln, und ihr Völker in der Ferne, merket auf!») spräche der Prophet selbst. Deuteten die Rabbinen die Krone(n) in Sach. 6, 9 ff. messianisch, so geht es nach Raschi um das Diadem für Serubbabel. Auch hier röhrt Raschi ein Problem an, das in der «modernen» alt-

⁴² A.a.O. 3 ff.; siehe auch B. Smalley a.a.O. 121 ff. und 241 ff. Das Konzil von Vienne 1312 forderte die Einrichtung hebräisch-arabischer Lehrstühle in Rom, Paris, Oxford, Salamanca und Bologna, eine Forderung, die an heutigen theologischen Fakultäten kaum erfüllt ist.

⁴³ Instruktiv ist A. Poznanski, *Shilo*, 1904; siehe auch E. I. J. Rosenthal in: *Kirche und Synagoge*, 315 ff.

⁴⁴ H. Hailperin a.a.O. 161 bietet eine Gegenüberstellung der unterschiedlichen Deutungen von Lyra und Raschi.

⁴⁵ Außer E. Fascher a.a.O. bietet einen Überblick A. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to Jewish Interpreters...*, 1876; siehe auch E. I. J. Rosenthal a.a.O. 317 ff.

testamentlichen Wissenschaft umstritten ist. Heutige Forschung erscheint zum Teil deswegen als «neu», weil – wenn ich recht sehe – die rabbinische Exegese des Mittelalters keine kontinuierliche Fortsetzung in die Neuzeit fand und die Arbeit der Rabbinen aus dieser Zeit auf christlicher Seite im allgemeinen wenig oder gar nicht zur Kenntnis genommen wird.

Der Vollständigkeit halber sei noch darauf hingewiesen, daß der sich um den Literalsinn mühende Raschi auch allegorisierte, wenn er zum Beispiel in Ps. 43, 3 («Sende dein Licht und deine Wahrheit...») das «Licht» mit dem Messias und die «Wahrheit» mit Elia gleichsetzte, oder in den beiden gazellengleichen Brüsten der Freundin (H. L. 4, 5) Mose und Aron bzw. die beiden Tafeln des Gesetzes sah; letztere Deutung akzeptierte dann Nikolaus von Lyra. Man möchte sagen: wer so exakt exegesierte wie Raschi, darf sozusagen in Phasen der Entspannung auch mal geistreich allegorisieren!

Ibn Esra aus Toledo war Sprachwissenschaftler, Ausleger und Kritiker der Schrift und Poet; berühmt wurde er aufgrund seiner mathematisch-astronomischen Arbeiten. Seine umfassende Bildung kam ihm bei der grammatischen und sachlichen Erklärung der Schrift zugute. Als Beispiel sei seine Auslegung von Joel 3, 4 («Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der große und schreckliche Tag des Herrn kommt») angeführt: «Die Sonne; er erzählt von einer Sonnenfinsternis, welche entsteht durch die Zusammenkunft der Sonne mit dem Mond, und auch der Mond wird verfinstert und rot werden und zwar, wenn sie (die Sonne) vom Drachenkopf oder Drachenschwanz etwa 6 Grad abstehen wird. Stets waren das Kriegszeichen und werden zu Zeichen dafür, daß viele Völker sterben werden.»⁴⁶ Wie Raschi wandte er sich gegen die christliche Allegorese, von der er sagt: «Die erste ist die Methode der unbeschnittenen Weisen, die sagen, die ganze Thora sei Rätsel und Gleichnisse, sowohl alles, was im Buche Genesis steht, als auch alle Gebote und gerechten Satzungen. Jeder fügt dieses hinzu oder nimmt jenes weg nach seinem eigenen Gutdünken, einmal, um es zu verbessern, ein anderes Mal, um es zu verschlech-

⁴⁶ G. Widmer a.a.O. 102 und 104, Fußnote 62.

tern. So sind ‹die sieben Völker› (zum Beispiel Dtn. 7, 1) eine Anspielung auf verborgene Dinge ... Auch die Zahl der Stämme ist eine Anspielung auf die Zahl der Apostel, die abtrünnigen. Aber dies ist alles eitel und nichtig; es gibt nichts dergleichen. Die Wahrheit ist, jedes Gebot, Ding und Wort zu erklären, wie sie geschrieben sind. Wenn sie dem Verstand nahe liegen, ist es auch in Ordnung, daß Dinge Geheimnisse enthalten, und sie sind in ihrem Wesen wahr, auch Rätsel, wie die Sache des Paradieses und des Baums der Erkenntnis... Der zuverlässige Zeuge in unserem ganzen Kommentar (zum Pentateuch) ist der Verstand des in unser heiliges Innere gepflanzten Herzens, und wer der Vernunft widerspricht, ist wie einer, der unser Empfinden verleugnet. Denn die Thora unserer Väter ist Menschen des Verstandes gegeben worden. Finden wir etwas in der Thora geschrieben, was die Vernunft nicht ertragen kann, so fügen wir (erklärend) hinzu oder verbessern nach Vermögen aufgrund des Sprachgebrauchs, welchen der erste Mensch bestimmt hat. Das machen wir auch mit den Geboten so, wenn etwas seinem Wortsinn nach der Vernunft nicht (zu erfassen) möglich ist, wie (Dtn. 10, 16) ‹so beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens›; denn über die Gebote ist geschrieben (Lev. 18, 5), ‹die der Mensch üben soll, daß er durch sie lebe...›⁴⁷.» Bemerkenswert ist die rationale, sachliche Erklärungsweise; nur bildliche Ausdrucksweise, wozu auch die sogenannten Anthropomorphismen gehören, sind metaphorisch zu deuten.

Radaq, ebenfalls Sprachwissenschaftler und Exeget, ist von Raschi und Ibn Esra abhängig, auch von Moses Maimonides, den er verteidigte. Sein Kommentar ist der umfangreichste, wie ein Blick auf die Ausgabe von G. Widmer³⁹ erkennen läßt. Sah Raschi in der ‹jungen Frau› (Jes. 7, 14) die Frau des Propheten Jesaja, so denkt Radaq, der diese Deutung nicht ausschließt (vgl. Jes. 8, 3), an die Frau des Königs Ahas⁴⁸. Antichristologisch ist sein Psalmenkommentar. Zu den von E. I. J. Rosenthal in Kirche und Synagoge, 318ff., gebotenen Zitaten sei auf Radaqs Ausführungen zu Ps. 21 hingewiesen: Er bezieht den Psalm auf David oder auf den Messias.

⁴⁷ E. I. J. Rosenthal a.a.O. 313f.

⁴⁸ Siehe meinen Erklärungsversuch in *Judaica* 23 (1968), 161f.

Wenn geschrieben steht: «Herr, der König freut sich deiner Kraft ...» (v. 2), so setzt dies eine Schwäche des Königs voraus, die nicht von Gott, wofür die Christen Jesus halten, angenommen werden kann. Als Gott hätte Jesus nicht um Leben bitten müssen; außerdem lebte Jesus nicht lange, also trifft nicht zu, daß Gott ihm «langes Leben für immer und ewig» gegeben habe (v. 5). Ein Gott habe nicht «große Herrlichkeit durch deine Hilfe» (v. 6), und brauche auch nicht auf den Herrn zu hoffen (v. 8). E. I. J. Rosenthal sagt zu dieser polemischen Exegese: «We have here a combination of peshat (= wörtliche Erklärung) with logic and appeal to history. This kind of argument no doubt appealed more to Jews than it convinced Christians.»⁴⁹

Das Bild der meist wörtlichen Exegese der jüdischen Gelehrten des Mittelalters, die im Gegensatz zum trinitarischen und christologischen Verständnis der Christen standen und deswegen auf den Literal Sinn gewiesen waren, wäre zu einseitig, würde man die philosophisch-allegorische jüdische Interpretation verschweigen. So deutet Salomo ibn Gabirol in der Paradieserzählung (Gen. 2, 4b ff.) «Eden» als die obere Welt, den «Garten» als die sichtbare Welt der Formen, den «Strom» als die Mutter aller Körperwesen, «Adam», «Eva» und die «Schlange» als die rationale, die vitale und die vegetative Seele. Der «Baum der Erkenntnis» meine die Fortpflanzung, der «Baum des Lebens» die obere, intelligible Welt⁵⁰. Diese auf philosophischen Grundlagen ruhende Allegorese konnte auch kontroverstheologisch sein.

§ 5. Das Alte Testament in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung im Zeitalter des Humanismus und der Reformation

a) Das Verständnis des Alten Testaments im Humanismus. Unter dem bekannten Motto «zurück zu den Quellen» befaßte man sich auch mit den hebräischen Quellen, vor allem dem Alten Testament.

⁴⁹ JJS 11 (1960), 130.

⁵⁰ Siehe I. Heinemann, Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters, HUCA 23 (1950/1), 611ff., bes. 619f.

Als Hebraist ist an erster Stelle Johannes Reuchlin zu nennen, der bei jüdischen Lehrern studierte. Einerseits begründete er im christlichen Bereich die hebräische Sprachwissenschaft, kommentierte zum Beispiel die Bußpsalmen und setzte sich für jüdisches Schrifttum, besonders den Talmud ein, andererseits stand er unter dem Einfluß der jüdischen Kabbala. Diese beiden bei Reuchlin feststellbaren Momente sind kennzeichnend für den Humanismus in dieser Hinsicht, der im allgemeinen den doppelten Schriftsinn (literalis und spiritualis) nicht überwand. In den neuen Bibelübersetzungen durch Pagninus, Leo Jud, den Leiter der die Zürcher Bibelübersetzung erarbeitenden «Prophezei», und Sebastian Münster schlug sich der Einfluß Raschis direkt oder indirekt nieder. E. I. J. Rosenthal⁵¹ hat die Auswirkung jüdischer Exegese bei Münster, den J. Eck wegen der Betonung der hebraica veritas «Rabbi Münster» nannte, im einzelnen nachgewiesen.

Die Grenzen der kirchlichen Dogmatik überschritt der Humanist Michael Servet, der einen Neudruck mit kritischen Anmerkungen der lateinischen Bibelübersetzung des Pagninus herausbrachte und sich vor allem gegen die Trinitätslehre wandte, weswegen ihn der Rat von Genf zum Tod verurteilte. In der Gefolgschaft früherer Gelehrter wie Peter Abaelard, Ramon Llull und Nikolaus von Kues, der zusammen mit Papst Pius II. Mehmet II. zum Christentum bekehren wollte⁵², mühete sich Servet um eine Einheitsreligion für Christen, Muslim und Juden. Er sah in der Lehre von der Trinität einen Irrtum; die Christologie verstand er modalistisch. Er machte sich rabbinische Argumente zueigen; exegetisch war er von Raschi, Ibn Esra und Radaq beeinflußt. Er stand wohl auch in Verbindung mit Sebastian Münster in Basel. Kennzeichnend ist sein Wort: «Ich habe dich, christlicher Leser, einmal und wiederum gebeten, zuerst Hebräisch zu lernen, dann mit Eifer Geschichte zu treiben.» Wie bei den Rabbinen spielte die hebraica veritas die ausschlaggebende Rolle, auch der *sensus historicus*. Dazu einige Beispiele: «Der Herr

⁵¹ Sebastian Muenster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis, in: *Essay in honour of J. H. Hertz*, ed. I. Epstein, E. Levine and C. Roth, 1942.

⁵² Siehe W. P. Eckert in «Kirche und Synagoge», 272ff. und besonders: J. Gauß, *Der junge Michael Servet*, *Zwingliana* 12 (1966), 416ff.

sprach zu meinem Herrn...» (Ps. 110, 1: jhwh zu 'dnj) interpretierte er korrekt im Sinne von: «Jahwe sprach zum König» – und nicht zu Jesus Christus. Auch Ps. 2 faßte er nicht christologisch auf: Gott spräche zu David; wer Gott im Gehorsam diene, werde «Sohn» genannt. Bei Jes. 7, 14 wies er darauf hin, daß 'lmh nicht parthenos = Jungfrau heiße. In Immanuel erblickte er den König Hiskia als Typ auf Christus. Die Engel verstand er nach Ps. 104, 4 als Atemzug Gottes. Selbst wenn man nicht allen Erklärungsversuchen zustimmt, muß man gestehen, daß sie zum Teil das enthalten, was heute in der alttestamentlichen Wissenschaft gang und gäbe ist. Läßt sich philologische und historische Exegese des Alten Testaments mit dem christlichen Bekenntnis vereinen? Gibt es nur die beiden Möglichkeiten, entweder – wie in der alten Kirche und im Mittelalter und darüber hinaus üblich – das Alte Testament zu christologisieren oder die christliche Glaubenslehre abzuändern oder ganz fallen zu lassen, wie es Servet und andere Unitarier taten? Bevor wir auf Luther zu sprechen kommen, ist noch der Einfluß der jüdischen Kabbalistik auf christliche Humanisten zu streifen.

Der Kabbalist Recanati schrieb einen Pentateuchkommentar, den Pico della Mirandola ins Lateinische übersetzte; diese Übersetzung beeindruckte auch Reuchlin. Pico meinte, in kabbalistischen Büchern sei «nicht die mosaische, sondern die christliche Religion enthalten. Hier findet man das Geheimnis der Dreieinigkeit, hier die Fleischwerdung des Wortes, hier die Gottheit des Messias, die Lehre von der Erbsünde, von der Sühnung durch Christus, die Lehren über das himmlische Jerusalem, über den Fall der Dämonen, über die Ordnungen der Engel, über das Fegefeuer, über die Strafen der Unterwelt. Ich habe dort dasselbe gelesen, was wir bei Paulus und Dionysius, bei Hieronymus und Augustin täglich lesen. Du wirst dort ferner manches finden, was an die pythagoreische und platonische Philosophie erinnert...»⁵³.

Von verschiedenen Kabbalisten abhängig spekulierte J. Reuchlin über den unaussprechlichen Gottesnamen Jahwe = IHVH. Aufgrund von Argumenten, die einem Nicht-Kabbalisten kaum einleuchten, hielt er es für gerechtfertigt, dem Tetragramm einen fünf-

⁵³ W. P. Eckert a.a.O. 275.

ten Buchstaben, ein schin (s) hinzufügen, wodurch IHSUH (= Jesus) entstand. In diesem Pentagramm sieht er auch eine Abkürzung für «In hoc signaculo vince» («In diesem Zeichen siegt!»)⁵⁴. Es ist eigenartig, daß Sprachwissenschaftler Spekulationen frönen konnten, die mit dem Literalsinn absolut nichts mehr zu tun hatten. Hermeneutisch ist interessant, daß je nach geistigem Koordinaten- system, sei es platonisch wie bei Origenes und Salomo ibn Gabirol oder pythagoreisch-kabbalistisch wie bei Reuchlin, Interpretationen möglich sind, deren Logik auf der jeweiligen philosophischen oder mystischen Struktur und ihrer Methode beruht. Der «Buchstabe» des Textes ist gleichsam nur eine Absprungbasis. Oder trifft diese Beobachtung mit quantitativen Unterschieden bei jedem Interpreten zu, da keiner ohne geistiges Koordinatensystem auskommen kann? Führt der quantitative Unterschied zu einem qualitativen?

b) Das Verständnis des Alten Testaments in der Reformation. Da die im allgemeinen wenig bekannte Auseinandersetzung S. L. Steinheims mit der Exegese Martin Luthers ausführlich zur Sprache kommen soll, wird hier nur einiges Grundsätzliche zur Hermeneutik des Reformators gesagt, zumal darüber eingehende Monographien vorliegen⁵⁵.

Luther verstand das Alte Testament trinitarisch und christologisch. Er wandte sich deswegen nicht nur gegen rabbinische Exegese, sondern auch gegen christliche Ausleger wie Nikolaus von Lyra und Übersetzer wie den Hebraisten Sebastian Münster. Bezeichnend ist sein Verdikt: «O, die Hebräer – ich sag auch von den unsern – judenzen sehr... Sie hängen schlechterdings an den Wörtern, achten nicht auf die Bedeutungen (figurae) der Worte, die doch bei keiner Rede vernachlässigt werden dürfen.»⁵⁶ Er will das Alte Testament «vom Neuen her» verstehen. Seine Hermeneutik ist eingebettet in seine Sicht des Judentums: Es hat die Verheißungen des Alten Testaments, die im Neuen erfüllt seien, abgelehnt und wird

⁵⁴ W. P. Eckert a.a.O. 276f.

⁵⁵ H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, 1948, besonders 74ff.; J. S. Preus, From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, 1969.

⁵⁶ Zitiert aus «Kirche und Synagoge» a.a.O. 414.

dafür bestraft. Die Synagoge sucht die eigene Gerechtigkeit. Einerseits mühte sich Luther unter Beachtung und Befragung humanistischer Hebraisten und Rabbinen bei der Übersetzung des Alten Testaments um den «Buchstaben» (sensus literalis), gleichzeitig ist der Literal Sinn geistlich-christozentrisch, wobei die Rechtfertigungslehre Kriterium der Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium ist. Luther lehnte einerseits die Allegorese ab, bediente sich aber ihrer in der Anwendung der Schrift. Auch für Luther gilt, daß er aufgrund seines geistigen Koordinatensystems, aufgrund seines «Glaubens» interpretierte; dabei stand er in der Tradition der christlichen Erklärung von Textstellen wie Gen. 49, 10, Jes. 53 und Dan. 9, 24 ff. Auch Huldrych Zwingli und Johannes Calvin legten das Alte Testament christologisch aus; sie betonten stärker als Luther die Typologie und die heilsgeschichtliche Schau. Beachtung fand die rabbinische Exegese bei dem Lutheraner Andreas Osander⁵⁷. Ist es verwunderlich, daß er eine andere Haltung gegenüber dem Judentum einnahm wie die Reformatoren?

§ 6. Das Alte Testament in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung der Neuzeit

Gegen die Auslegung des Alten Testaments durch M. Luther wandte sich besonders scharf Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866)⁵⁸ in seiner «Glaubenslehre der Synagoge als exacte Wissenschaft», 4. Band, Monomachie V, «Gegen die Auslegung des Alten Testaments, zunächst der fünf Bücher Mosis von Dr. Martin Luther» (1862 ff., S. 282 ff.). Er sah in den «Mythophilosophem» der Trinitätslehre und Christologie «indogermanisches», «baktisch-persisches» Heidentum. Es ist Allegorese – die Steinheim an und für sich ablehnte –, wenn der jüdische Gelehrte aufgrund von Gen. 9, 27 und Gen. 31, 30 ff. ausführte, daß bei der Einladung an Japhet, also an die «Indogermanen», in die Zelte Sems die Theraphim

⁵⁷ Siehe W. Maurer in: «Kirche und Synagoge», 433f.

⁵⁸ Zu dem Arzt und «Laientheologen» S. L. Steinheim siehe auch H. J. Schoeps, Israel und Christenheit, 1961³, 138 ff.

(«Hausgötter») mitgenommen worden seien. Das Christentum sei eine Mischreligion. Steinheim geißelte insbesondere Luthers Lehre vom unfreien Willen, von der Erlösungsunfähigkeit des Menschen um des absoluten Wertes des Versöhnungstodes Christi willen. Er sprach von dem «Bedürfnis einer authentischen Auslegung des alttestamentlichen Textes durch die Organe seines Volkes, das vom Autor dieser Offenbarung selbst zum Lehrer aller Völker der Erde in den höchsten Gebieten menschlichen Denkens und Handelns, eingesetzt und ausgesandt wurde». Luther sei selbst der Meinung gewesen, die Juden «sollten eitel Schulmeister sein; das walte Gott!» (Die Glaubenslehre der Synagoge..., 299). Hermeneutisch ist interessant, daß die Zugehörigkeit zu dem Volk, das Gott seiner Offenbarung würdigte, unbedingte Voraussetzung ihrer Auslegung sei⁵⁹. Steinheim forderte eine grammatisch-historische Interpretation; er wandte sich gegen die Hermeneutik von 2 Cor. 3 (siehe S. 7). Nikolaus von Lyra nannte er einen «platonisch-theologischen Faselhans» (344); aber auch im Judentum habe man oft den rabbinischen Grundsatz vergessen, daß kein Satz über seinen einfachen Sinn hinausgehe ('jn pswq jws' mjdj pšwrw). Infolgedessen zog er los über «Philos (Philo von Alexandrien) und filous», zu denen er Baruch Spinoza wegen seines verwüstenden pantheistischen Systems und Moses Mendelsohn rechnete, dem er einen zersetzenen Rationalismus vorwarf (440).

Es ist noch das geringste, daß Steinheim Luther kritisierte, weil er Sätze aus dem Zusammenhang riß, wie zu Beispiel um der Erbsündenlehre willen: «alle Menschen sind Lügner» (wörtlich: «die ganze Menschheit lügt»), ohne den Vordersatz zu zitieren: «Ich dachte in meiner Übereilung: alle Menschen...»; hinzuzufügen ist, daß schon Paulus ähnlich verfuhr (Röm. 3, 4). Steinheim verurteilte Luthers Substitutionstheorie, wonach die Heiden die Erben des

⁵⁹ Dies erinnert an Jehuda ha-Lewi, nach dem sich die Auserwählung auswirkt «als eine physische Disposition, eine Art gesteigerter Bereitschaft zur Aufnahme des göttlichen Geistes, die ihn von einer ‹Auslese der Auslese› sprechen läßt ... welche die Frommen seien, die ‹wahren Israeliten›. – Sie seien der vollständigen Gottesnähe teilhaftig» (H. J. Schoeps a.a.O. 83). Ähnlich betont K. Kohler den jüdischen Volksgenius und spricht von der Offenbarung Gottes auf dem Spiegelbild der (jüdischen) Seele.

Gottesvolkes seien. «Aus dem Abschnitte über den 30jährigen Krieg würden wir uns allein schon von der Unwahrheit und Vermessenheit der Behauptung Luthers überzeugen. Und ihm allein ist es zuzuschreiben, seinem ‚vesten Glauben‘ an die Leibhaftigkeit des Teufels, daß noch ganze zwei Jahrhunderte, nachdem Papst Innozenz III. durch eine Bulle den Hexenprocessen in den katholischen Landen ein Ende gemacht hatte, in den Landen des ‹rechten Lutherischen Glaubens› die Holzstöße lustig fort flammtten, auf denen man die armen alten Weiber dem Molochteufel opferte. Angesichts solcher Brandopfer, und angesichts der prächtigen Revuen mit geriffeltem Geschütze, gehört eine eiserne Stirne dazu, von einer Entfernung Israels und einer Einsetzung der anderen Völker, zu Erben des Gottesreiches, zu sprechen! Die That straft das frevelnde Wort Lügen!» (370). Bezeichnend ist der Rekurs auf die Früchte, die von einem Gottesvolk zu erwarten sind. Steinheim war überzeugt, daß es Abraham unter den Kanaanäern besser ergangen war als es in christlichen Ländern der Fall wäre: «Um wieviel glücklicher war doch Abraham, bei seinem andern Glauben, im Lande Kanaan, als er heutigen Tages im Lande Italien, an den reinkatholischen Orten, zum Beispiel Sorrent, oder in den deutschen Urkantonen der Schweiz, im freien Schwyz, Uri, Unterwalden etc.; oder im gottesfürchtigen Tyrol, fast überall sein würde, wenn ihm dort das Unglück zustieße, welches ihn unter den Kanaanitern traf! Nein! Die alten Heiden hatten es noch nicht gelernt, aus Religion zu hassen und zu verfolgen! Bei den alten Heiden war noch nicht durch die Religion die gemeinsame Menschenliebe zerstört; die großartige göttliche Idee der Ketzergerichte kennt man nicht in Sodom, sonst hätten sie gewiß, wie die Genfer unter Calvin den Servet, ihren Lot lebendig verbrannt» (371 f.). Im Hintergrund der hermeneutischen Auseinandersetzung steht der völkisch-geistige Gegensatz zwischen Synagoge und Kirche, Judentum und Christentum.

Steinheim warf Luther des weiteren mangelhafte hebräische Sprachkenntnisse vor: «Wir wenden uns wieder zur eigentlichen Hermeneutik des Reformators. Gar nicht selten treibt er es darin bis zum Possenhaften, so daß man sich unwillkürlich fragt, ob es ihm auch ernst damit sei? Den, von Jugend an mit dem heiligen Texte Vertrauten und damit Verwachsenen faßt bald ein Grauen, bald ein

Verwundern über jene Weise, daß man mit dem hohen Ernst solche Späße treiben kann. Nehmen wir als erstes Beispiel die Deutung des Namens ‹Og› des Königs von Bassan! Luther sagt: ‹Daher heißt das Wort Og ein Bäcker, und ist im Moseh ein Namen des Königs von Bassan, d.i. der Fettigkeit.› Solange nun hebräisch gesprochen und geschrieben wurde, hieß weder ‹Og› ein Bäcker, noch Bassan Fettigkeit...› (397). Mit Recht beanstandete Steinheim Luthers Übersetzung von Gen. 50, 19b mit «denn ich bin unter Gott»⁶⁰: «Leichten Herzens belächeln wir die letzten Schnitze des großen Reformators und Interpreten der Genesis. Unbedenklich übersetzt er das hebräische Wort *tjt* im Verssatze (cap. 50, 19) kj *htjt lhjm 'nj* (Bin ich etwa an Gottes Statt? mit dem *h* prof. interrogativum) mit der *prae*pos. Unter, ohne auf das fragende *h* im mindesten Rücksicht zu nehmen: Denn ich bin unter Gott. Hatte er ihn als Frage gestellt, so hätte man noch denken können, er habe ihn vernünftig aufgefaßt; so aber, wie ihn Luther stellt, ist er ganz ohne Sinn und Verstand...» (490).

Besonders scharf griff Steinheim Luthers Allegoresen an, wobei zu beachten ist, daß der Reformator selbst diese Methode der Deutung abgelehnt hatte⁶¹. «Luther zeigt sich ... als strenger Gegner allegorischer Auslegungen, versteht sich solcher, die nicht nach seinem Kopfe sind. Er nennt Gregorius, Hieronymus, Cyprianus, Augustinus und Origenes, lauter Heilige, doch nur Allegoristen, womit der Letztgenannte ‹soviel Zeit verderbt hat›, und von welchem er sagt: ‹Origenes ist fast ein König über die Allegorie, und hat die ganze Bibel voll solcher heimlichen Deutungen gemacht, die nicht eines Dreckes wert sind.› Er selbst aber hat nicht versäumt, ein erkleckliches Häuflein dazu zu legen» (520). Als Beispiele wird auf die Deutung von Rahel und Lea verwiesen, «deren Allegorisierung einer Verleugnung ihrer Existenz und historischen Wahrheit gleichkommt» (420). Nach Steinheim kann man «mit Sicherheit darauf rechnen, daß überall, wo der hebräische Ausdruck gutwillig, oder gemartert, zweierlei Deutung zuläßt, vom Reformator stets die

⁶⁰ Im Revisionstext von 1964 lautet der Halbvers: «Stehe ich denn an Gottes Statt!»

⁶¹ Vgl. H. Bornkamm a.a.O. 74 ff., besonders 79 ff.

materiellste ausgesucht wird. Dieses ersehen wir an der Deutung des Namens der zweiten Patriarchin Rebecca (rbqh). Luther sagt: «Dazu stimmt auch der Braut-Name Rebekka d.i. Gemästete, oder eine feiste Plüntsche und dick Protzel, d.i. die Synagoge, gemästet und feiste mit großen Werken!» (514f.). Steinheim tadelte, daß Luther in der sogenannten Jakobsleiter (Gen. 28) den Stammbaum Christi erblickte (445). «Abenteuerlich» seien die etymologisch-allegorischen Auslegungen der drei Brunnen in Gen. 26, 15 ff., die mit Gesetz, Propheten und Evangelium verglichen werden. «Windige Faseleien» liegen vor, wenn Luther Esaus Kleider, die ihm Rebekka anzog, um Jakob zu täuschen (Gen. 27), für die priesterlichen Kleider Abrahams und Isaaks hielt, «mit wohlriechenden Dingen, damit sie die Motten nicht fressen» (441).

Auch Luthers typologische Auslegung⁶², die leicht in eine christologische Gleichsetzung übergehen konnte, brandmarkte Steinheim: Galt Isaak, der geopfert werden sollte (Gen. 22), als «Figur der Gottheit» und «Typus Christi», «den er den Bock der Menschheit nennt» (514), so war der «Mann», mit dem Jakob am Jabbok rang (Gen. 32), «nicht ein Engel, sondern der Herr Jesus Christus gewesen, der ewiger Gott ist, und ein Mensch hat werden sollen, den die Juden kreuzigen würden» (455). Von der Geburt Benjamins und dem Tode Rahels (Gen. 35, 16 ff.) sagte Luther: «Wenn sich das Evangelium durch Christus und die Apostel anhebt, so leget sich Rahel und stirbt; das ist die Synagoge, oder das Judentum. Das Kind kommt hervor, aber die Mutter muß darüber bleiben.» Spöttisch bemerkte der gelehrte Arzt dazu: «Ach ja! Unter den Händen eines ungeschickten Accoucheurs, oder einer dummen Hebamme!» Eigenartig mutet es an, wenn Luther die kirchliche Gleichsetzung des brennenden Dornbusches mit Maria (Ex. 3) ablehnte, weil es heißt: «Ich bin der Gott deiner Väter», «das kann sich nicht auf Maria beziehen. Darum kann sie nicht der Busch sein, sondern Gott selber ist der Busch, der da brennt und nicht verzehrt wird.» Daß diese Argumentation keinen jüdischen Gelehrten überzeugt, versteht sich von selbst!

Steinheim lehnte sowohl die rabbinische Deutung des Schilo auf

⁶² Vgl. H. Bornkamm a.a.O. 211ff.

den in Zukunft kommenden Messias ab als auch die christliche auf den gekommenen (Gen. 49, 10)⁶³; er übersetzte: «Bis er nach Schiloh (Stadt in Ephraim) kommt.» Luther hingegen lehnte sich an Bernhard Ziegler an, der Schilo von hebr. sljh (Nachgeburt) ableitete. «Luther, in seiner Weisheit, macht daraus ein Muttersöhnchen, und sagt bedeutsam: ‹Dein Sohn wird einer Jungfrau Sohn sein, wird eine Frucht der Aftergeburt (Nachgeburt, secundinae) sein›» (481f.).

Für Steinheim ist der Messias noch nicht gekommen. Im Hinblick auf Jes. 2, 4 («und sie werden keine Kriegskunst mehr lernen») fragte er «jedermann, ob sich in der Christenheit keine Militärschule, kein Cadettenhaus, mehr findet, in denen von Staats-, von des germanisch-, anglicanisch- oder gallisch-christlichen Staates wegen, Kriegskunst gelehrt wird. Ich warte auf Antwort! – O, Ihr werdet mir sie schon schuldig bleiben; denn so eisern ist eure Stirn doch nicht, daß Ihr, angesichts eurer Revuen und Wachtparaden, mir ins Gesicht saget, wir denken an keinen Krieg! Aber was sollen wir denn davon denken, daß ihr vermessnen genug seid, zu behaupten, der Messias sei bereits gekommen!» (485). Der Bezug auf die Wirklichkeit ist wiederum bezeichnend und warnt vor einer Schizophrenie von Lehre und Realität.

Bedenklich findet es Steinheim, daß Luther im Gegensatz zu den Rabbinen – hier in bezug auf Ps. 22, 27 – den Grundsatz äußerte: «Zudem folgen wir der gemeinen Regel, nämlich daß die Grammatik der heiligen Schrift weichen soll, also, daß nicht der Sinn den Wörtern, sondern die Worte dem Sinn dienen sollen» (581). Tatsächlich ist es bedenklich, wenn nicht die *res* aus den Wörtern, sondern die vermeintlich bekannte *res* die *verba* bestimmt. «Überall soll das herausgebracht werden, was Er als den ‹Sinn› der Worte vorausgesetzt hat, bemerkt Steinheim (581), der darum wußte, daß «auch unsere Pharisäer ... sich vielfach am einfachen Textsinne versündigt (haben); sie haben ihn verdreht, verrenkt, gepreßt und gequetscht, bis sie herausgebracht, was sie hineingelegt haben wollten: aber auf den Kopf gestellt, ihn vollends umgekehrt und in sein Gegenteil verwandelt, haben sie ihn nirgends!» (544).

⁶³ Zur Weissagung auf Christus und die Trinität siehe H. Bornkamm a.a.O. 84ff.

Die Äußerungen Steinheims sind – wie könnte es auch anders sein? – polemisch, oft ironisch oder sarkastisch, aber schließlich auch versöhnlich: «Wir stehen am Schluße der Bibelauslegung des Dr. Martin Luther. Schonungslos, aber eben so gewissenhaft haben wir alle seine Irrthümer in Sprache und Sinn aufzudecken und zu verbessern gesucht. Das Resultat ist, daß teils Unkunde der Sprache, größeren Teils aber das Vorurtheil des Mischdogmas ihm den Ruhm und die Ehre eines treuen Übersetzers und berufenen Auslegers entzogen haben. Nichtsdestoweniger verehren und bewundern wir aufrichtig den großen Mann in ihm und bedauern, den wohlwollenden Menschenfreund in ihm nicht in gleichem Maaß lieben zu können. Er hat uns und den Unsern vielfach wehe gethan. Der indogermanische Bruderhaß hatte sein großes, edles Herz angefressen, aber sein Schlußwort wirkt versöhnend. Er ruft: ‹Das ist nun meine liebe Genesis! Unser lieber Herrgott gebe, daß es andre besser machen! Ich kann nicht mehr! ich bin schwach! Bittet Gott für mich, daß er mir ein gutes Stündlein verleihe!› ... Möge ihm sein Stoßgebet erfüllt sein, wie sein hoher, reiner Sinn es erfleht hat ... «Er wollte uns, wie ein roher Schulmeister, strafen, weil er unsere vermeintliche Kurzsichtigkeit nicht begreifen konnte, und sie für Trotz hielt. Wir müssen es deshalb beklagen, daß auch ihm das angeerbte Heidenthum, das nie ohne die Beigabe jenes eigenthümlichen Abscheus ist, den Hr. Dr. K. Gutzkow Idiosynkrasie genannt hat, wie eine undurchsichtige Decke, die Decke Mosis... nach dem Apostel Paulus, vor seinen Augen niederhing, und ihm den Blick ins A. T. absperrte; das ist: der mytho-philosophische Dogmatismus, den er mit einem Priestergewande bekleidet und Religion, Glauben, genannt hatte. Jenes athanatische Gemengsel (Sym-bol), das ihm das angeborene Heidenthum mit der fremdartigen Offenbarung, in einem Compromiß, versöhnen sollte, war ihm, und ist allen seinen Nachfolgern und Gesinnungsgenossen, die Sandbarre, die sie weder zu überschreiten, noch zu umschiffen vermochten, und so mußten sie schon draußen vor bleiben, von der Philosophie abgewiesen, weil sie ihr nicht genügten; von der Religion abgeschnitten, weil sie noch viel zu viel Philosophen (d.i. dogmatische) waren» (491f.). Steinheim kehrte also den Spieß herum, wenn nach ihm nicht die Juden, sondern Luther und die Christen

überhaupt eine Decke vor Augen haben, die «den Blick ins A. T. absperre».

Mag man nicht alle alttestamentlichen Auslegungen Steinheims für richtig halten – welcher Exeget würde überhaupt nur Zustimmung finden? –, so muß man, auch in Anbetracht der vorausgegangenen Darlegungen, feststellen, daß ein unüberbrückbarer Graben zwischen dem trinitarisch-christologischen Verständnis des Alten Testaments und dem «jüdischen» besteht. Basiert aber das «jüdische» Verständnis nicht nur auf Selbstbehauptung und Beeinflussung durch den Zeitgeist, sondern beruht es auf Philologie im eigentlichen Sinn, so verschwindet der Graben, wenn christliche Erklärer der Schrift ebenfalls streng exegetisch verfahren. Die Geschichte der kritischen Exegese führte in diese Richtung, wie gleich kurz anzudeuten ist. Bedenkenswert ist Steinheims «Wort des Abschieds»: «Wir haben Euch das dogmatische Prokrustesbett aufgedeckt; wir haben das Märtyrologium der alten Worte des hebräischen Bibeltextes aufgewiesen; haben gezeigt, wie die Theologen nach Willkür und nach ihrem voraus bestimmten Dogma den einen Vers unbarmherzig ausgerenkt, den andern grausam verstümmelt und enthauptet haben, nur damit sie in das Bett paßten: Zerstöret die Folterkammer und die Marterwerkzeuge! Gebraucht, wie in anderen Wissenschaften, eure gute Vernunft: fällt ein unbestochenes Urteil, und seid wirklich, was ihr bisher nicht waret: Theologen, Gotteskündige, Lehrer des unverfälschten Glaubens, des ungetrübten göttlichen Wortes der Offenbarung, als Lehre!» (591). Allerdings, dies muß einschränkend hinzugesagt werden: eine voraussetzunglose, rein vernünftige Erklärung gibt es nicht; Vorverständnis und Situation spielen immer eine Rolle.

G. Ebeling kennzeichnet die hermeneutische Wende zur heutigen Schriftauslegung durch folgende Tendenzen: «Preisgabe der Lehre von der Verbalinspiration... als hermeneutischer Weisung, Unterscheidung von Bibel... und Wort Gottes, Verselbständigung der Exegese gegenüber dogmatischer (konfessioneller) Normierung, prinzipielle Gleichstellung der Bibel mit anderer Literatur in hermeneutischer Hinsicht, vorbehaltlose Anwendung der allgemeinen Regeln grammatischer und historischer Interpretation, Handhaben der verschiedenen Weisen der historischen Kritik sowie (entspre-

chend der geschichtlichen Differenzierung) Spezialisierung zumindest in alttestamentliche und neutestamentliche Hermeneutik. Erfassung und Anwendung dieser Gesichtspunkte durchlaufen eine bewegte Geschichte, die zum Teil abhängig ist vom Wechsel philosophischer und theologischer Grundpositionen. Denn es handelt sich nicht einfach um bloße Übernahme richtiger formaler hermeneutischer Regeln und deren voraussetzungslose Anwendung. Wie die Offenheit für die Grundsätze neuzeitlicher Hermeneutik schon bedingt ist durch gewisse (nicht beliebig wählbare) philosophische und theologische Momente, so wirken sich solche auch mehr oder weniger auf Ausgestaltung und Gebrauch hermeneutischer Prinzipien und Regeln aus.»⁶⁴ Die Richtigkeit des letzten Satzes wird heute zum Beispiel dadurch evident, daß im Zuge der gegenwärtigen «gesellschaftlichen» Entwicklung die soziologische Fragestellung – freilich nicht ausschließlich – in der Bibelerklärung berücksichtigt werden muß. Im folgenden soll am Beispiel der Moseforschung⁶⁵ untersucht werden, ob es in der Zeit der Text- und Literarkritik, der Religionsgeschichte, Gattungs- und Formgeschichte und Überlieferungsgeschichte grundlegende Unterschiede zwischen jüdischen und christlichen Arbeiten gibt. Wenn ja, worin könnte der Grund liegen?

a) Jüdische Arbeiten über Mose. H. M. Wiener wandte sich, wie auch christliche Alttestamentler⁶⁶ gegen die von Graf-Kuenen-Wellhausen begründete Quellenscheidung und gegen die Evolutionstheorie. In seinen Werken «Pentateuchal Studies» (1912) und «The Religion of Moses» (1919) tritt er für die mosaische Verfasserschaft der ersten vier Bücher des Pentateuchs ein. Zum Nachweis eines Monotheismus in der Mosezeit verweist er religionsgeschichtlich auf die Reform Echnatons in Ägypten. Dort habe Israel den Gott der Väter vergessen. Dieser offenbarte sich Mose unter dem Namen Jahwe, der ein Gott nicht nur des theoretischen, sondern

⁶⁴ In RGG³ 3, 253f. Im einzelnen siehe H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 1969².

⁶⁵ Siehe E. Oßwald, Das Bild des Mose, 1962, bes. 308ff., auch H. Schmid, Mose – Überlieferung und Geschichte, BZAW 110 (1968), 1ff.

⁶⁶ Siehe E. Oßwald a.a.O. 233ff.

auch des praktischen Monotheismus war. Um ihn sozusagen ungefährdet pflegen zu können, führte Mose das Volk aus Ägypten.

S. Dubnow akzeptierte die Vierquellentheorie (JEDP), maß aber den ältesten Traditionen größeren historischen Wert zu als dies der Evolutionist Wellhausen tat. In seinem Band «Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes», 1925 (Übersetzung), bemühte er sich synthetisch-soziologisch den Problemen nachzugehen, wobei er auch zeitgenössische Quellen verwertete. Im 17. Jahrhundert, also in der Hyksoszeit, seien israelitische Nomaden ins Deltagebiet eingewandert und dann, besonders seit Ramses II. (13. Jahrhundert) unterjocht worden. Sie machten einen Aufstand, flohen in die Wüste und vereinigten sich dort mit Stammesgenossen. Wenn auch Mose legendär übersteigert wurde, so ist er eine historische Persönlichkeit, die im Namen des Gottes Israels, des Jahwe vom Sinai, die Befreiten vereinigte und ihnen in Kadesch eine rechtliche Ordnung gab. Mose ist demnach ein religiöser Nationalheld, der die Landnahme und die Staatenbildung vorbereitete.

Einer Verherrlichung oder gar Vergottung Moses wurde nach W. Feilchenfeldt durch eine Entpersönlichung verhindert. In seinem Aufsatz «Die Entpersönlichung Moses in der Bibel und ihre Bedeutung»⁶⁷ betont Feilchenfeldt, daß Mose nur Mittler einer Botschaft und des Gesetzes für das Volk sei.

M. Buber will in seiner Monographie «Moses» (englisch 1946, deutsch 1952) dem historischen Werk vorurteilslos nachgehen. In den Quellschriften sieht er Traditionsbearbeitungen. Gattungsmäßig besteht die Moseüberlieferung hauptsächlich aus Sagen, deren originale Bestandteile und deren historischer Kern schließlich zu ermitteln sei. Die Unterdrückung der Israeliten setzt Buber unter Thutmoses III. an (15. Jahrhundert). Mose war in Ägypten geboren, mußte nach Midian fliehen; am Sinai-Horeb begegnete ihm der Gott der Väter, nicht etwa eine kenitische Gottheit. Mose führte das Volk im Rahmen eines Passahfestes aus Ägypten, die Rettung am Meer war eine Tat des «daseienden Gottes». Die Murrgeschichten erweisen Mose als angefochtenen Charismatiker, dessen Hauptwerk als Mittler der Bundesschluß am Sinai sei, bei dem Jahwe als König

⁶⁷ ZAW NF 23 (1952), 156ff.

eine theo-politische Gemeinschaft schuf. In Kadesch habe Mose den Plan der Landnahme gefaßt. Auffallend ist, daß Buber alle magischen Züge im Bilde Moses tilgt und vor allem die Keniterhypothese ablehnt. Jahwe ist nach ihm ein rein israelitischer Gott⁶⁸.

Eine umfassende Monographie mit dem Titel «Moses» hat E. Auerbach verfaßt (1953). Er bedient sich der Quellenscheidung. Die älteste Quelle J ist nach seiner Ansicht von dem Eliden Abjathar, dem Priester Davids, geschrieben. Sagengeschichtlich unterscheidet er zwischen Ortssagen und Geschichtssagen, die um Ereignisse oder Personen entstehen. Nur aus der zweiten Gruppe seien historische Schlüsse ziehbar. Mose sei levitischer Herkunft, während seines Aufenthaltes in Midian habe er die Offenbarung am Dornbusch bei Kadesch erlebt. Dorthin habe Mose die Israeliten geführt und dort auch «Weisung» (Thora) erteilt (Ex. 15, 25b). Die alleinige Verehrung Jahwes ist das Besondere. Die Keniter- oder Midianiterhypothese lehnt auch Auerbach ab. Der Sinai habe in der Nähe der Oase von Kadesch gelegen, die in levitischem, dann amalekitischem und schließlich israelitischem Besitz war. Hier entstand eine Koalition von zwölf Stämmen, bestehend aus Levi, Kain, Kaleb, Rekab, Jerachmeel, Juda, Simeon, Sebulon, Dan, Naphtali, Ephraim und Manasse. Der religiöse Bund war nationsbildend. Die Verbindung von Gottheit, Volk und Sittlichkeit ist eigentümlich. Mose selbst war Befreier, Gesetzgeber und Volksführer und der bedeutendste Religionsstifter.

Den Darlegungen von Wiener, Dubnov, Buber und Auerbach ist bei allen Unterschieden in den Voraussetzungen und Methoden gemeinsam, daß Mose eine historische Figur ist, daß er den Monotheismus vermittelt und das Volk begründet hat, daß sich durch seine theo-politische Konstitution (Buber) auszeichnet. Verallgemeinernd kann man sagen, daß sich in der jüdischen Moseforschung die Dreiheit von Gott, Thora und Volk cum grano salis widerspiegelt. Eine

⁶⁸ E. Oßwald a.a.O. 318 stellt mit Recht fest: «Bubers Voreingenommenheit zeigt sich auch bei seiner Ablehnung der Keniterhypothese. Es ist ihm sichtlich daran gelegen, Jahwe als genuin israelitischen Gott zu erweisen, was ihn u.a. dazu führt, Jithro ziemlich komplizierte religiöse Gedankengänge zuzutrauen.» Ein jüdischer Gelehrter, der diese Hypothese vertritt, ist J. Morgenstern, The Oldest Document of the Hexateuch, HUCA 4 (1927), 1 ff.

Eliminierung Moses oder eine spätere Ansetzung der Entstehung Israels kommt nicht in Frage. Hermeneutisch wirkt sich meines Erachtens die Zugehörigkeit zu diesem Volk in den Arbeiten der jüdischen Gelehrten aus.

Eine extreme Gegenposition stellen die Hypothesen und Thesen Martin Noths dar, die ebenfalls nur angedeutet werden können⁶⁹:

In Weiterführung von Arbeiten G. von Rads⁷⁰ unterscheidet M. Noth im Pentateuch fünf überlieferungsgeschichtliche Themen: «Herausführung aus Ägypten», «Hineinführung ins Kulturland», «Verheißung an die Erzväter», «Führung in der Wüste» und «Offenbarung am Sinai», die durch Erzählstoffe angereichert wurden, wie zum Beispiel durch die ägyptischen Plagen und Passah, Erzählungen von Baal Peor und Bileam, Durst, Hunger und Feinde in der Wüste, Murren des Volkes, Erzählungen vom Gottesberg und den Midianitern und vom Bund und Abfall am Sinai. Die Themen seien kultisch verwurzelt – die Führung in der Wüste sei kein eigentliches Thema – und schließlich im sogenannten amphiktyonischen Kult, dem Kult der zwölf Stämme miteinander vereinigt worden. Israel entstand überhaupt erst auf dem Boden des Kulturlandes. Aus den überlieferungsgeschichtlichen Themen sei historisch auf verschiedene Gruppen zu schließen. Es wurde nachher geradezu eine Preisfrage, in welches Thema Mose hineingehöre. Noths eigene Antwort war, die Grabtradition von Dtn. 34, 6 sei unableitbar und ursprünglich. Weil das (unbekannte) Grab im Lande Moab am Wege landnehmender Israeliten lag, sei Mose in das Thema vom Exodus hingelangt. Der Schluß von der «Überlieferungsgeschichte» auf die Historie ist der, daß Mose mit Ägypten, der Wüstenwanderung, Sinai und Gottesberg, Kadesch usw. überhaupt nichts zu tun hatte. S. Herrmann⁷¹ stellt meines Erachtens mit Recht fest, daß aus der thematischen Aufgliederung des Pentateuchstoffes «so etwas wie eine überlieferungsgeschichtliche Theorie geworden (ist), die in einem verständlichen Überschwang die Kontakte zu den Relatio-

⁶⁹ Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1960².

⁷⁰ Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, BWANT IV/26, 1938.

⁷¹ Mose, EvTheol 28 (1968), 323. Siehe zur Mosegeschichte neuerdings S. Herrmann, Israels Aufenthalt in Ägypten, Stuttgarter Bibelstudien 40, 1970 (Lit.).

nen des Geschichtlichen selbst zu verlieren droht». M. W. ist hierein kein jüdischer Gelehrter Noth gefolgt. Es ist bezeichnend, daß E. Auerbach die Entstehung einer israelitischen «Amphiktyonie» in die Mosezeit nach Kadesch verlegt. Ist zuviel behauptet, wenn hier angenommen wird, daß das jahrtausendealte Verständnis des eigenen Volkes, dessen Beziehung zu Gott und zur mosaischen Thora konstitutiv ist, hermeneutisch eine weitgehende Eliminierung Moses aus den entsprechenden Überlieferungen verhindert hat? Am Anfang der Geschichte eines realen Volkes steht – oder muß stehen – der reale Charismatiker. Es scheint sich demnach hermeneutisch auswirken zu können, ob man dem «Israel nach dem Fleisch» oder dem sogenannten «Israel nach dem Geist» angehört. Für das erstere ist eine «Geschichtsphilosophie», an deren Grenze die Betonung formgeschichtlich-kerygmatischer Strukturen nach S. Herrmann⁷¹ hart heranführt, offensichtlich als Begründung der eigenen ethnischen Existenz unzulänglich. Es soll nur nebenbei die Frage gestellt werden, ob «so etwas wie eine überlieferungsgeschichtliche Theorie» als Ätiologie der Kirche ausreicht und ob nicht die Frage nach dem «historischen Jesus» durchaus legitim ist. Jedenfalls wirken sich individuelles und kollektives Selbst- und Vorverständnis hermeneutisch aus, wie auch die reale Situation des einzelnen oder der Gesellschaft.

Schlußbetrachtung

Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament hat ihren Grund darin, daß dieses Buch für Synagoge und Kirche verbindlich ist. Das Selbstbewußtsein der beiden Gemeinschaften wirkt sich im Verständnis der Schrift aus. Kirchen und Synagoge bzw. «jüdisches Volk» sind hermeneutische Beziehungsgrößen, die nicht nur durch die jeweiligen Differenzierungen in sich, wie katholisch–evangelisch, sondern auch durch ihre Konkurrenz, wie vor allem zwischen Judentum und Christentum, bestimmt sind. Immer wieder versuchten Christen aus dem Zueinander von Neuem und Altem Testament von Kirche und Synagoge auszuscheren. Erinnert sei an Marcion, der Altes Testament und Judentum verwarf. A. von Harnack stellte in seinem Werk über diese Persönlichkeit fest: «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 Reformatoren noch nicht zu entziehen vermochten; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung... Marcion mußte das Alte Testament als ein falsches, widergöttliches Buch verwerfen, um das Evangelium rein be halten zu können; von «verwerfen» ist aber heute nicht die Rede, vielmehr wird dieses Buch erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die kanonische Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen ist.»⁷² Einer Definition bedürfte der Begriff «kanonische Autorität». A. von Harnack denkt wohl an eine Gleichstellung des Alten Testaments mit den Apokryphen, «so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind» (M. Luther), wobei – wie schon bei den Katharern – die Propheten besondere Würdigung erführen. Es besteht dann aber die Gefahr, daß in Theologie und Kirche das Alte Testament ungebührend in den Hintergrund trate und kaum mehr gelesen werden würde. Schon die zahlreichen alttestamentlichen Zitate im «kanonischen» Neuen Testament würderraten einer derartigen Deklassierung. Theologisch wird heute auch nicht die «Abschaffung» des Alten Testaments gefordert, wie es «völkisches Bewußtsein» im Dritten Reich tat⁷³. Doch sieht E. Hirsch im Alten Testament das geschichtlich mächtigste Widerspiel des Neuen Testaments⁷⁴ und nach R. Bultmann ist Israels Geschichte für den christlichen Glauben nicht Offenbarungsgeschichte⁷⁵.

Auf einen neuen Marcionismus macht Schalom Ben-Chorin aufmerksam⁷⁶: In der «Death-of-God-Theology», besser: der «Theologie nach dem Tode Gottes» erhalte die Christologie eine neue Zentralität. «Gott ist tot, aber Jesus, sein Sohn ist der Erbe... Jesus wird hier zum Stellvertreter Gottes...». Wenn der Vater Jesu gestorben sei, dann sei man Jahwe los und könne sich von der

⁷² A.a.O. 248f. und 254f.

⁷³ Siehe M. Rang, *Der Christusglaube*, 1960⁶, 243ff.

⁷⁴ E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936.

⁷⁵ *Glaube und Verstehen*, 1933, 333f.

⁷⁶ Theologie nach dem Tode Gottes, *Emuna* 4 (1969), 48–50.

Offenbarung der hebräischen Bibel lösen. Damit ende das christlich-jüdische Gespräch. Ben Chorin sagt abschließend: «Wird aber die Theologie vom Tode Gottes zu einer Stütze für einen Neo-Marcionismus, dann gibt es kein dialogisches Verhältnis mehr zu Israel und zum uns gemeinsam aufgetragenen Erbe der hebräischen Bibel.» Gegen diese Scheidung ist zu sagen, daß sich Jesus zweifellos auf den Gott beruft, der im Alten Testament bezeugt wird. Eine derartige Separation greift die Substanz des Evangeliums an und hat zwangsläufig eine «Theologie» zur Folge, die sich selbst mit der Zeit ad absurdum führt. Eine hermeneutische Offenheit gegenüber dem Alten Testament besteht dann nicht mehr.

Eine entgegengesetzte Position nimmt die trinitarisch-christologische Allegorese ein, wie sie in jüngster Vergangenheit vor allem von Wilhelm Vischer⁷⁷ geübt wurde. Gegen sie erheben sich mancherlei Bedenken: Da von vorneherein nach trinitarischen und christologischen Zeugnissen gesucht wird, droht die Aufhebung der Geschichtlichkeit des Alten Testaments, das ja vor der Fleischwerdung des Logos (Joh. 1, 14; vgl. Hebr. 1, 1) entstanden ist. Die Gefahr des «Einlegens» statt Auslegens ist groß. Der Erklärer weiß, was die Schrift zu bezeugen hat. Die Einheit von Altem und Neuem Testament aufgrund des «Christuszeugnisses» kann auf eine praktische Aufhebung des Alten Testaments hinauslaufen, da es in dieser hermeneutischen Sicht nicht mehr sein eigenes Wort zu sagen hat. Jede nicht-christologische, besonders jüdische Auslegung würde zwangsläufig am Ziel vorbeischießen. War in der alten Kirche die Theorie von der Ersetzung des alten Gottesvolkes Israel durch das neue Gottesvolk der Kirche eine Voraussetzung der christologischen Interpretation, so kann diese Methode die Substitutionstheorie zur Folge haben, die nicht im Einklang mit Röm. 9–11 steht. Ein christlich-jüdischer Dialog aufgrund der Schrift dürfte ausgeschlossen sein⁷⁸. Im übrigen ist zu sagen, daß die christologische Umdeutung des Alten Testaments heute eine geringe Rolle spielt, wohl deswegen, weil sie sich exegetisch nicht rechtfertigen läßt. Infolgedessen braucht sie hier nicht ausführlich betrachtet zu werden.

Betont werden Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testa-

⁷⁷ Das Christuszeugnis des Alten Testaments, 1946ff.

⁷⁸ Vgl. die Reaktion von H. J. Schoeps a.a.O. 226f., Anm. 107.

ment in dem ursprünglich von M. Noth herausgegebenen «Biblischen Kommentar». Die Relationen sind meist typologischer Art in einem weiteren Sinn; die alttestamentliche Aussage soll gewahrt bleiben. Als Beispiel sei auf Hos. 1, 9 hingewiesen. Der Prophet soll ein drittes Kind, einen Sohn, «Lo-Ammi» (= «Nicht-mein-Volk») nennen, «denn ihr seid nicht mein Volk, so will ich auch nicht der Eure sein». Diese Aussage wurde immer wieder – zum Beispiel in der Zeit der Orthodoxie⁷⁹ – christlicherseits auf die Juden appliziert, die von Gott verworfen seien, bis daß sie Christus annehmen. H. W. Wolff⁸⁰ sagt am Schluß seiner Ausführungen über «Die Prophetenfamilie als Gottes Drohzeichen» (Hos. 1, 2–9), die in Text, Form, Ort und Ziel gegliedert sind: «Ohne Erkenntnis der hier bezeugten Rechtslage Israels vor Jahwe werden wir Ursprung und Geheimnis des Kreuzes Jesu Christi verkennen (vgl. 1 Pt. 2, 10)!» Es sei festgestellt, daß im Petrusbrief «nicht ein Volk» auf die Glieder der ange redeten, wohl heidenchristlichen Gemeinde bezogen wird, bevor sie zum Glauben kamen; ähnlich in Röm. 9, 24f. H. W. Wolff interpretiert hier nun nicht «vom Neuen Testament her», sondern setzt die Kenntnis von Hos. 1, 2–9 zum Verständnis des Kreuzes Christi voraus; er versteht also «vom Alten Testament her». Anders verhält es sich bei der Interpretation der nach H. W. Wolff echten Hoseaworte in 2, 1–3: Seine Übersetzung lautet: «(Aber) es wird die Zahl der Israelsöhne wie Sand am Meere werden, den man nicht messen, nicht zählen kann. Statt daß man zu ihnen sagt: ‹Ihr seid nicht mein Volk›, nennt man sie ‹Des lebendigen Gottes Söhne›. Die Judasöhne vereinigen sich dann mit den Israelsöhnen, sie erwählen ein gemeinsames Oberhaupt und bemächtigen sich des Landes. Denn groß ist der Jesreeltag. Nennt eure Brüder ‹Mein Volk› und eure Schwestern ‹Erbarmen›.» In dem Abschnitt «Ziel» führt H. W. Wolff aus: «Mit dem Erscheinen Jesu Christi bricht der große Befreiungstag an (Mt. 4, 15f.), umfassender, als Hoseas Bezeichnung ‹Jesreeltag› erwarten lassen konnte. Die durch Jesus Christus vollzogene Umnennung des Nicht-mein-Volk in ‹Söhne des lebendigen Gottes› bringt die ungeahnte Mehrung des Gottesvolkes mit sich. Indem die Völker außerhalb Israels ... in das begnadete Gottesvolk

⁷⁹ Siehe Kirche und Synagoge a.a.O. 471f.

⁸⁰ Dodekapropheton 1, Hosea, BK 14/1, 1961, S. 26.

hineingeholt werden (Röm. 9, 24f., 1 Pt. 2, 10), gewinnen die Worte eine vom Propheten nicht gesehene Bedeutung. So kommt die Erfüllung in Gang. Aber vollendet ist sie weder im Blick auf Israel (Rm. 10, 1, 11, 26), noch im Blick auf die Völkerwelt (Apk. 7, 9ff.). Das Gottesvolk bleibt als die ‹kleine Herde› (Lk. 12, 32) auf den Zuspruch des prophetischen Wortes angewiesen. Es wartet auf die Heilung seiner Zerrissenheit in der gemeinsamen ‹Wahl› seines offenbar gewordenen Oberhauptes Christus und auf das freie Leben auf der neuen Erde. Es wartet insbesondere auf das Hinzukommen derer, denen die Verheißung zuerst galt. So geht es mit Israel dem großen Jesreeltag entgegen, an dem die Ernte der großen Aussaat Gottes in Jesus Christus (Joh. 12, 24) auf dem Acker der Welt reift. In der Zwischenzeit aber steht das Gottesvolk im Licht der durch Jesus Christus bekräftigten prophetischen Ankündigung unter dem prophetischen Mahnwort: ‹Nennt eure Brüder mein-Volk und eure Schwestern Es-gibt-Erbarmen!› Es hat ein neues Wort für die Zeitgenossen aus Israel und aus den Heiden. Es kann sie nur ansehen als Menschen, die durch Gottes Bundeswillen und Erbarmen geschwisterlich ihm zugetan sind. Aussöhnung aufgrund von Versöhnung (3) lautet die ökumenische und missionarische Aufgabe in der Erwartung des zugesagten neuen Lebens des Gottesvolkes (1f.).»⁸¹ Eine typologische Entsprechung springt in die Augen: Der Befreiungstag Christi und der Jesreeltag. Ersterer erfüllt und übersteigert den vom Propheten angekündigten Tag. «Vom Neuen Testament her» (Röm. 9ff.) kommt es zu einer Verschiebung: «Nicht-mein-Volk» und «Ohne-Erbarmen» sind Bezeichnungen für die Völker – nicht für Israel wie in Hos. 1f. –, die in das begnadete Gottesvolk wie Israel eingegliedert werden sollen. Demnach ist das Gottesvolk die Kirche, «die kleine Herde», für die der prophetische Zuspruch von damals aktuelle Bedeutung hat. Die Situation Israels und der Kirche entsprechen sich demnach strukturell. Ihr Oberhaupt – wiederum in typologischer Entsprechung – ist Christus. Wenn gesagt wird, daß die Kirche mit Israel dem großen Jesreeltag entgegengehe, so wird offensichtlich Israel besonders hervorgehoben und nicht mit den Völkern gleichgestellt, beiden sollte aber ge-

⁸¹ A.a.O. 35f.

schwisterliches Verhalten aufgrund der Versöhnung gelten. Ist «ökumenische und missionarische Aufgabe» entsprechend distributiv gemeint, so setzt H. W. Wolff ein ökumenisches Verhältnis zwischen Israel und Kirche voraus; vielleicht ist dies jedoch eine Überinterpretation der Interpretation.

Eine andere hermeneutische Einstellung tritt bei R. Rendtorff zutage. In seinem Aufsatz «Alttestamentlicher Glaube und christliches Handeln heute»⁸² tritt er für eine differenzierte, historische, nüchterne Betrachtung alttestamentlicher Texte für sich ein. Dabei kommt er in einem gewissen eklektischen Verfahren zu der Erkenntnis, daß der alttestamentliche Glaube in den geschichtlichen Erfahrungen Israels begründet ist, wie zum Beispiel im Auszug aus Ägypten, und daß die Erzählungen über Ereignisse der frühen Geschichte Israels «immer mit einer bestimmten Identifikation mit den handelnden Personen rechnen, die es als sicher erscheinen läßt, daß die Erzählungen im Zeitpunkt ihrer Formulierung die Erfahrungsmöglichkeit ihrer Zeit widerspiegeln. ... In der Bewährung des Glaubens im Verhalten zur Welt erfährt er zugleich immer wieder seine Begründung und Vergewisserung» (111f.). In dem Abschnitt «Die alttestamentliche Entsprechung zu dem neutestamentlichen Glaubensbegriff» (115ff.) stellt R. Rendtorff eine gewisse strukturelle Analogie fest; so bedeute he'min ein «im erfahrenen Handeln Gottes gründendes Vertrauen in die Zukunft». Erfahrung und Vertrauen haben es mit Gott und Welt zu tun. «Gottesverhältnis und Weltverhältnis werden stets in der Kontinuität gedacht und erfahren.» Das Überkommene ist aber auch Wandlungen unterworfen. Des weiteren führt R. Rendtorff aus, wie aus alttestamentlicher weltzugewandter Frömmigkeit Modelle für unser eigenes Denken und Glauben gewonnen werden können. Dies gilt auch für die Thora, die christlicherseits gerne als «Gesetz» abgewertet wird. Freilich bestehen auch unvereinbare Gegensätze. R. Rendtorff weist auf Sätze wie «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Lev. 19, 18) oder auf solche in Dtn. 24 enthaltene («... das wird dir als «Gerechtigkeit» gelten vor dem Herrn, deinen Gott»; «... denke

⁸² Blätter des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit 1 (1966), 105ff.

daran, daß du selbst Sklave gewesen bist in Ägypten»), um anzuregen, den konkreten Ausgestaltungen des alttestamentlichen Weltverständnisses weiter nachzugehen (118). Abschließend stellt R. Rendtorff im Hinblick auf das alttestamentliche Gottes- und Weltverständnis und die geforderten konkreten Hinweise für unser Handeln fest: «... es könnte sein, daß Juden und Christen einander näher sind, als wir je gedacht haben, wenn es um die Bewährung in dieser Welt geht, in der wir Gottes nicht habhaft werden können, die aber doch nicht ohne Gott ist» (120).

Vergleicht man die Positionen von H. W. Wolff und R. Rendtorff miteinander, so ist – was hier im einzelnen nicht ausgeführt zu werden braucht – festzustellen, daß beide im exegetischen Bemühen um den alttestamentlichen Text übereinstimmen; unterschiedliche Ergebnisse haben oft ihren Grund darin, daß sozusagen einzelne Gleichungen mit mehr als einer Unbekannten vorliegen und infolgedessen hypothetische «Lösungen» nicht ausbleiben. Für beide hat das Alte Testament einen Eigenwert, beide aktualisieren unter Berücksichtigung der Beziehungsgrößen Kirche und Synagoge – letztere kommt bei R. Rendtorff stärker in den Blick – und der heutigen Situation. Unterschiedlich ist, daß R. Rendtorff ausschließlich vom alttestamentlichen Text ausgeht, dabei gemeinsame Strukturen mit dem Neuen Testament feststellt und Modelle für christliches Handeln sucht, während bei H. W. Wolff neutestamentliche Aussagen bestimmt ins Spiel kommen, so daß zum Beispiel der Name «Nicht-mein-Volk», der sich bei Hosea auf Israel bezieht, auf die «Völker» angewendet wird. Tatsächlich ist die Korrelation, ist das Problem von Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Altem und Neuem Testament komplex. Infolgedessen dürfte die historische Einordnung von «früher» und «später», die auch je für sich auf beide Testamente anzuwenden ist, dem Befund am ehesten gerecht werden. Erblickt man mit G. Fohrer⁸³ in der Herrschaft und in der Gemeinschaft Gottes den Mittelpunkt der alttestamentlichen Theologie, der auch Mittelpunkt der neutestamentlichen Theologie ist, so ist das Hauptproblem das Verhältnis von Gottes- und Christus-herrschaft.

⁸³ Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments, ThZ 24 (1968), 161 ff.

R. Rendtorffs eigene Auffassung, die als solche zu respektieren ist, ist abgekürzt gesagt die: «Die Bedeutung des Auftretens und des Geschickes Jesu mit allem, was daraus entstanden ist, liegt für mich darin, daß dadurch für uns als Nichtjuden die Teilhabe an den Gotteserfahrungen Israels möglich geworden ist. Denn um nichts anderes geht es nach meiner Einsicht: daß der Gott Israels zum Gott aller Menschen geworden ist... Andererseits kann sich aus dieser Betrachtung ebensowenig eine einsichtige Begründung dafür ergeben, den Juden zum Übertritt zum Christentum aufzufordern...» (108). Daß aufgrund des Neuen Testaments, vor allem aufgrund von Röm. 9–11 eine andere theoretische und praktische Sicht möglich ist, läßt sich nicht ausschließen.

Wenn meine Ausführungen immer wieder die Grenzen der Hermeneutik im engeren Sinn überschritten haben, so hängt dies damit zusammen, daß eben Hermeneutik mehr ist als nur eine Methodenlehre der Auslegung. Die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gemeinschaft, die persönliche und kollektive Situation wirken sich aus, wie Vorverständnisse und Voraussetzungen mannigfacher Art. Dabei sollten exegetische Erkenntnisse und Kenntnisse über die Nachgeschichte des Alten Testaments im Christentum und Judentum (auch im Islam)⁸⁴ eine korrigierende Funktion haben. Wenn aus den unvollkommenen bisherigen Ausführungen Schlüsse zu ziehen wären, würde ich folgendes anregen: Wie sich heute im christlichen Bereich die Ökumene auf die Hermeneutik auswirkt⁸⁵, so sollte das Wissen um die Konkurrenz im wörtlichen Sinn von Kirche und Synagoge und möglichst praktische Erfahrung auf diesem Gebiet Voraussetzung zum Verständnis des Alten Testaments sein. Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um dieses Buch hat gezeigt, daß eine gemeinsame und damit mehr oder weniger verbindliche Basis nur in der philologisch-historischen Arbeit an den Texten gefunden wird, wie zum Beispiel Alttestamentlerkongresse mit christ-

⁸⁴ Judaistik sollte integrierender Bestandteil des Theologiestudiums sein. Siehe die Ausführungen von J. Maier über «Judaistik» in: Blätter..., 83ff.

⁸⁵ E. Dinkler, Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik, ThLZ 94 (1969), 481–490, mit Kritik an den hermeneutischen Werken von J. Barr, Bibellexegese und moderne Semantik (1965) und Alt und Neu in der bibli-schen Überlieferung (1967).

lichen und jüdischen Teilnehmern erweisen, die allerdings nur eine «Gelehrtensolidarität» begründen. Auf diese Weise hat die Schrift eine prinzipielle Bedeutung und gibt Impulse, die sich auf Kirche und Synagoge auswirken können. Bei einer christologischen Allegorese war und ist dies nicht der Fall⁸⁶. Für den christlichen Theologen – und dazu sind auch die sogenannten engagierten «Laien» zu rechnen – hielte ich eine Arbeit zunächst je für sich am Alten und Neuen Testament und dann eine theologische Konfrontation für empfehlenswert⁸⁷. Vor allem sind der Eigenwert des Alten Testaments und seine vielfältige Wirkung zu beachten. Daß es nicht zu einheitlichen Ergebnissen kommen wird, versteht sich von selbst. Wenn Auseinandersetzung und Dialektik in bezug auf das Alte Testament zwischen Juden und Juden, Christen und Christen und Juden und Christen bisher positive Früchte zeigten, warum sollte das nicht weiterhin der Fall sein? Ob sie aber zur Aufgabe eigener Positionen oder gar der Eigenexistenz führen, ist zweifelhaft. Kollektive und individuelle Selbstbehauptung spielen in der Hermeneutik eine eminente Rolle, selbst wenn sie philologisch nicht mehr vertretbar ist. Es ist eine Offenheit gegenüber dem Alten Testament im Horizont seiner Nachgeschichte notwendig, damit sich diese Sammlung bewährter Schriften heute positiv auswirkt.

⁸⁶ Die hermeneutische Bedeutung der Christologie und Trinitätslehre müßte dargestellt werden; vgl. den Beitrag von Fr. Schmid («Erwägungen zur kritischen Funktion des trinitarischen Bekenntnisses für die Grundleitung einer theologischen Hermeneutik») in der H. Diem-Festschrift «Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung», Beiträge zur evangelischen Theologie 39 (1965). Nachträglich sehe ich, daß C. Westermann, Das Alte Testament und Jesus Christus, 1968, in der prophetischen Verkündigung, in den Geschichtsbüchern, den Psalmen und der Weisheit in ihrem jeweiligen großen Zusammenhang Beziehungen auf Christus feststellt, jedoch die punktuellen Hinweise einer alttestamentlichen auf eine neutestamentliche Stelle zurückstellt.

⁸⁷ Bemerkenswert ist die Reihenfolge der Bestimmungen in Röm. 15, 4 ff.: Das Alte Testament ist zur Belehrung geschrieben; seine Schriften gewähren Ausdauer und Trost und damit Hoffnung, weil der Gott der Ausdauer und des Trostes eine Einmütigkeit – der Apostel hat konkret die Differenzen zwischen Starken und Schwachen im Auge – im Sinne Christi Jesu bewirkt, die zum einträglichen Lob Gottes führt.