

Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie

Herausgegeben von
Gerhard Langer und Gregor Maria Hoff

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie

Herausgegeben von
Gerhard Langer und Gregor Maria Hoff

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-69103-8

© 2009 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bildung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	7
<i>Gerhard Langer</i>	
Eine Erfolgsgeschichte?	
Das Jüdische in katholisch-alttestamentlicher Wissenschaft	15
<i>Marlis Gielen</i>	
Die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments – wiederentdeckt. Ausgewählte Beispiele der Paulus- und Matthäusexegese nach dem Zweiten Vaticanum	44
<i>Dietmar W. Winkler</i>	
Wann trennten sich die Wege? – Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike	69
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen	83
<i>Werner Wolbert</i>	
Auge um Auge, Zahn um Zahn. Wider ein gängiges Klischee	108
<i>Rudolf Pacik</i>	
Die Fürbitte für die Juden im Karfreitags-Hauptgottesdienst. Von den <i>perfidii Iudaei</i> zum <i>populus acquisitionis prioris</i>	122
<i>Anton Bucher</i>	
Das Judentum im katholischen Religionsunterricht	144
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Wie verändert sich die Pastoraltheologie, wenn sie ihren eigenen inhaltlichen und methodischen Kernbereich im Horizont der Geschichte und Gegenwart „Israel“ begreift?	157

Hans Paarhammer

Umgang und Kommunikation mit den Juden. Rechtshistorische Reminiszenzen und aktuelle (staats-)kirchen-rechtliche Anmerkungen	204
--	-----

Ulrich Winkler

Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?	220
---	-----

Hans Hermann Henrix

Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie	264
--	-----

Literatur	299
---------------------	-----

Autorinnen und Autoren	323
----------------------------------	-----

Abkürzungen	327
-----------------------	-----

Register	329
--------------------	-----

Einleitung

1. Christen können ihre Identität nur bilden und hinreichend verstehen im Angesicht der Juden.
2. Christen können ihre Identität nur wahren vor und mit der Glaubensgeschichte der Juden.
3. Die gewaltsame Sperre des jüdischen Erbes im Christentum muss überwunden werden.
4. Christliche Theologie muss für ihre ökumenischen Bestrebungen die biblisch-messianische Perspektive zurückgewinnen.

Diese vier Punkte hielt Johann Baptist Metz¹ für unverzichtbar und führt damit in ein Problemfeld ein, das sich der christlichen Theologie als Aufgabe einer besonderen Erinnerungsarbeit stellt. Dass Israel christlich als bleibende Wurzel zu begreifen ist, musste der eigenen Tradition mühsam abgerungen werden. Den historischen Preis dieser Erkenntnis haben die Juden bezahlt – und so bewegen wir uns mit der Problemstellung, die dieses Buch anleitet, auf schwankendem Boden, in einem Raum, der uns als christliche Theologinnen und Theologen mit einer eigenen Schuldgeschichte konfrontiert. Unsere Theologie hat sich nicht unabhängig von den Traditionen entwickeln können, für die Israel ein verworfener Teil war, mindestens aber eine stumme Größe blieb. Die Gegenwart des Jüdischen im Christlichen unterlag für lange Zeit einer eigenen Politik des Verschweigens: Man studiere nur die einschlägigen theologischen Traktate bis in unsere Zeit. Der jüdisch-christliche Dialog wurzelt erst dann in theologischem Mutterboden, wenn er ein eigenes Fundament der theologischen Architektur geworden ist.

Dieses Buchprojekt dokumentiert ein theologisches Experiment, das die Salzburger Theologische Fakultät mit der Unterstützung der Kollegen Hans Hermann Henrix und Ottmar Fuchs in einer Ringvorlesung aus dem Wintersemester 2006/07 gemeinsam unternommen hat. Es handelt sich um einen *außergewöhnlichen* Versuch, weil die gefügte theologische Ordnung der Dinge bewusst verlassen wurde. Die entscheidende Frage, die sich dabei stellt und der *auf diese Weise* bislang noch nicht entschlossen nachgegangen wurde: Wie wurde das Jüdische theologisch *diszipliniert*? Die theologischen Disziplinen versprechen hier eine Auskunft, die davon ausgeht, dass Theologie immer zugleich eine Politik des Wissens einschließt.

¹ Metz, Im Angesicht der Juden.

Was gesagt und was verschwiegen wird, bleibt nicht gleichgültig angesichts der Konsequenzen, die wissenschaftliche Informationen austragen. Die theologische Vernunft lebt nicht nur *nicht unabhängig von*, sondern genau *von* den Restriktionen, denen sie unterliegt. Mit anderen Worten: Sie ist immer auch eine Wissensform verweigerter Auskünfte, diszipliniert von dem, was sie nicht sagen *darf*. Das hängt, theologiegeschichtlich verifizierbar, sowohl von der Kirche als auch von Staat und Gesellschaft ab. Was die Theologie nun verschweigt, stellt eigene Wissensformen in Aussicht. Schon von daher, eigennützig, müsste die Theologie ein Interesse daran haben, sich über sich selbst aufzuklären – damit sie mehr über sich erfährt und über diese ausgelagerten Orte eines gleichsam exkommunizierten Wissens, von diesen speziellen *loci alieni* her, zugleich eigene Informationen für ihre Rede von Gott beziehen *kann*. Das Ungesagte, das Ausgeschlossene zeigt mindestens invers an, was als Raum einer unmöglich gemachten Gottesprache vorkommen könnte. Und vielleicht stellt sich dabei heraus, dass mitunter häresiologisch abgedrängt wurde, was einen anderen, *unbekannten* Raum der Orthodoxie erschlösse.

Dramatischer sieht es aus, wenn man sich darüber verständigt, was das Judentum für das Christentum bedeutet hat und bedeuten könnte, ja sollte. Karl Barth hat darauf hingewiesen, dass der Verlust des Judenchristentums einen unersetzbaren theologisch-kirchlichen Verlust darstellt. Damit weist er in die Richtung, in die sich dieses Projekt bewegt. Über Jahrhunderte war bereits diese Frage unmöglich – und so erscheint es bis jetzt außergewöhnlich, wie ein Bruch mit einer viel längeren Erinnerungstradition, dass diese Frage als Ausgangspunkt einer theologischen Disziplingeschichte gewählt wird. Das Problem wird damit bereits methodologisch ernst genommen: Die Bestimmung Israels als *locus theologicus* wird zum zentralen Angelpunkt einer Hebung der christlichen Theologie. Dann aber muss man weiterfragen: Warum wurde dies notwendig? Seit wann ist dies möglich? Und was verändert sich im Blick auf unser theologisches Wissen?

Diese Fragen führen zu einer *Disziplingeschichte* der Theologie, und zwar im doppelten Sinn. Es geht um die Ortsbestimmungen des Jüdischen in den einzelnen Disziplinen. Und es geht um die Disziplinierung des Jüdischen durch die Theologie. Es geht um Verdrängungen, Ersetzungen. Es geht darum, Israel als *verworfenen Teil* theologisch wahrzunehmen.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nicht zuletzt durch das Pontifikat von Johannes Paul II. hat die katholische Theologie einen grundlegenden Standpunktwechsel im Verhältnis zum Judentum unternommen. Dabei bleibt freilich die Frage, wie fest das Jüdische im Christentum verankert ist und wie stabil seine Anerkennung erscheint. Welchen theoriekonstitutiven Ort nimmt Israel in unseren theologischen Disziplinen und Diskursen über positive Bezugsmeldungen hinaus ein? Hat sich die freundliche

Haltung zum Judentum auch theologisch in Reflexionsarbeit umgesetzt, und zwar so, dass man dies dem jeweiligen Fach ablesen kann?

Unschwer lässt sich erahnen, dass man diesbezüglich aus den verschiedenen Fächern sehr unterschiedliche Auskünfte erhalten kann.

Die Notwendigkeit, sich mit Judentum in der Forschung und implizit wohl auch im theologischen Curriculum auseinanderzusetzen, wurde noch in den „Richtlinien und Hinweise(n) für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 4“ 1974 ausdrücklich betont, wo es heißt, dass „die wissenschaftliche Erforschung [...] des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen [...] gefördert werde“, jedoch mit Ausnahme von Luzern und viel später Salzburg, wo jeweils zwei Pflichtstunden Einführung in das Judentum festgesetzt wurden, lange nicht weiter verfolgt. Erst die neuesten Curricula halten diese Einführung in ganz Österreich für unverzichtbar.

In den biblischen Fächern ist zweifelsohne eine Veränderung des Bewusstseins spürbar, die allerdings nicht gleichmäßig auf alle *Schulen* verteilt ist. Doch finden sich kaum noch einst gängige Begriffe wie *Spätjudentum* im Hinblick auf die Zeit Jesu oder eine unreflektierte Redeweise vom Judentum versus Christentum in der Frühzeit. Eine rege Diskussion entspannte sich im Kontext der Annahme eines bleibenden Gottesbundes für das Judentum sowohl in neu- wie alttestamentlichen Kreisen, die auch Auswirkungen auf Empfehlungen zu Liturgiereformen zeitigte. Vor allem die sogenannte *kanonisch* orientierte Wissenschaftlerriege hat maßgeblichen Anteil an einem Einbezug des Jüdischen in die theologische Disziplin Bibelwissenschaft. Wer erinnert sich nicht an die Debatte um das sogenannte *Erste Testament* oder die Rede vom *niemals gekündigten Bund*. Dabei spielte die Wertschätzung der Eigenständigkeit der jüdischen Bibel ebenso eine Rolle wie der Fortbestand eines Judentums parallel zum Christentum, dessen weitere Entwicklung als relevant für die ureigene theologische Forschung angesehen wurde. Rabbinische Texte wurden von der Steinbruchexegese à la Strack/Billerbeck losgelöst und im Rahmen biblischer Rezeptionsgeschichte ausgewertet, ebenso wie jüdische neuzeitliche Kommentare wie der von Benno Jacob neue Wertung genießen. In katholischen Kommentarreihen wie Herders *Biblischem Kommentar* finden sich neben katholischen Auslegern auch jüdische. Eine Reihe von biblischen Texten wurde auf ihre Funktion im Kontext der gesamten Schrift hinterfragt, wobei traditionell jüdische Fragestellungen den Zugang neu erschlossen und zu erstaunlichen Ergebnissen führten. Eine hermeneutische Wende also? Vielleicht, mit Sicherheit aber eingeschränkt. Noch immer finden sich zahlreiche Forschungsvorhaben, die Jüdisches marginal oder gar nicht betreffen und mitunter finden sich auch gar nicht so kleine Seitenhiebe auf die *judaisierende* Zunft.

Für die Fundamentaltheologie, aber auch die Dogmatik ist es charakteristisch, dass es im Rahmen eines systematischen Gesamtentwurfs – neben

dem Großprojekt Friedrich-Wilhelm Marquardts – keine wirklich die Erkenntnis bestimmende Funktion des Jüdischen im Christlichen gibt. Die Lehrbücher haben von daher gerade an dieser Leerstelle theologischen Nennwert, weil sie als solche nicht mehr benannt, geschweige denn problematisiert wird. Das hat unterschiedliche Gründe, denen nachzugehen ist und die aufzudecken sind. Systematisch-theologisch spielt hier möglicherweise die Prägekraft idealistischer Diskurse im Zuge einer Transzendentalisierung der Theologie eine Rolle. Das dürfte sich jeweils anders in den anderen Disziplinen auswirken.

Wozu dieses Buch nun einladen will: zu einem gemeinsamen Reflexionsgang der theologischen Disziplinen. Zu einer Grundlagenbesinnung und -forschung der anderen Art. Zu einem Angebot an Studierende wie Lehrende, Theologiegeschichte von ihrer Rückseite her zu betreiben. Dabei wird jeder und jedem eine Bestimmung des Ortes abverlangt, den das Jüdische im Christlichen im Horizont der jeweiligen theologischen Disziplin eingenommen hat. Daraus ergibt sich ein genealogisches Bestimmungsverhältnis, mit dem drei Aspekte herauszuarbeiten sind:

1. Die Disziplinierung des Jüdischen, mit der die Motive einer Vergessens- und Verdrängungsgeschichte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auftreten.
2. Das Jüdische im Christlichen, das als wieder gewonnener Ort Israels in der nachkonziliaren Theologie beschrieben werden kann.
3. Es stehen Geländevermessungen an, die Koordinaten für einen zukünftigen Ort Israels in der katholischen Theologie festlegen.

Das vorliegende Buch ist das – vorläufige – Ergebnis eines gemeinsamen Reflexionsprozesses der Salzburger Theologischen Fakultät. Auf der Basis des entwickelten Fragerepertoires sollte nicht nur die theologische Zusammenarbeit in der Fakultät und zumal im Zusammenspiel ihrer beiden Zentren für *Jüdische Kulturgeschichte* sowie für *Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* forciert werden, sondern zugleich ein Forschungsvorhaben angestoßen werden, das aus eher entlegener Perspektive Auskunft über den theologischen Stand der Dinge geben soll.

Der Alttestamentler und Judaist Gerhard Langer sieht in der Entwicklung der alttestamentlichen Bibelwissenschaft und Exegese Ansätze einer verstärkten Wahrnehmung Israels als Erstadressaten der biblischen Botschaft. Vor allem die kanonisch orientierte Bibelwissenschaft hat auch jüdische – vor allem rabbinische – Quellen herangezogen. Dennoch herrscht nach wie vor der Eindruck, dass auf weite Strecken die jüdische Deutung des Alten oder Ersten Testaments noch wenig beachtet wird.

An Beispielen aus den Paulusbriefen und dem Matthäusevangelium zeigt der Beitrag der Neutestamentlerin Marlis Gielen auf, dass in der jüngeren Exegese die *judenchristliche* Verankerung erstmals bewusst wahrgenom-

men wird, die die neutestamentlichen Schriften nahezu ausnahmslos kennzeichnet. Diese neue Wahrnehmung ermöglicht es, israel- bzw. torakritische Aussagen des Neuen Testaments sachgemäß als Ausdruck einer *innerjüdischen* Auseinandersetzung zwischen christusgläubigen und nichtchristusgläubigen Gruppen einzuordnen. Damit aber erweist sich eine *antijudaistische Interpretation* solcher Aussagen als *Fehlinterpretation*.

Dietmar Winkler behandelt klassische und aktuelle patristische und kirchenhistorische Forschungsansätze zur Beziehung von Judentum und Christentum in der Antike. Dabei werden Methoden, Probleme und unterschiedliche Perspektiven hinterfragt, die bei selber Quellenlage zu unterschiedlichen Resultaten kommen, um den Zeitraum der „Trennung“ zwischen Judentum und Christentum zu umreißen.

Der Beitrag von Gregor Maria Hoff untersucht die Bedeutung der Israeltheologie im Rahmen der katholischen Fundamentaltheologie bzw. Apologetik. Auf der Basis der historischen Entwicklung der Disziplin Fundamentaltheologie lassen sich die Verschiebungen in der theologischen Beziehung von Kirche und Israel als Aspekte einer spezifischen Ersetzungsgeschichte beschreiben, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – exemplarisch mit den neueren Lehrbüchern des Faches – Ansätze einer veränderten Wahrnehmung der jüdischen Wurzeln erkennen lässt.

Der Moralthologe Werner Wolbert zeigt, dass das sogenannte *ius talionis* („Auge um Auge, Zahn um Zahn“) meist fälschlicherweise im Sinne einer blinden Vergeltung verstanden wird. In diesem Verständnis dient es häufig als antijüdisches Klischee, wie mit Beispielen aus dem Internet belegt wird. Die fünfte Antithese der Bergpredigt hat wohl auch einem solchen Missverständnis Vorschub geleistet. Der Beitrag untersucht die einschlägigen Stellen im Alten Testament und diskutiert drei Deutungen der fünften Antithese.

Der Liturgiewissenschaftler Rudolf Pacik behandelt die Geschichte der Karfreitags-Fürbitte für die Juden vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart. Zwar hatten die darin verwendeten Wörter *perfidis* und *perfidia* ursprünglich religiöse Bedeutung (Unglaube, Glaubensverweigerung), doch konnten sie leicht als antijüdisches ethisches Urteil („treulos“, „perfide“) missinterpretiert werden. Bestrebungen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Text und begleitende Dramaturgie zu ändern, scheiterten. Ersten Korrekturen durch Johannes XXIII. folgten weitere unter Paul VI.; die Fassung des reformierten Missale Romanum von 1970 entspricht der Israeltheologie des Zweiten Vaticanums. Dass Benedikt XVI. im Jahr 2008 für den von ihm wieder zugelassenen alten Ritus statt dieses Gebets einen neuen Text vorschrieb, löste bei Katholiken wie bei Juden Irritationen aus.

Anton Bucher analysiert die Entwicklung des katholischen Religionsunterrichts, vor allem der Schulbücher, und kommt zu dem Schluss, dass nach

langen Jahren der Diskreditierung des Judentums mittlerweile von nahezu allen Lehrplänen gefordert wird, das Judentum zur Sprache zu bringen, das biblische ebenso wie das lebendige. In Österreich sind die Lehrpläne in den letzten Jahren revidiert worden. Langsam findet hier eine Abkehr von negativen Stereotypen statt. Bucher fordert dennoch, ein wachsames Auge auf weiterhin vorhandene Vorurteile zu haben.

Ottmar Fuchs prüft in seiner Disziplin, der praktischen Theologie, die grundlegenden Konsequenzen, die sich aus einer bleibenden Bedeutung des Judentums und v.a. seiner jüngeren Geschichte für sein Fach ergeben. Er kommt zu erkenntnistheoretischen und praktischen Anfragen und Aufgaben, die in einer radikalen leid- und schuldsensiblen sowie solidaritätsfähigen Forschung und Lehre ihr Ziel finden.

Der Kirchenrechtler Hans Paarhammer widmet sich ausführlich der rechtsgeschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Israel und katholischer Kirche seit dem Zweiten Vaticanum und sieht nicht zuletzt im Grundlagenvertrag zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl aus dem Jahr 1993 ermutigende Ansätze.

Nach einer Vermessung der gegenwärtigen Themengeographie des jüdisch-christlichen Gesprächs zeichnet der Systematiker Ulrich Winkler einen disziplingeschichtlichen Weg systematischer Theologie von einer exklusivistischen Missionstheologie (Thomas Ohm) über ein dem Inklusivismus des Zweiten Vaticanums verpflichtetes Handbuch (*Mysterium Salutis*) zu zwei gegenwärtigen religionstheologisch pluralistischen Beispielen (Friedrich-Wilhelm Marquardt, John Hick) nach. Diese Reise ist nicht ohne Überraschungen, denn es zeigt sich keineswegs ein konstanter Verlauf der Befreiung von der Disziplinierung des Jüdischen. Jede der drei religionstheologischen Epochen hat eigene Leistungen der Wertschätzung erbracht und bleibt gleichzeitig in antijudaistischen Verstrickungen verhaftet. Abschließend werden Perspektiven für eine Israeltheologie in Kongruenz mit der Religionstheologie aufgezeigt.

Hans Hermann Henrix bringt Grundsätzliches im Kontext der ökumenischen Theologie auf den Punkt und steht daher bewusst als eine Art Zusammenfassung und krönender Abschluss des Projektes. Das Wort „Ökumene“ ist erst im Laufe einer langen Begriffsgeschichte zum Begriff der religiösen Sprache geworden. Es kommt mit seinem Sinn als die „bewohnte Welt“ im Neuen Testament vor und erfährt bei den Kirchenvätern eine Verkirchlichung. Ökumene zielt im gegenwärtig herrschenden Verständnis die Überwindung der Spaltung der Kirchen an, die unter dem Gebot der Einheit stehen. Der Begriff „Ökumene“ ist im Allgemeinen der binnenchristlichen Realität vorbehalten. Das Judentum kommt darin nicht vor. Dementsprechend gab es unter ökumenischen Theologinnen und Theologen lange Zeit einen breiten Konsens: das jüdisch-christliche Gespräch gehört

nicht zur Aufgabe ökumenischer Theologie. Und doch hatten einige Theologen diesen allgemeinen Konsens aufgestört. Besondere Wirkung erfuhr ein Wort Karl Barths, der bei seinem Rom-Besuch 1966 nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil u.a. sagte:

Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.

Auf dieses Wort wurde vielfach Bezug genommen – unter exegetischem, ekklesiologischem oder eschatologischem Aspekt. Heute wird nicht mehr ernsthaft bestritten, dass die Klärung der einmaligen Beziehung der Kirche(n) zum Judentum und jüdischen Volk zu den originären Aufgaben einer ökumenisch geprägten christlichen Theologie gehört.

Wenn man vom Ort innerchristlicher Klärung zur Beziehung der Kirchen zum Judentum hinüberschaut, dann meldet sich freilich das Element der Differenz ungleich nachhaltiger. Denn die jüdisch-christliche Schranke besteht in der vieldimensionalen Asymmetrie zwischen den Kirchen und dem Judentum. Die Asymmetrie betrifft die historische Last zwischen Christentum und Judentum ebenso wie die jeweils andere Identität von Kirche und Judentum. So hat das Ziel jüdisch-christlicher Ökumene die bleibende Andersheit des Judentums zu achten und ist bescheidener zu formulieren. Wo in der zwischenkirchlichen Ökumene vom Ziel der „Gemeinschaft“, der *koinonia* gesprochen werden muss, wird in der christlich-jüdischen Ökumene bescheidener vom Ziel einer „Mitgemeinschaft“, einer *synkoinonia* zu sprechen sein. „Mitgemeinschaft“ besagt eine Nähe der Differenten, der getrennt Bleibenden. Aber es wäre eine von Respekt, Wohlwollen, ja Liebe getragene Nähe. Solche Nähe von Getrennten kann verschiedene Formen des Ausdrucks haben, die sich von den Modellen der umfassenden Gemeinschaft der Kirchen unterscheiden. Sie wird als offizieller Dialog zwischen Kirchen und Judentum praktiziert, der ein neues Licht auf die innerchristliche Ökumene werfen kann.

Dass mit diesem Band nicht mehr als ein Anfang gesetzt werden konnte, versteht sich angesichts der eröffneten Problemdimensionen von selbst. Die Herausgeber hoffen, dass sich auf diesem Weg eine veränderte theologische Perspektive der Theologie auf sich selbst und also ein anderer, intensivierter Bezug der Theologie auf ihre jüdischen Wurzeln ergeben. Sollte dies (kirchen- oder theologie-)politische Folgen haben, widerspräche dies nicht ihrem Anliegen.

Salzburg, Juni 2009

Gregor Maria Hoff

Gerhard Langer

Gerhard Langer

Eine Erfolgsgeschichte?

Das Jüdische in katholisch-alttestamentlicher Wissenschaft

1. Altes Testament versus Judentum

Als Kardinal Faulhaber in seinen Adventpredigten in St. Michael zu München 1933 das Alte Testament gegenüber Neuheidentum und den Angriffen der Nationalsozialisten verteidigte, stellte er klar, dass

die menschliche Kultur und christliche Religion dem Alten Testament einen reinen und erhabenen Gottesgedanken, das Biblischeste an der Bibel, die Offenbarung von Jahwe, dem Seienden, von Gott Sabaoth, dem Herrn der Heerscharen¹

verdankt. Gleichzeitig sagt er:

Diese Bücher sind nicht von Juden verfasst, sie sind vom Geiste Gottes eingegeben und darum Gotteswort und Gottesbücher. Diese Geschichtsschreiber waren Schreibgriffeln Gottes, diese Sänger von Sion waren Harfen in der Hand Gottes, diese Propheten waren Lautsprecher der Offenbarung Gottes. Darum bleiben diese Bücher glaubwürdig und ehrwürdig auch für spätere Zeiten. Abneigung gegen Juden von heute darf nicht auf die Bücher des vorchristlichen Judentums übertragen werden.²

Im März 1933 hatte der Salzburger Alttestamentler Benedikt Probst O.S.B. gemeint:

Der falsche Schluß besteht darin, daß man die Begriffe jüdisch und alttestamentlich gleichstellt, und die Vorwürfe, die man vielleicht mit Recht gegen heutiges Judentum erhebt, auch auf das Alte Testament ausdehnt.³

Spricht man von einer Disziplingeschichte, so sind solche und zum Teil noch schlimmere Aussagen nicht nur auf der Basis eines Abwehrkampfes gegen das faschistische Neuheidentum zu lesen, sondern spiegeln den breiten Konsens christlicher Amtsträger und Intellektueller mit dem Ungeist des Antisemitismus. Dies zeigen zahlreiche Studien über die Zeit, die leider auch nicht von einigen wenigen beherzten Zwischenrufen relativiert werden können.

¹ Faulhaber, Judentum, 14.

² Ebd., 19.

³ Katholische Kirchenzeitung vom 23.03.1933, 89.

Es sei nur angemerkt, dass Benedikt Probst bis 1971 an der Theologischen Fakultät Salzburg lehrte, wo er von meinem hochgeschätzten Lehrer Notker Füglistler abgelöst wurde, der stets ein waches Auge für die jüdischen Traditionen hatte.

2. Die offizielle *Wende*: Der Vatikan und die Bibel der Juden

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zweifellos eine Wende in den jüdisch-christlichen Beziehungen gebracht und auch die Zugänge zum Judentum im Rahmen der theologischen Disziplinen erneuert. Im Jahre 1974 rief die „Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ in ihren „Richtlinien und Hinweise(n) für die Durchführung der Konzils-erklärung *Nostra aetate* Nr. 4“ dazu auf, dass die „wissenschaftliche Erforschung [...] des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen [...] gefördert werde“. Die katholischen Universitäten und Forschungsstätten sollten durch ihr Fachpersonal und in Zusammenarbeit mit anderen christlichen Institutionen „ihren Beitrag zur Lösung dieser Probleme leisten“.

Erst das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 trug allerdings maßgeblich in einem eigenen Punkt namens „2. Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition“ Rechnung, dass

zu allen Zeiten [...] die besten christlichen Exegeten [...] versucht (haben), die jüdische biblische Gelehrsamkeit für ein besseres Verständnis der Schrift zu nutzen. Zahlreiche moderne Exegeten folgen diesem Beispiel.⁴

Damit reagiert das Dokument bereits auf eine Tendenz innerhalb der katholischen Exegese, jüdische Auslegung für die eigene alttestamentliche Forschung zu verwerten, in dem auch zu Recht eingemahnt wird:

Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird. Das alte Judentum war sehr mannigfaltig. Die pharisäische Form, die später im Rabbinitismus weiterlebte, ist nicht die einzige Form. Die alten jüdischen Texte verteilen sich auf mehrere Jahrhunderte, und es ist wichtig, sie chronologisch einzuordnen, bevor man sie miteinander vergleicht.⁵

Besieht man das Dokument genauer, so werden vor allem die Septuaginta, die Targumim und die zwischentestamentliche Literatur in ihrem Wert für die Erhaltung des Textes und – immerhin auch – für die Erklärung seines

⁴ Bibelkommission, *Interpretation*, 47.

⁵ Ebd., 48.

Sinnes herausgehoben. Dann wird noch darauf hingewiesen, dass man genuin jüdische Formen wie etwa Midrasch auch schon innerhalb der Bibel, Altes wie Neues Testament, finden kann. Und

die Targumim und die Midraschim repräsentieren die Homiletik und die biblische Interpretation breiter Kreise des Judentums der ersten Jahrhunderte. Zahlreiche Exegeten des Alten Testaments wenden sich außerdem an jüdische Kommentatoren, Grammatiker und Lexikographen des Mittelalters oder der neueren Zeit, um zum besseren Verständnis unklarer Abschnitte oder seltener oder nur einmal vorkommender Wörter zu gelangen. Weit mehr als früher bezieht man sich heute in der exegetischen Diskussion auf solche jüdische Werke.⁶

So positiv die Aufzählung klingt, so defizitär ist sie in ihrem Gehalt. Es fehlt jegliche Thematisierung des Umstandes, dass Jesus selbst Jude war und blieb und damit eine Verpflichtung besteht, sich mit Judentum als innerstem Bestandteil der christlichen Identität und natürlich auch der Bibelwissenschaft auseinanderzusetzen. Die bewegte Nachgeschichte des Judentums in exegetischer Forschung wird in ihrer Verwertbarkeit auf marginale Erklärungsfaktoren reduziert. So als ginge es nur um ein besseres Verständnis unklarer Abschnitte. Der hermeneutische Zugang der jüdischen Ausleger zur Schrift an sich, die grundlegenden Erkenntnisse für ein Verständnis des Textes selbst werden trotz des oben zitierten Eingangsstatements vom Nutzen der jüdischen Gelehrsamkeit in den Detailausführungen kaum greifbar. Die Problematik des Dokuments wird im abschließenden Teil des Paragraphen vollends deutlich:

Vor allem ist der Gesamtrahmen der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft grundlegend verschieden: auf jüdischer Seite geht es, wenn auch in mannigfaltigen Formen, um eine Religion, die ein Volk und eine Lebenspraxis auf der Basis einer geoffenbarten Schrift und einer mündlichen Tradition bestimmt, während auf christlicher Seite der Glaube an den gestorbenen, auferstandenen und nun lebendigen Herrn Jesus, den Messias und Sohn Gottes, Fundament der Gemeinschaft ist. Diese zwei Ausgangspunkte schaffen für die Interpretation der heiligen Schriften zwei Kontexte, die trotz vieler Kontakte und Ähnlichkeiten radikal verschieden sind.

Damit gibt letztlich die hier vorausgesetzte kirchliche Lehre vor, wie und auf welche Weise von christlicher Seite die Bibel gelesen werden soll und wie folglich auch die Wissenschaftler jüdische Texte einordnen sollten. Eine um die „Wahrheit des Glaubens“ besorgte päpstliche Kommission konstruiert „radikal verschiedene Kontexte“, die nicht aus dem Blick verloren werden dürfen. Besteht denn die Gefahr eines Identitätsverlustes bei christlichen Auslegern, die zu sehr und zu stark jüdische Exegese in ihrem

⁶ Ebd.

Bereich anwenden? Gerät Jesus als Mitte der Schrift aus dem Blick, wenn man sich jüdischer Interpretation öffnet?

Wir sind damit bereits mittendrin in der grundlegenden Frage nach der Bedeutung, die das Judentum in der alttestamentlichen Forschung einnimmt oder gar einnehmen darf.

Die päpstliche Bibelkommission hat im Mai 2001 eine weitere umfassende Studie mit dem Titel „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ veröffentlicht. Darin finden sich nun solche Aussagen wie:

Als Volk des neuen Bundes ist sich die Kirche bewusst, nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem Messias Israels, und dank ihrer Bande mit den Aposteln, die alle Israeliten waren, zu existieren. Fern davon, sich an die Stelle Israels zu setzen, bleibt sie mit ihm solidarisch.⁷

Erwartet man jedoch wirklich weiterführende Hinweise auf den konkreten Wert des Jüdischen in der christlichen Exegese, so wird man enttäuscht. Die Aussagen bleiben meist allgemein. Nach der Shoah müsse die Christenheit ein „neuer Respekt“ vor der jüdischen Auslegung leiten, betonte der spätere Papst Kardinal Ratzinger im Vorwort. Christen und Juden mühen sich mit allerdings unterschiedlichen Voraussetzungen und auch Methoden um eine Deutung der Schrift. Das hatten wir schon.

Als gemeinsame Grundthemen von jüdischer und christlicher Auslegung werden immerhin genannt: 1. Offenbarung Gottes; 2. Der Mensch: Größe und Elend; 3. Gott als Befreier und Retter; 4. Die Erwählung Israels; 5. Der Bund; 6. Das Gesetz; 7. Das Gebet und der Gottesdienst, Jerusalem und der Tempel; 8. Göttliche Vorwürfe und Urteilssprüche; 9. Die Verheißungen.

Vorbereitend dazu heißt es:

Müssen die Christen von nun diese Bibel wie die Juden lesen, um voll ihrem jüdischen Ursprung gerecht zu werden?

Hermeneutische Gründe zwingen uns, auf diese letzte Frage eine negative Antwort zu geben. Denn eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d.h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen.

Für die erste Frage – die der Aneignung der jüdischen Schrift durch die Christen – stellt sich die Lage anders dar, denn die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie

⁷ Bibelkommission, Das jüdische Volk, 120f.

zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.⁸

Hermeneutisch ergeben sich daraus riesige Probleme. Denn erneut wird die Trennung von jüdischer und christlicher Leseweise als essentiell betont. Da helfen auch die folgenden Sätze nicht:

Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können.⁹

Entscheidend bleibt, dass der grundlegende Unterschied zwischen Judentum und Christentum eine Voraussetzung der Aneignung jüdischer Exegese für Christinnen und Christen darstellt. Dabei wird im Dokument auch die jüdische Interpretation definiert, nämlich als eine, die den Glauben an Jesus als den Messias ausschließt. Doch trifft man damit weder den Kern jüdischer Auslegung noch die eigentliche Aufgabe der Aneignung jüdischer Auslegung im Christentum. Vollständig negiert wird die über Jahrhunderte währende gegenseitige Beeinflussung von jüdischer und christlicher Exegese, die es unmöglich macht, eine essentiell reine jüdische von einer essentiell reinen christlichen Schriftdeutung zu trennen. Juden und Christen lebten schließlich nicht auf zwei verschiedenen Planeten, sondern kamen auf vielfache Weise in einen Kontakt, der sich auch in der Auslegung der Schriften niederschlägt.

An dieser Stelle ist eine wichtige hermeneutische Feststellung zu machen. In der Betrachtung des Judentums wird von christlicher Seite immer wieder zu rasch und zu eindimensional geurteilt. Die Vielschichtigkeit jüdischer Identitäten, auch die enorme Breite jüdischer Bibelauslegungen wird zu wenig beachtet. Dies trifft schon auf die unterschiedlichen antiken Auslegungen zu. In den mittelalterlichen Traditionen von den mehrfachen Schriftsinnen,¹⁰ in den mannigfachen Rezeptionen der Jesusfigur in der

⁸ Ebd., 44.

⁹ Ebd., 44f.

¹⁰ Das Judentum hat schon in der rabbinischen Tradition verschiedene methodologische Ansätze zum Bibeltext gehabt und Begriffe wie *Peschat* und *Derasch* verwendet, eine Reflexion über die sogenannten Schriftsinne wird aber erst in mittelalterlicher Zeit laut, also nach der eigentlichen rabbinischen Ära (vgl. meinen Beitrag „Himmel“; vgl. vor allem Günter Stembergers Beitrag in Dohmen/ Stemberger, *Hermeneutik*, 23–132). In Auseinandersetzung mit den Karäern, in Zusammenhang mit der allgemein laut werdenden Berufung auf die „Vernunft“ (ratio), wie immer dieser Ruf auch inhaltlich gefüllt sein mag, und im Aufkommen der Philologie liegen Wurzeln für ein geschärftes Verständnis für die wissenschaftlichen Kriterien der Exegese. Erst jetzt versteht man den sogenannten *Peschat* als Literalsinn, und erst jetzt wird ihm *Derasch* als Ausdruck von übertragener

und allegorischer Bedeutung strikt gegenübergestellt. Wegbereiter einer solchen Reflexion sind Saadja Gaon (882–942) und natürlich Raschi (1040–1105). Doch auch bei letzterem bleiben die Unterscheidungen noch diffus. Raschi bemüht sich um Harmonie und Kompromiss und will die verschiedenen Deutungen nebeneinander stehen lassen. Zumindest aber kann für diese Epoche gelten, dass der sogenannte Literalsinn (in viel umfassender Definition als in der modernen historisch-kritischen Exegese freilich) gegenüber dem Midrasch zumindest nicht schlechter gewertet wird. Wie schon das Bild vom zerschlagenen Felsen in der Tradition andeutet, stehen die Schriftauslegungen gleichwertig nebeneinander, und mitunter versucht man, den Wortsinn sogar deutlich aufzuwerten. Abraham Ibn Esra (1089–1164) entwickelt ein Modell von einem fünffachen Schriftsinn, wobei auffällt, dass sowohl die geonäische kompakte Wissensschau wie die karäische und vor allem die christliche – auf Allegorien aufbauende – Auslegung heftig kritisiert werden. Als vierter Weg erscheint ihm der mangelhafte westlich jüdische mit seinem Schwerpunkt auf *Derasch*, und er führt einen fünften eigenen ein, der sich um grammatikalische Fragen bemüht und am Wortsinn orientiert ist. Doch auch Ibn Esra hält an der rabbinischen Autorität in halachischen Fragen fest und betont, dass die mündliche Tora zum Bestandteil der jüdischen Überlieferung gehört. Der große Gelehrte Maimonides (1138–1204) schließlich bringt wieder Midrasch, Allegorie und Gleichnis zur Geltung. Hier treten vertraute Bilder über den Wert der Allegorien auf, wie das von der Perle, die unter der Schale den eigentlichen Wert darstellt oder das vom Silbernetz über den goldenen Äpfeln. Doch kann Maimonides keineswegs als abgehobener Allegoriker dargestellt werden. Vielmehr finden sich bei ihm systematische Darlegungen der Halacha, religionsgeschichtliche Zugänge zur Bibel ebenso wie Reflexionen über den Wert des Opferkultes als zeitbedingte göttliche Konzession. Er löst eine heftige Diskussion über die allegorische Auslegung aus. Viele Fragen, die erneut mit dem Aufkommen der Aufklärung und der radikalen Erneuerung des Judentums in den progressiven Richtungen gestellt werden, findet man jedenfalls ansatzweise auch schon im Mittelalter.

Man entdeckt auch durchaus gewagte Umdeutungen des „Kerns“ der Offenbarung, so bei Josef Ibn Kaspi (1280–1340), der in der Genesis die eigentlich tiefe verborgene Sinnmitte der Bibel zu entdecken glaubt, während er die Gesetzestexte als für die Massen bestimmt überlange Sätze deutlich abwertet.

Vollends bei den kabbalistischen Autoren entwickelt sich ein Gespür für verschiedene Schriftsinne. Noch Nachmanides (1194–1270) betont dabei aber die gleiche Wichtigkeit von wörtlicher und allegorischer Auslegung. Bei ihm findet sich das in der christlichen Exegese wohlbekannte Typologisieren, bei dem frühere Stellen der Bibel auf spätere hinweisen. Wirkliche Überhöhung findet man in der esoterischen Deutung der Bibel auf die himmlischen Vorgänge in der Bibel, die bei Nachmanides ansetzt und der Zohar weiterführt. Der Zohar, jenes zentrale, auf Mosche de Leon zurückgehende Werk der Kabbala, spricht von vier Schriftsinnen als „Pardes“ (=Paradies), was man herkömmlich als Akronym für *Peschat*, *Remez* (Allegorie), *Derasch* und *Sod* (mystische Deutung) interpretiert. Für den Zohar gibt es einen Aufstieg von der einfachen zur mystischen Deutung hin, den er im Bild der sich langsam entschleiernenden Frau darlegt. Die Vorstellung von der Tora als paradiesischem Garten bleibt über die Jahrhunderte reizvoll, auch wenn nur selten eine ausgereifte und systematische Abhandlung der Schriftsinne erfolgt.

Der große Mystiker Abulafia (1240–ca. 1291) kennt sieben Schriftsinne: Die ersten vier verwenden alle Völker: Es sind Wortsinn (*Peschat*) – für Frauen und Kinder, *Perusch* (Gesetzeserklärungen in Talmud und Targum), *Derusch* (haggadische Auslegung), darüber steht die Allegorie. Die nächsten drei Auslegungsarten benützen nur die Kabbalisten: Auswertung der Schreibarten, Auslegung der Kombination der 22 Grundbuchstaben und der Weg der Prophetie, die in den Aussagen der Bibel die Namen Gottes erkennt.

Man sieht, dass auch das Judentum im Laufe der Zeit mehrere Schriftsinne annahm und hier der Auslegung christlicher Prägung durchaus nahe kommt. Gerade die jüdischen Mystiker behaupteten daher von sich, sie hätten den eigentlichen Zugang zum Text, der ihnen eine geheime und auch sehr machtvolle Botschaft offenbart.

Neuzeit,¹¹ in den Weiterführungen der universal-prophetischen¹² Spur der Bibel durch Denker wie Hermann Cohen¹³ und vielen anderen finden sich Berührungspunkte zu christlichen Deutungen wie andersartige und komplex zu beurteilende Differenzen, als sie im bloßen Gegensatz von *Gesetz* und *Christus* je eingefangen werden könnten.

Vor allem die *Wiederentdeckung* der Schrift ab dem 18. Jahrhundert innerhalb unterschiedlicher jüdischer Strömungen, die Yaacov Shavit und Mordechai Eran so hervorragend beschreiben,¹⁴ die Tendenzen der Auslegung, die Auseinandersetzung sowohl mit der klassischen Orthodoxie wie mit der neu aufkommenden Bibelkritik, muss hier stärker ins Bewusstsein gerückt werden.

Doch selbst, wenn man die rabbinische Richtung des Judentums für die Tradition als besonders relevant erachtet und bei der Betrachtung des jüdischen Kanons in den Mittelpunkt rückt, bleibt noch immer so viel Differenzierung und Uneindeutigkeit, dass generelle Urteile unmöglich werden. Unsere Rede von der Kontinuität der Glaubensgemeinschaft und der sogenannten jüdischen Bibel als Allgemeingut dieser Gemeinschaft ist nicht mit einer Aussage über die Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit dieser Gemeinschaft zu verwechseln. Judentum wie auch Christentum sind keine monolithischen Blöcke, sondern lebendige Strukturen, die sich in Theologie und Exegese vielfach angleichen und überschneiden, differenzieren und modifizieren und zweifellos dabei gegenseitig beeinflussen.

Zudem kann es nicht angehen, dass der Vatikan definiert, was jüdische Auslegung zu sein hat und wie sie sich darstellt.

Natürlich müssen Christinnen und Christen nicht jüdisch werden, um jüdische Exegese mit Gewinn zu lesen, aber ebenso stellt sich die Frage, ob christliche Exegetinnen und Exegeten eine Auslegung vorlegen müssen, die letztlich darauf hinausläuft, den Messias Jesus und seine Gottessohnschaft zu verkündigen. Ich meine, dass genau das letztlich die Crux beider Dokumente ist. Sie ringen sich nicht dazu durch, von katholischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern betriebene Exegese des Alten Testaments aus der hermeneutischen Verengung zu befreien. Sie fordern im Letzten eine christliche Exegese im Blick auf die christologische Fokussierung des Glaubens, denn „der christliche Glaube sieht in Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels.“¹⁵

¹¹ Zur Jesusinterpretationen im 20. Jahrhundert siehe Wallas, Jeschua ben Josseph; Langer (Bodendorfer), Jesus.

¹² Vgl. dazu Stemberger, Propheten.

¹³ Vgl. Cohen, Religion der Vernunft.

¹⁴ Vgl. Shavit/Eran, The Hebrew Bible Reborn.

¹⁵ Bibelkommission, Das jüdische Volk, 42.

Wie muss man dann jedoch die bekannten folgenden Sätze deuten, die sich ebenfalls im Dokument finden?

Johannes Paul II. hat während seiner Lehrtätigkeit mehrfach die Initiative ergriffen, die Konzilserklärung zu vertiefen. Bei seiner Begegnung mit Vertretern der Juden in Mainz (1980) sagte er: „Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott niemals gekündigten (vgl. *Röm* 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel“¹⁶. Später erklärte der Papst anlässlich seines Besuchs der Synagoge von Rom (1986) gegenüber den jüdischen Gemeinden in Italien: „Die Kirche Christi entdeckt ihre ‚Bindung‘ zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra Aetate* Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion.“¹⁷

Ein Paradox entsteht: einmal gibt es eine unüberschreitbare Grenze zum Judentum und dann gehört das Judentum wieder zum Inneren unserer Religion. Oder war es einfach zu gewagt zu glauben, dass mit dem „Inneren unserer Religion“ tatsächlich gemeint war, dass Judentum für das Selbstverständnis christlicher Identität unabdingbar ist?

Wenn der Dialog zwischen dem ersten und zweiten Teil der Bibel ein – wie es Johannes Paul II. ausdrückte – Dialog zwischen dem Gottesvolk des von Gott niemals gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist, dann darf eine Auslegung der alten Bundesurkunde nicht darin bestehen, Christus zu verkünden. Sie muss sich der Herausforderung der jüdischen Bibel als jüdischer Bibel stellen und ihr gerecht zu werden versuchen.

3. Das „Erste“ Testament als Bibel der Juden für Juden *und* Christen und der *canonical approach*

Mit Sicherheit hat sich seit dem Zweiten Vaticanum auch in der katholischen alttestamentlichen Exegese ein deutlicher Wandel vollzogen. Die historisch-kritische Exegese löste sich von der Umklammerung durch die katholische Dogmatik und wandte sich in der überwiegenden Mehrzahl der Auslegerinnen und Ausleger dem hebräischen Text zu. Damit öffneten sie sich dem Glaubensgut der jüdischen Gemeinde, ohne dies in den meisten Fällen jedoch zu reflektieren. Denn im Vordergrund der historisch-kritischen Exegese stand nicht die Einbettung in die Glaubensgemeinschaft, sondern die Suche nach dem Ursprungstext, der Autorenintention,

¹⁶ Papst Johannes Paul II. in Deutschland. 15.–19. November 1980: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VApS)* 25A, 1980, 104.

¹⁷ Bibelkommission, *Das jüdische Volk*, 164.

den Quellen und Textsträngen, die möglichst weit zurückverfolgt werden sollten.

In den letzten dreißig Jahren entwickelte sich daneben eine andere Richtung, die verstärkt und unter neuen Voraussetzungen die Methode der historisch-kritischen Exegese kritisierte und die Verankerung der Schrift im Kontext des Judentums zu betonen begann, nämlich der sogenannte *canonical approach*. Darunter versteht man sehr vereinfacht ausgedrückt einen Zugang zur Schrift, der die Entstehungsgeschichte der biblischen Texte, ihre Sammlung und Sinngebung nicht von der hinter ihr stehenden Glaubensgemeinschaft loslöst und von der vorliegenden Endgestalt der Schrift her die komplexen intertextuellen Bezüge auswertet.¹⁸

Eine kanonische Lektüre ist kein Methodenschritt, der ergänzend zum Ensemble etablierter historisch-kritischer Methoden (und deren Erweiterungen, z.B. in der Formkritik) hinzutritt, sie ersetzt auch nicht diese klassischen Methoden. Eine kanonische Lektüre ist eine *eigene* Art des „Umgangs“ mit einem Bibeltext, die nicht auf Rekonstruktion (etwa der Intentionen von Autoren und Redaktoren) abzielt, sondern in einer vorsichtigen Annäherung an den gegebenen Bibeltext diesen im Raum der privilegierten Intertextualität des Kanons liest. Ihr Ziel ist es, die Vielfalt von Sinnmöglichkeiten des Textes im Raum des Kanons aufzuzeigen oder offen zu halten.¹⁹

Der kanonische Ansatz hat seine modernen Begründer vor allem in den USA, in nichtkatholischen Kreisen,²⁰ wurde dann aber auch im deutschsprachigen Raum stark rezipiert, nicht zuletzt dank einiger maßgeblicher Größen der alttestamentlichen Forschung, vor allem Norbert Lohfink,²¹ Georg Steins, Erich Zenger oder Christoph Dohmen. Sie haben eine breite Schülerschaft inspiriert und sind gleichzeitig im kirchlichen Kontext aktiv, so etwa in Fragen der Liturgiereform.

Die kanonische Zugangsweise schöpfte aus unterschiedlichen und deutlich zu differenzierenden Quellen, neben Brevard Childs nicht zuletzt aus der Postmoderne-Debatte – mit Namen wie Julia Kristeva, Jacques Derrida oder Michail M. Bachtin. Der heute in Osnabrück lehrende Georg Steins setzte vielfach Maßstäbe in Bezug auf eine theoretische Grundlegung und

¹⁸ Eine *Spielart* dieses Ansatzes betont stärker die Analogie mit der Kirchenväterexegese und versucht, eine Neubesinnung des „geistigen Schriftverständnisses“ einzuleiten (vgl. Schwienhorst-Schönberger, Einheit). Hier scheinen die Anknüpfungspunkte mehr in der kirchlichen Tradition zu liegen. Eine kritische Analyse der Problematiken dieses Zugangs ist hier nicht zu leisten.

¹⁹ Steins, Denkmal, 196.

²⁰ Hier ist besonders Childs, *Biblical Theology* zu nennen.

²¹ Vgl. etwa den Beitrag *Eine Bibel – zwei Testamente*.

methodische Beschreibung und prägte auch den Begriff „kanonisch-intertextuelle Lektüre“²²

Steins reflektiert sowohl auf hermeneutischer wie exegetisch-praktischer Ebene jüdische Auslegung und Philosophie, über Derrida und Levinas ebenso wie über die Bedeutung der Phänomenologie für die Rezeptionstheorie und nicht zuletzt über den Andockpunkt der Intertextualität und des Midrasch, über die unten noch gehandelt wird. Dabei unterscheidet er sich deutlich vom Ansatz von Childs.

Ich habe hier nicht den Raum, näher auf das umfangreiche Werk der Proponenten einzugehen und greife nur Erich Zengers grundlegendes Buch „Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen“ heraus, das breite Resonanz gefunden hat. Darin spricht Zenger unverhohlen von einer „wieder drohenden Häresie des Christomonismus“ und von einer „hellenisierenden Auflösung der Gotteswirklichkeit in ‚schöne‘ Gottesideen“²³ und postuliert nachdrücklich:

Vielmehr soll eine Antwort versucht werden auf dem Boden jener urbiblischen Theologie, die durch das Zweite Vatikanum „wiederentdeckt“ wurde, wonach Israel im nie gekündigten Gottesbund steht und *diese* Texte als die ihm *ureigen* zugesprochene Gottesbotschaft hört. Wenn das, woran nicht zu zweifeln ist, der *Ausgangspunkt* unserer Antwort sein muß, kann die Kirche beim Verkündigen und Hören dieser Texte den eigentlichen Adressaten der Texte nicht länger ignorieren. Sie darf diese Texte sich nicht so *aneignen*, daß sie dabei Israel *enteignet*. Sie kann sie aber auch *nicht weglassen*, weil sie ihr vom Juden Jesus, der sie auf seinen Weg der Gottesgemeinschaft ruft, übergeben sind. Wie also soll die Kirche ihr Erstes Testament hören und lesen?

Die *erste Antwort* auf diese Frage ist so einfach wie folgenreich zugleich: Die Kirche muß diese Texte als *Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk* hören. Das ist so einfach, weil die Texte es ja selbst so sagen. Dies läuft freilich unseren christlichen Vereinnahmungsgewohnheiten zuwider, in denen wir am liebsten *alles* so auf uns beziehen, daß es „eigentlich“ uns gegeben ist. Daß *alles*, was in den Heiligen Schriften des Ersten Testaments geschrieben ist, zu unserer Belehrung geschrieben ist (Röm 15,4), heißt ja nicht, daß alles *über uns* geschrieben ist. Nein: Zuallererst müssen wir lernen, diese Heilige Schrift als Gottesbotschaft über die Liebe Gottes zu Israel zu hören – und zuallererst als „Gottesgeschichte“, d.h. als Zeugnis über jenen Gott, der auf *vielerlei Weise* geredet und gehandelt hat. Wer seine Mutter und seinen Vater bewundert und liebt, wird sich nicht nur an dem begeistern, was die Eltern mit ihm und für ihn tun. Er/sie wird sich mindestens, vielleicht sogar mehr faszinieren lassen von allem, was die Eltern sonst noch bzw. überhaupt tun und sind. *So* sollen wir Christen zuallererst die Gottesbotschaft des Ersten Testaments hören: als *judaica veritas*, als Wahrheit über Israel. Wir müssen sie hören nicht nur als Gottes Wort über das „alttestamentli-

²² Vor allem in Bezug auf die bibelwissenschaftliche Grundlagendiskussion zum Thema Kanon hat Steins maßgebliche Beiträge geliefert: vgl. Lesewesen Mensch; Nichts hinzufügen, nichts wegnehmen!; Denkmal; Kanonisch lesen.

²³ Zenger, Das Erste Testament, 198f.

che“ Israel, sondern auch über das „nachbiblische“ Israel *und* über unser Verhältnis zu diesem Israel. Gerade deshalb ist es theologisch konsequent, wenn die Kirche heute den hebräischen (und für Dan 2,4b–7,28 aramäischen) Urtext zugrunde legt. Und es ist wichtig – zumindest für die Theologen –, daß die Kirche nicht nur um die kanonische Sinnrichtung des Tenach weiß, sondern sie als die „ältere“ jüdische „Lesart“ hochschätzt und endlich aufhört, sie (und sich selbst!) mit den dümmlichen Klischees von „Gesetzlichkeit“, „Werkgerechtigkeit“ usw. zu disqualifizieren.

Die *zweite* Antwort auf die Frage, wie und wozu die christliche Kirche das Erste Testament lesen, hören und beten soll, ist weniger einfach. Sie schickt uns Christen auf eine schwierige Gratwanderung [...]. Es ist eine Antwort, die diese Texte nun aber doch – wenn auch erst in abgeleiteter Weise – mit uns, der Kirche und den Christen, in Beziehung setzen will und muß. Die Texte des Ersten Testaments bedeuten als Teil der christlichen Bibel nicht nur das kanonisierte christliche Ja zum Judentum (das die Kirche ihm über Jahrhunderte weithin, ja gänzlich verweigert hat!), sie sind auch Gottes Wort an und über uns, weil und insofern, die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist⁴.

Insofern die Kirche *auch* in der Gnade des „Neuen Gottesbundes“ [...] lebt, darf sie dessen Gottes-Wahrheit *mit* Israel teilen. Das ist Gottes Zumutung an Christen *und* Juden.²⁴

Insofern spricht Zenger in der Folge von der „Wahrheitsteilhabe“ statt vom „Wahrheitsbesitz“ und von der „partikularen Bewegung von Israel und Kirche auf sie hin.“²⁵ Laut Zenger kann daher die Kirche das Alte oder Erste Testament nur „mit Israel hören und verstehen“, nur mit dem „solidarischen Blick auf Israel“ in „bejahter messianischer Geschwisterlichkeit mit dem jüdischen Volk.“²⁶

Erich Zenger hat breite Resonanz gefunden, einen großen Schülerkreis entwickelt.

In der von ihm initiierten Kommentarreihe „Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament“ wird der Ansatz gepflegt und jüdische Autoren werden bewusst integriert. Zu Recht schreibt der Verlag selbst:

HThKAT legt seinen Schwerpunkt nicht auf die historisch-kritische Analyse oder die Einzelsemantik, sondern auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des Endtextes und dessen theologische (und kanonische) Interpretation. HThKAT will so nicht nur jüdische Auslegungstradition aufgreifen, sondern zugleich der christlichen Praxis in Lehre und Verkündigung entsprechen, in der der kanonische Endtext (nicht seine Vorstufen) als Gotteswort gelesen wird [...] Das Kommentarwerk nimmt als hermeneutisch relevante Tatsache ernst, dass das Alte Testament als Heilige Schrift Israels entstand und auch nach der Entstehung des Christentums die Heilige Schrift Israels bleibt. Andererseits muss eine Auslegung im Horizont des Christentums herausarbei-

²⁴ Ebd., 200–202.

²⁵ Ebd., 204.

²⁶ Ebd., 204f.

ten, dass und wie ein Text Teil des christlichen Bibelkanons ist und insofern in einer bestimmten Beziehung zum Neuen Testament steht. HThKAT will hier pointiert neue Wege gehen. An HThKAT sind seinem christlich-jüdischen Interesse entsprechend jüdische, katholische und evangelische Autorinnen und Autoren beteiligt.²⁷

In den letzten Jahren wurden Arbeiten geschrieben, die das Anliegen weitergeführt haben. Hier seien nur ein paar Namen wie Christian Frevel (Bochum), Ludger Schwienhorst-Schönberger (Wien), Ruth Scoralick (Luzern) oder Ilse Müllner (Kassel) genannt.

Zenger selbst wiederholt und präzisiert seine Aussagen mehrfach, vor allem in seiner „Einleitung in das Alte Testament“ und in dem Beitrag „Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum“ von 2003. Wichtig sind hier die Stichworte der „Kanonischen Dialogizität“ oder die „Perspektiven einer alttestamentlichen Diskurshermeneutik“, mit denen Zenger vom inneralttestamentlichen Diskurs her auch einen lebendigen Diskurs zwischen Altem und Neuem Testament einfordert, in dem auch Themen des Neuen Testaments durch das Alte nicht nur bereichert, sondern weitergeführt und in eine neue Tiefendimension gehoben werden.

Er betont weiter:

Eine christlich-jüdische Diskurshermeneutik biblischer Texte müßte schließlich auch bedenken, daß und was diese Texte, insofern sie gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen sind, zum christlich-jüdischen Verhältnis sagen wollen und sagen können. Eine solchermaßen im wahrsten Sinne „theologische“ Exegese würde das Christentum zu jenem gerade heute notwendigen Dialog der beiden Religionen befähigen, der den Respekt vor der jeweiligen Andersheit zur Basis hat. Auf dem Boden solch ausgesöhnter Verschiedenheit könnten Judentum und Christentum dann kooperieren bei dem notwendigen Einsatz für die Konvivenz der unterschiedlichen Religionen überhaupt. Die Zeit der religionspolitischen Alleinvertretungsansprüche muß endgültig vorbei sein. Die Zeit der gemeinsamen *Wahrheitssuche* ist gekommen.²⁸

Zu erwähnen ist auch die jüngst in der Zeitschrift *Kirche und Israel* erschienene Rede vom 28.2.2009 anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an Erich Zenger. Hier heißt es:

(1) Insofern Juden und Christen die gleichen Texte innerhalb ihrer jeweiligen Tradition unterschiedlich lesen, sind dies zwei legitime, heilsgeschichtlich begründete Leseweisen.

²⁷ http://www.herder.de/theologie/programm/hthk_at/index_html?par_onl_struktur=704728&onl_struktur=704734. Zu den jüdischen Autoren gehören Sara Yaphet, Moshe Greenberg und Yair Zakovitch.

²⁸ Zenger, *Auslegung*, 33.

(2) Die Christen können anerkennen, dass die jüdische Leseweise der Bibel Israels textnäher und textgemäßer ist als die christliche Leseweise. Das stellt auch die Bibelkommission fest, wenn sie sagt: „Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr. 22,44). Diese Beobachtung impliziert die Feststellung, dass das pharisäisch-rabbinische Judentum, das ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. bis heute zur dominierenden Form des Judentums wurde, keinen Abfall von der in der Bibel Israels bezeugten Gottesbotschaft und von dem darauf begründeten *way of life* darstellt. Die christliche Theologie kann sagen, dass das Judentum – auch im Nein zu Jesus – seinen biblischen Ursprüngen treu geblieben ist.

(3) Wenn Christen die Bibel Israels als Teil ihrer Bibel lesen, müssen sie dies mit einer zweifachen Brille tun. Sie sollen diese Texte zuerst so lesen, dass sie darin den Juden als den Erstadressaten der Bibel Israels und als ihren älteren Geschwistern begegnen. Sie sollen sich bewusst machen, dass diese Texte über die bleibende Erwählung Israels als Bundesvolk reden und dass sie als Christen mit Hilfe dieser Texte das Judentum tiefer verstehen. Dabei können christliche Ausleger von der jüdischen Schriftauslegung sehr viel lernen. Wenn Christen sodann diese Texte als ersten Teil ihrer eigenen Bibel, also als Altes bzw. Erstes Testament, lesen und wenn sie dieses dabei transparent werden lassen auf die neutestamentliche Botschaft vom endgültigen Handeln des Gottes Israels in Jesus dem Christus hin, tragen sie in diese Texte nachträglich eine Sinnperspektive ein, die diese Texte ursprünglich nicht haben. Das ist in hermeneutischer Hinsicht durchaus möglich, insofern die Texte auf mehreren Ebenen gelesen werden können, aber es muss ohne jenes Pathos der christlichen Überlegenheit und Überbietung geschehen, das jahrhundertlang üblich war. Es kann sich im Gegenteil mit dem Pathos der Dankbarkeit gegenüber dem Judentum und der Verbundenheit mit ihm vollziehen. Um es ganz einfach zu sagen: Die Christen müssen sich bewusst machen, dass sie diese Texte anders, aber nicht besser verstehen als die Juden. Auch dies betont die Päpstliche Bibelkommission, wenn sie sagt: „Wenn der christliche Leser wahrnimmt, dass die innere Dynamik des Alten Testaments in Jesus gipfelt, handelt es sich hier um eine rückschauende Wahrnehmung, deren Ausgangspunkt nicht in den Texten als solchen liegt, sondern in den Ereignissen des Neuen Testaments, die von der apostolischen Predigt verkündet worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei“ (Nr. 21,43f.). Diese doppelte christliche Leseweise der Bibel Israels ist vor allem dann plausibel, wenn sie theozentrisch ansetzt, d.h. wenn die Texte als Zeugnisse des rettenden, Umkehr fordernden und die Geschichte vollendenden Gottes gelesen werden, der zu den Juden und zu den Christen redet. Man könnte diese christliche Leseweise eine metaphorisierende Lektüre der Bibel Israels nennen. Es geht dabei um eine Lektüre, die die vorgegebene konkrete Aussage nicht auf die Seite schiebt, sondern in einen neuen Sinnzusammenhang stellt. Dabei ist die vorgegebene Aussage, also die spezifische Aussage über Gottes Handeln an Israel, die bleibende Grundlage für die christliche Lektüre, die dieses Handeln in den Zusammenhang des Han-

delns Gottes in und durch Jesus den Christus stellt. In der Terminologie der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn wäre es ein allegorischer oder geistlicher Sinn, der die ursprüngliche Eigenaussage nicht verdrängt, sondern spannungsreich daneben tritt.

(4) Eine christliche Lektüre der Bibel Israels als Teil der christlichen Bibel darf keine künstlichen Gegensätze konstruieren, wie dies lange Zeit üblich war, weder den Gegensatz von Gesetz und Evangelium noch den von einem Gott der Rache und einem Gott der Liebe. Im Gegenteil müssen Christen, sogar wenn Juden dies in Frage stellen, an der Selbigkeit Gottes festhalten, die in den beiden Teilen ihrer Bibel bezeugt ist.²⁹

Zengers Anliegen war es am Anfang gewesen, kritische Fragen an die christliche Rezeption der Bibel zu stellen, was in der weiteren Folge zur Beachtung hermeneutischer Grundfragen führte. Hier bezog er sich später vor allem auf den heute in Regensburg lehrenden Christoph Dohmen.³⁰ Dieser war von Fragen zu Methoden der Bibelauslegung und zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik³¹ zu hermeneutischen Überlegungen gekommen, die sich mit denen von Zenger kreuzten, schnitten und gegenseitig befruchteten.

Ich greife hier einen Ausschnitt aus seinem Beitrag „Das Alte Testament als Altes Testament verstehen“ in dem mit Günter Stemberger gemeinsam publizierten Band „Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments“³² heraus. Für Dohmen ist die „Israelerinnerung [...] Zentrum der Hermeneutik des Alten Testaments.“³³ Bedeutsam ist hier vor allem jener Teil:

Der erste Schritt besteht folglich darin, zu sehen, daß die Bibel Israels als Altes Testament unsere Verbindung zur jüdischen Wurzel und damit auch unsere Verbindung mit Israel wachhält. Dies gelingt allerdings nur, wenn wir ernst damit machen, daß das Alte Testament nicht Erbe ist – so als gäbe es kein Judentum mehr, sondern daß die Bibel Israels *die* Voraussetzung des Christentums ist, die das Christentum in der Weise festhält, daß es die Bibel Israels *rein und unvermischt* als Altes Testament an den Anfang seiner Heiligen Schrift stellt. Die Kategorie der Erinnerung hält bei der Verbindung gerade auch die Differenz fest. Das Christentum, die Kirche, ist nicht Israel, d.h. ist nicht mit Israel identisch, und tritt auch nicht (erbend) an die Stelle Israels. Die Erinnerung markiert die ursprüngliche, wesenhafte und notwendige Verbindung des Christentums mit Israel, die das Christentum an dem, was Israel

²⁹ Zenger, Die Bibel Israels, 34-36.

³⁰ Vgl. Dohmen/Mußner, Nur die halbe Wahrheit? wird von Zenger in seinem Buch „Am Fuß des Sinai“, 35, Anm. 30 zitiert.

³¹ Vgl. Dohmen, Rezeptionsforschung.

³² Unbedingt genannt werden müssen auch seine Bücher „Biblischer Kanon“ und „Vom Umgang mit dem Alten Testament“.

³³ Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 203.

theologisch bedeutet (z.B. Erwählung, Bund) partizipieren läßt. Insofern ist das Alte Testament in der christlichen Bibel auch mehr als ein altehrwürdiges Fundament, es hat durch seine Position die festgeschriebene theologische Priorität und Prävalenz in der christlichen Bibel, weil nur so Jesus überhaupt als Christus verkündigt werden konnte und kann. Von hierher kann und darf Jesu Leben und Sterben als „Kommentar“ zum Alten Testament verstanden werden.

Die Erinnerung der Bibel Israels im Christentum führt wie alle Erinnerung folglich zum Ursprung zurück, der für das Christentum in der Konstitution seiner Bibel Alten und Neuen Testaments zu sehen ist. Ein Verstehen des Alten Testaments kann es nur von diesem Ursprung her geben, und dies bedeutet, daß mit den Besonderheiten der zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel hermeneutisch und theologisch ernstzumachen ist. Die Hermeneutik des Alten Testaments versteht und vergewissert sich dann von einer Erinnerung als Wieder-Holung und Umkehr. Das Wiederholen des eigenen christlichen Ursprungs in der Zweieinheit der Bibel kann nicht ohne Umkehr geschehen, d.h. ohne Eingeständnis der Schuld, die das Christentum im Umgang und (Miß-)Verstehen des Alten Testaments auf sich geladen hat. Diese Umkehr, die aus der Vergangenheit die Lehre für Gegenwart und Zukunft zieht, sich also als „Rückbesinnung auf die Zukunft“ (K. Müller, FS P.-W. Scheele) versteht, gelangt im Wissen um die eigenen Wurzeln zur Kraft eines neuen Wachstums aus der Erinnerung. „Gedenken wird dann zum vorwärts gerichteten Denken“ (Lenzen 200).

Die Sinnhaftigkeit und Bedeutung der Umkehr und Wiederholung in der Erinnerung wird auf subtile und doch für die Hermeneutik des Alten Testaments entscheidende Weise dort greifbar, wo aus der Anlage der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments die Grundlagen ihres Verstehens unmittelbar gezogen werden. Das geschieht aus der Einsicht, daß die Leserichtung die Interpretationsrichtung festlegt. Sie entläßt als Folge eine *doppelte Leseweise* des Alten Testaments. Es ist also die „Edition“ der christlichen Bibel, die das Interesse der tradierenden Glaubensgemeinschaft bewahrt und dies als Vorgabe des Verstehens voraussetzt. Nur wenn wir dieser Vorgabe folgen und das Alte Testament *zuerst* rein und unvermischt ohne christologische Bezüge als Bibel Israels lesen, und erst *danach*, wenn wir beim Neuen Testament angekommen sind und durch seine Rückverweise und Zitate – die christologische Interpretationen eröffnen – bildlich gesprochen zum Anfang des Alten Testaments umkehren, um es im Sinne der literarischen Konzeption der Intertextualität *wiederzuholen*, gelangen wir zum wirklichen Verstehen der Schrift im Christentum und damit letztendlich zur „Seele der Theologie“.³⁴

Diese hermeneutische Grundlegung ist nicht zuletzt als Antwort auf die von den kirchlichen Dokumenten aufgerichteten Problemstellungen schlagkräftig.

Die Hinwendung der kanonischen Lektüre zum Judentum liegt zweifelsfrei am Umstand, dass er die Bibel in ihrer Einheit als Glaubenszeugnis sieht, wobei jedoch nicht nur der Endtext analysiert, sondern

³⁴ Ebd., 203f.