

Daniele
Garrone

Die Bibel als Grundlage evangelischen Christseins¹

1. Schrift oder Wort Gottes als Grundlage?

Zunächst einmal möchte ich auf die Probleme hinweisen, die sich mit dem mir aufgetragenen Titel stellen. Er ist zweifellos richtig als Beschreibung einer Grundentscheidung, die seit der Reformation und bis heute das evangelische Christsein charakterisiert und die wir in der Formel *sola Scriptura* zusammenfassen. Nicht Tradition, nicht Vernunft, nicht eine natürliche Theologie, nicht ein individueller Spiritualismus, sondern allein die Heilige Schrift ist die Quelle jeglicher den Glauben betreffenden Rede und Richtschnur (*norma normans*) jeder Lehre und jeder Handlung im Rahmen der Kirche. Daraus folgt, dass Theologie und Predigt ausschließlich als das Eingehen auf ein *verbum externum* zu verstehen sind, als Auslegung einer empfangenen Kunde. Dies einerseits.

Andererseits aber gibt die evangelische Theologie, die sich als Interpretation der Heiligen Schrift versteht und definiert, als Grundlage etwas an, das die Heilige Schrift bezeugt, das ihr aber vorausgeht und über ihr steht. Die Tendenz, Bibel und Wort Gottes mit einer Art Transsubstantiation des Buches oder dessen Transformation in einen unfehlbaren „papiernen Papst“ zu identifizieren, die sich in den Orthodoxien der Reformation manifestiert hat, kann hier, da sie für uns überholt ist, übergangen werden.

Ich bringe deshalb einige Beispiele protestantischer Darstellungen, die auf der „Bibel als Grundlage“ im Sinn unseres Titels entstanden sind, in denen jedoch nicht die Bibel selbst, sondern das, von dem sie Zeugnis ablegt, die Grundlage bildet.

¹ Diesen Vortrag hat der Autor am 19. Januar 2015 auf der gemeinsamen Tagung von Martin-Luther-Bund und Gustav-Adolf-Werk „Bibel und Bild in der reformatorischen Christenheit“ in Lutherstadt Wittenberg gehalten.

Das *Bekenntnis von Barmen* (1934) – zweifellos die bedeutendste protestantische Bekenntnisschrift der letzten zwei Jahrhunderte – ist lapidar in seinem ersten Artikel: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“

Dieser Artikel impliziert eine einheitliche Sicht des Alten und des Neuen Testaments (die „Heilige Schrift“ im Singular), gesamthaft verstanden als Zeugnis des einen Wortes Gottes, das Jesus Christus heißt. Mir scheint, dass diese Formulierung sowohl die Luther eigene christologische Vision der Bibel („Was Christum treibt“ als Kriterium, um das Wort Gottes in den Schriften zu erfassen) als auch das Verständnis der Heiligen Schrift, das in der reformierten Theologie des einen Bundes zum Ausdruck kommt, umfassen kann.

Die Wahl der Verben „vertrauen“ und „gehorschen“ neben dem des „Hörens“, um die richtige Haltung des Gläubigen dem einen Wort Gottes gegenüber auszudrücken, lässt zwei Gefahrenmomente vermeiden:

- auf der lutherischen Seite eine Lesung des Binomens „Gesetz/Evangelium“, welche die Dimension des Gebotes Gottes als Anspruch auf die Existenz im Alltag der Welt abschwächen könnte;
- auf der reformierten Seite das mögliche Nachgeben in Richtung einer legalistischen Ethik.

Ich nehme die Gelegenheit wahr, um einzuschieben, dass meiner Meinung nach eines der wichtigsten Ergebnisse der Leuenberger Konkordie und der Arbeit im darauffolgenden konziliaren Zusammenhang (GEKE) darin besteht, ein fruchtbares Spannungsfeld zu erzeugen, um Themen, die im 16. und 17. Jahrhundert nur Ausgrenzung und Streit verursachen konnten, wie das des „dritten Gebrauchs des Gesetzes“, der königlichen Herrschaft Gottes über die Welt oder der Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium, neu und unvoreingenommen zur Sprache zu bringen.

Wilfried Härle beginnt das Kapitel seiner Dogmatik, das den Titel „Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens“² hat, mit folgenden Worten: „Der Grund des christlichen Glaubens ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.“³ Die Bibel wird Gegenstand eigenständiger „thematischer Beschäftigung“ erst aufgrund der Frage, „wie den *später Lebenden*

2 Dogmatik. Zweite, überarbeitete Auflage, Berlin/New York 2000.

3 Hervorhebungen von mir (DG). Das vorhergehende Kapitel hat den Titel „Gottes Offenbarung in Jesus Christus als Grund des christlichen Glaubens“.

die geschichtliche Gestalt Jesu Christi *gegeben* und für sie *zugänglich* ist, so dass sie (auch) für diese Menschen zur Selbsterschließung Gottes werden konnte und kann“⁴. Es geht darum, „*Kunde haben zu können*“ der „Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus“. „Das ‚*sola Scriptura*‘ ist [...] nicht zu verstehen als eine *Konkurrenz* zum ‚*solus Christus*‘, sondern als dessen *Konsequenz* angesichts der Notwendigkeit geschichtlicher Überlieferung.“⁵ Die Bibel als Offenbarungszeugnis ist eine Gestalt (das „*geschriebene Wort Gottes*“), „durch die die Selbsterschließung Gottes geschieht“, gebunden an die Gestalt Jesu Christi (des „*menschgewordenen Wortes Gottes*“).⁶

Fulvio Ferrario,⁷ Ordinarius für systematische Theologie der Waldenser Fakultät, geht von einem ähnlichen Ansatz aus. Dem Kapitel *de Scriptura*, dem vierten seiner Abhandlung in sechs Sektionen, wird eine Erörterung der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort als Ereignis, als „Seins-Art Gottes“ vorangestellt („*L'unica Parola di Dio*“ = „Das eine Wort Gottes“).⁸ Da Jesus Christus dieses lebendige Wort Gottes ist, folgen zwei Kapitel, die jeweils „Jesus Christus als Wort der Rechtfertigung“ und „Jesus Christus als Gebot“ gewidmet sind.

Interessant ist seine Feststellung, dass „die Heilige Schrift keine Lehre über sich selber bietet“⁹. Die Entwicklung eines thematischen Kapitels *de Scriptura* wäre also in einer Krisensituation notwendig geworden, d. h. im Moment der Krise, die im 16. Jahrhundert ausgebrochen war, als die Heilige Schrift aufgehört hatte, die selbstverständliche „Umgebung zu sein, in der die Gemeinschaft und auch die Theologie das ‚Fruchtwasser‘ atmen, das allein die Existenz der Kirche ermöglicht“. „Wenn man sich über die Heilige Schrift und ihre Autorität Gedanken macht, ist es darum, weil sie zum Teil in Frage gestellt sind; ist es, weil die Heilige Schrift, zumindest teilweise, aufgehört hat, gerade dieses ‚Fruchtwasser‘ zu sein, in dem die Kirche nur leben und sich bewegen kann, ohne auf den Gedanken zu kommen, es zu verlassen.“¹⁰ Aus anderen Gründen als denen des 16. Jahrhunderts ist auch heute der Gedanke, „die Heilige Schrift und nur sie sage die ganze gesamte Wahrheit über Gott und deshalb auch über den Menschen“¹¹, Einwänden aus-

4 A. a. O., 111.

5 A. a. O., 113.

6 A. a. O., 115.

7 Dio nella parola. Frammenti di teologia dogmatica 1 (Gott im Wort. Fragmente dogmatischer Theologie 1), Torino 2008.

8 A. a. O., 18.

9 A. a. O., 193.

10 A. a. O., 194 f.

11 A. a. O., 196.

gesetzt, die eine Diskussion *de Scriptura* aktuell und notwendig machen; eine Diskussion, die für Ferrario die Form einer „einerseits beschreibend-erzählerischen und andererseits doxologischen Apologetik“ haben muss.¹²

Exkurs

Wenn es auch Martin Luther gewesen ist, der den Weg für eine Auffassung der christlichen Theologie als ausschließlich einer Hermeneutik des in der Bibel bezeugten Wortes Gottes eröffnet hat, findet sich – wenn ich recht sehe – in den lutherischen Bekenntnisschriften kein Artikel, der speziell der Heiligen Schrift gewidmet ist, es sei denn in der Konkordienformel von 1577. Hier, sowohl in der *Epitome* als auch in der *Solida declaratio*, wird der normative Charakter der Heiligen Schrift bestätigt:

„Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden solle, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments ...“¹³ Gerade in dem Zusammenhang, in dem sich der Wert des Apostolischen Credo, des Bekenntnisses von Nicaea, des Atanasianums und des Augsburger Bekenntnisses „als des Symbols unserer Zeit“ (*„nostrae temporis Symbolum“*) durchsetzt, erklärt die *Epitome* dass „der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neues Testamentes und allen andern Schriften erhalten [wird], und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur nach welcher als dem einigen Probiertein (*ceu ad Lydium lapidem*) sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein“¹⁴.

Die ersten reformierten Dokumente wie die Siebenundsechzig Artikel von Zwingli 1523, die Zehn Thesen von Bern 1528 und das Erste Bekenntnis von Basel 1534 haben keinen speziellen Artikel die Bibel betreffend.

Das Thema taucht im Ersten Helvetischen Bekenntnis 1536 (1–4) auf; in der *Confessio Gallicana* 1559 (1–5); im Vorwort der *Confessio Scotica* 1560 erklären sich die Verfasser bereit, auf mögliche Einwände derer, die in ihm (dem Bekenntnis) etwas fänden, das dem heiligen Wort Gottes widerspräche, „durch den Mund Gottes, das heißt durch die Heilige Schrift“ zu antworten; in der *Confessio Belgica* 1561 (II–VIII); in der *Helvetica Posterior* 1566 (I–II); in den Irischen Religionsartikeln 1615 (I: „in der Heiligen Schrift enthal-

12 A. a. O., 198.

13 Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 767. Vgl. 834 (*Solida declaratio*): „die einige, wahrhaftige Richtschnur“.

14 A. a. O., 769.

tenes Wort Gottes“); in dem Bekenntnis von Westminster 1647 (I); im waldenser Glaubensbekenntnis 1662 (3–4).

Eine Eigenart dieser jüngeren Bekenntnisschriften (vgl. z. B. Gallicana Art. 3) besteht darin, dass eine vollständige Liste der zu den kanonischen Schriften gehörigen Bücher aufgeführt wird. Was das Alte Testament betrifft, erscheinen in dieser Liste nicht die so genannten Apokryphen oder deuterokanonischen Schriften, die in der griechischen Übersetzung der Septuaginta und in der lateinischen Vulgata vorhanden sind. Es war bekanntlich das Konzil von Trient, das als deutliche Reaktion auf die reformatorische Entscheidung, normativ für Lehre und Ethik als Altes Testament nur die hebräischen Schriften des Alten Testaments zu betrachten, diese gewissermaßen „kanonisiert“ hat. In Gallicana Art. 4 wird daher festgestellt, dass die bei Art. 3 aufgeführten Bücher „kanonisch und die sichere Regel unseres Glaubens sind (Ps 19,8); weniger aufgrund eines gemeinsamen Abkommens und des Einverständnisses der Kirche als durch das Zeugnis und die innere Überzeugung durch den Heiligen Geist, die sie uns von den anderen kirchlichen Büchern unterscheiden lassen auf die – wie auch immer sie nützlich sein mögen – kein Gegenstand des Glaubens begründet werden kann“.

Wir können hier sogleich eine *Überlegung zur gegenwärtigen Situation* anstellen. Die in unseren Kirchen üblichen Ausgaben der Bibel enthalten nicht die deuterokanonischen Schriften und sind im Allgemeinen ohne Anmerkungen. *Alle großen, nach der Reformation herausgegebenen Versionen* (um einige Beispiele zu nennen: Luther, Olivétan, Genfer Bibel, Diodati, Tremellius-Junius usw.) enthielten diese Schriften, eingeschoben zwischen Altem und Neuem Testament und mit einer Anmerkung, die sie als historisch belehrend und geistlich wohltätig erklärte, aber nicht geeignet, daraus Lehrmeinungen oder ethische Normen zu gewinnen. Die Anmerkung von Giovanni Diodati zum Beispiel schloss folgendermaßen ab: „Man kann sie lesen und gute Texte darin finden: Es müssen jedoch die nötigen Vorsichtsmaßnahmen beachtet werden, die in den speziellen Hinweisen im Vorspann jedes einzelnen Buches angegeben sind; und es muss immer die Regel des wahren Wortes Gottes und das Licht seines Geistes beachtet werden: um Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden, das Gute und das Böse; und um das eine zurückzuhalten und das andere zu beweisen; gemäß der Freiheit, die den Gläubigen bei allen Werken und Schriften von Menschenhand eigen ist.“¹⁵

15 So noch in der von Giambattista Rolandi durchgesehenen Londoner Ausgabe von 1819.

Der Ausschluss dieser Bücher aus den protestantischen Bibeln war das fragliche Resultat einerseits des Biblizismus, der zu einer immer stärkeren Identifizierung des Wortes Gottes mit dem Text der Heiligen Schriften führte, und andererseits der nachtridentinischen Polemik mit der römisch-katholischen Kirche. Ich persönlich glaube, dass es mehr als ratsam wäre, zu der herausgeberischen Option des 16. Jahrhunderts zurückzukehren – und dies weniger aus ökumenischen Gründen als aufgrund der Ergebnisse der kritischen Untersuchungen der Bibel. Der Leser „unserer“ Bibeln empfängt indirekt den falschen Eindruck, dass Hebräische Bibel/Altes Testament und Neues Testament zwei erratische Blöcke darstellen; wir wissen dagegen, dass sie das Ergebnis von Selektionsprozessen im Rahmen einer sehr viel weiteren literarischen Produktion waren, die zahlreiche andere Werke eingeschlossen hatte. Es ist deshalb ratsam, die Bibel vor diesem Hintergrund zu sehen.

Heute wissen wir zum Beispiel, dass es die – später weder von der Synagoge noch von der Kirche anerkannte – apokalyptische Vision war, die den Hintergrund für die verschiedenen im Neuen Testament vorhandenen Interpretationen der Hebräischen Bibel bildete, und dass deshalb die apokryphe Literatur ein grundlegender Bezugsbereich für das Verständnis des Neuen Testaments ist. Ein einziges Beispiel mag genügen. Zwischen der Geschichte des Sündenfalls von 1 Mose 3 und der paulinischen Rede über die menschliche Sündhaftigkeit von Röm 5,12 befindet sich eine artikuliert jüdische Reflexion über das Böse in der Welt, der man von dem deuterokanonischen Buch der Weisheit an über das Buch der Wächter bis hin zu den späteren apokalyptischen Schriften nachgehen kann. Aus dieser Sicht wäre das Ausschließen der deuterokanonischen Schriften umso mehr zumindest kritisch zu betrachten.

Als letztes Beispiel schließlich möchte ich etwas ausführlicher – wegen seiner Bedeutung als Ausdruck eines Konsenses zwischen evangelischen Kirchen – ein neueres (2012) Dokument der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa“ (GEKE) zitieren: „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“.

Auch hier ist der Ausgangspunkt nicht sofort die Heilige Schrift, sondern „das sich selbst bezeugende Wort“, die „gemeinsame Glaubensüberzeugung der christlichen Kirchen, dass wir von Gott nur etwas wissen und anderen weiter sagen können, weil Gott sich uns offenbart hat“. Gott wird „in seinem Handeln“ entdeckt, „wo er sich seinem Volk Israel und dann in endgültiger Weise in Jesus Christus selbst erschließt“. Die Schriften als „Sammlung der Dokumente, in denen sich die oft sehr unterschiedlichen Glaubenserfahrungen Israels und der frühen Christenheit niedergeschlagen haben“, sind „Zeugnisse für die Begegnung mit dem dreieinigen Gott, der die Begegnung mit den Menschen sucht“. Der Prolog von Johannes (Joh 1,1–

4), das fleischgewordene Wort, in Verbindung mit 1 Mose 1, die Schöpfung durch das Wort, ist die Synthese einer Theologie des Wortes als „Gottes uns zugewandtes Wesen“. Hebr 1,1 bestätigt den nie endenden Willen Gottes zum Dialog, der sich „endgültig“ durch den Sohn, der „das entscheidende Wort Gottes“ ist, vollendet hat.

Die Heilige Schrift wird konsequenterweise als „Zeugnis des Redens Gottes“ dargestellt. Nur durch sie haben wir „Zugang zu Gottes ursprünglichen Reden“. Man kann sie nicht „einfach mit Gottes Wort identifizieren“, jedoch „genügt [sie] zum Heil“ und „bedarf [deshalb] sie keiner Ergänzung oder Erweiterung“. Ich sehe hier in moderner Form die klassischen reformatorischen Prinzipien der *efficacia* und der *sufficientia Scripturae* bestätigt. Die Inspiration der Heiligen Schrift wird nicht als eine objektive Eigenschaft der Schriften oder deren Verfasser dargestellt – womit die Irrtümer der protestantischen Orthodoxien vermieden werden –, sondern in funktioneller Weise, als Auswirkung des Heiligen Geistes.

Dieser

- *begleitet das geschriebene Zeugnis*: „Durch das Wirken des Heiligen Geistes eröffnet sich uns im Hören auf das ganze Wort der biblischen Zeugen das Evangelium immer wieder neu.“
- *lag diesem aber auch zugrunde*: „Darin, dass in den biblischen Texten im menschlichen Reden Gott zu Wort kommt, sieht der Glaube das inspirierende Wirken des Heiligen Geistes.“

Dem Dokument nach muss man, um die Heilige Schrift richtig zu verstehen, „nach ihrer Mitte“ fragen und „die Auslegung auf diese hin“ geschehen lassen. Als Weiterführung der reformatorischen Theologie und unter Wiederaufnahme der Leuenberger Konkordie wird diese Mitte in der Rechtfertigungsbotschaft oder in dem lutherischen Prinzip, was „Christum treibet“, gesehen, und dies gilt sowohl für das Neue als auch für das Alte Testament.¹⁶

Es wird dann die doppelte Weise untersucht, mit der Gott in seinem Wort die Menschen anspricht, d. h. über seinen Zuspruch und über seinen Anspruch. Die Menschheit, angesprochen von dem Wort Gottes als Zuspruch und Anspruch, ist so zu einer „Ant-Wort“ aufgefordert.

Es wird schließlich das Problem der Auslegung des „in der Schrift bezeugten Wort Gottes“ in Angriff genommen, das uns erreicht, nachdem es in der Geschichte durch „vor vielen Jahrhunderten in einer ganz anderen Kultur“ geschriebene Worte „lebendig und heilsschaffend“ gewesen ist. Die Aktualisi-

16 „Schrift – Bekenntnis – Kirche“, 12. 10. 15.

tät des Wortes ist eine Wirkung des Geistes, die jedoch „die Herausforderung einschließt, die Texte zu erforschen, ihre Botschaft zu erfassen und uns für die Begegnung mit Gott zu öffnen“.

2. Immer noch „sola Scriptura“ und gegenwärtige Herausforderungen

Die Herausforderung der Auslegung enthält für das Dokument „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“ eine Reihe wesentlicher Elemente:

- a) „Die Beachtung der Geschichtlichkeit des biblischen Zeugnisses“,
- b) „Das Bemühen, die ursprüngliche Intention zu verstehen“,
- c) „Die Einsicht in die Geschichtlichkeit von Auslegung“,
- d) „Die Bereitschaft, unser heutiges Leben dem Zuspruch und Anspruch der biblischen Botschaft auszusetzen.“

Ich möchte mich zu zwei dieser Aspekte äußern und tue dies bewusst vom profilierten Gesichtspunkt der zeitgenössischen alttestamentlichen Wissenschaft aus. Die Beispiele beschränken sich deshalb auf die Hebräische Bibel.

2.1 „Geschichtlichkeit des biblischen Zeugnisses“

„Die Bibel ist ein Buch mit einer Geschichte, und ihre Texte sind von dieser Geschichte geprägt [...] Darum ist die genaue Beachtung der geschichtlich bedingten sprachlichen und literarischen Gestalt der Texte für das Verstehen unerlässlich.“¹⁷

Unsere heutigen Einsichten über die geschichtliche Prägung der biblischen Texte sind sehr verschieden von denen, die im 16. Jahrhundert möglich waren. Ich erwähne nur einige wesentliche Tatsachen:

Die archäologischen Entdeckungen haben literarische und ikonographische Materialien ans Licht gebracht, die den Hintergrund der literarischen biblischen Produktion deutlich machen. Für ein Verständnis des Alten Testaments und der Aussageintention seiner verschiedenen Schriften ist ein religionsgeschichtlicher Zugriff unumgänglich. Von der Vorstellung der Ein-

17 A. a. O., 13.

zigartigkeit und Unvergleichbarkeit der (Hebräischen) Bibel auszugehen, scheint mir eine unbewiesene Voraussetzung (*petitio principii*) oder ein apologetischer Ausweg zu sein, die einer kritischen Annäherung nicht standhalten. Die Entwicklungen der historischen und philologischen Kenntnis haben neue Dimensionen eingeführt, deren man sich im 16. und 17. Jahrhundert nicht bewusst sein konnte. Die Hebräische Bibel ist nicht ein erratischer Block oder ein Findling in einsamer Landschaft, sondern muss auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Literaturen und Ideologien gesehen werden. Das gilt zum Beispiel für die Erzählungen der Schöpfung, für die Prophetie, für die Weisheit, für die Psalmen, für die Auffassung des Bundes – der vom Modell der assyrischen Verträge des Vasallentums geprägt ist –, um nur diese Beispiele zu nennen.

Wenn man zur Zeit der Reformation noch meinen konnte, dass die Bibel historisch im Sinn des Erzählens „wie es genau gewesen ist“ ist, wissen wir heute, dass sie weitgehend eine theologische und identitätsstiftende Interpretation von Ereignissen ist, die sich häufig einer historiographischen Rekonstruktion entziehen (Patriarchen, Exodus) oder die dem Historiker sehr anders als so erscheinen, wie sie in der Bibel erzählt sind (Landnahme, davidisch-salomonische Monarchie, Exil).

Noch im 17. Jahrhundert schien die Diskussion, ob man ausschließlich den Konsonantentext der Hebräischen Bibel in Betracht ziehen müsse (außer, dass man eine Variante der Septuaginta einführt, wenn diese sich besser einer christologischen Interpretation anpasste, siehe z. B. Ps 22,17¹⁸) oder auch den Vokaltext, wesentlich zu sein, um die Autorität der Heiligen Schrift auf der Basis einer einzigen und nicht zu bezweifelnden textlichen Überlieferung zu bestätigen. Heute können wir nicht von der Textkritik absehen (aber wir verfügen immer noch nicht über eine kritische Ausgabe der Hebräischen Bibel!).

Heute ist klar, dass die Verschriftung der „biblischen“ Texte in ihrer ersten teilweisen Gestaltung nicht vor dem 9. Jahrhundert v. Chr. begonnen worden sein kann und dass sie ihre wichtigsten Momente in der neo-assyrischen Epoche (zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr.) und dann vor allem ausgehend von der persischen Epoche gehabt hat. Es ist ebenso klar, dass die Texte in ihrer uns jetzt vorliegenden Gestalt das Resultat einer schriftgelehrten Tätigkeit sind, die die Texte sicherlich überliefert, aber auch mehrfach überarbeitet hat, vor allem mit Ergänzungen, Fortschreibungen und interpre-

18 „Denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat mich umringt; sie haben meine Hände und Füße *durchgraben*.“ Der masoretische Text lautet stattdessen: „Denn Hunde haben mich umgeben, und der Bösen Rotte hat mich umringt; meine Hände und Füße *wie ein Löwe*.“

tativen Veränderungen, vermutlich auch mit Weglassung einiger Teile, die durch andere ersetzt wurden.¹⁹ Wie der Fall des Jeremia-Buches zeigt, für das nach den Funden von Qumran die Unterschiede zwischen dem masoretischen Text und der griechischen Version der Septuaginta auf das Vorhandensein von zwei verschiedenen hebräischen Archetypen des Buches zurückzuführen sind, müssen wir mit komplexen Überlieferungsprozessen rechnen. Die Geschichtlichkeit des biblischen Wortes ist also die Geschichtlichkeit eines Prozesses von Tradition, Neuinterpretation, Neuformulierung, die sich im Werden des Textes selber manifestiert. Nicht nur die Interpretation der Bibel, sondern auch ihre Redaktion selbst ist eine schriftgelehrte Angelegenheit. Eröffnet sich hier ein Paradox der protestantischen Exegese, die, ausgehend von der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und (nachfolgender) Tradition (der Kirche), die Tradition dann als wesentliches Element der Entstehung der Heiligen Schrift selbst erkannt hat?

Schließlich erscheint klar, dass die Sammlung der Bücher der Hebräischen Bibel Ergebnis einer Auswahl ist – mit Sicherheit –, aber auch das eines Kompromisses zwischen verschiedenen Vorstellungen. Zwischen Vorstellungen, die nicht so unterschiedlich sind, dass sie nicht miteinander bestehen können, aber gleichzeitig nicht auf eine einzige Perspektive zurückführbar sind. Das führt zu zwei Fragestellungen:

Ist es möglich, in der Hebräischen Bibel ein Zentrum oder eine einheitliche Richtung zu erkennen? Dies ist bekanntlich die grundlegende Frage eines jeglichen Versuches von „Theologie des Alten Testaments“, die vor allen Dingen beschreibend Rechenschaft über die in ihm vorhandenen Theologien ablegen muss.

Ist es möglich, dieses Zentrum außerhalb der Hebräischen Bibel zu finden – in Jesus Christus?

2.2 „Das Bemühen, die ursprüngliche Intention zu verstehen“

Das Dokument „*Schrift – Bekenntnis – Kirche*“ sieht richtigerweise die primäre Aufgabe der Exegese darin, „die ursprüngliche Intention zu verstehen“ oder „einmal sorgfältig auf die ursprüngliche Botschaft des Textes zu hören“.²⁰

19 Darüber vgl. J. Pakkala, *God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible*, FRLANT 251, Göttingen 2013.

20 A. a. O., 13.

Die Reformation stellte eine grundlegende hermeneutische Option ins Zentrum der theologischen Diskussion: die Kunde des biblischen Textes muss im „wörtlichen“ Sinn (d. h., ohne den vierfachen Sinn der mittelalterlichen Exegese anzuwenden) oder auch im „historischen“ Sinn (*sensus literalis sive historicus*) erfasst werden. Der Exeget muss, um eine glückliche Formulierung von J. Calvin zu benutzen, „den Geist des Schreibers ausdrücken, den er erklärt“ (*mentem scriptoris, quem explicandum sumpsit, patefacere*).²¹ Das Studium der hebräischen Sprache, das im christlichen Bereich vom Humanismus und von der Reformation einen enormen Impuls empfangen hatte, wurde als Mittel zum besseren Verständnis der Buchstaben des Textes gesehen, in der Überzeugung, dass in diesen, und nur in diesen, die Kunde zu suchen sei und nicht über diese hinaus.

Bzüglich dieser Option sind wir noch in vollem Einklang mit der Reformation. Sicher, unsere philologischen, textkritischen, geschichtlichen und altorientalischen Kenntnisse sind sehr viel weiter fortgeschritten. Die größte Distanz gegenüber der Zeit der Reformation und der protestantischen Orthodoxie liegt jedoch bei der Tatsache, dass sich die biblische Exegese von der doktrinären Voraussetzung einer christologischen Annäherung an das Alte Testament emanzipiert hat. Dies erscheint besonders deutlich, wenn wir an den Fall von Luther denken: Als Vertreter der Rückkehr zur *hebraica veritas* kommentierte er in seinen Vorlesungen vorwiegend das Alte Testament, in dem er vom ersten Kapitel der Genesis an Hinweise auf Christus fand. Der Rückgriff auf den hebräischen Text sollte diese Auslegung bestärken.

Nebenbei gesagt, glaube ich, dass die Beziehung zum Alten Testament die hauptsächliche Ursache der furchtbaren antihebräischen Äußerungen Luthers war, vor allem seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts: Nachdem er in Werken konvertierter Juden bzw. streitbarer Christen entdeckt hatte, dass die Rabbiner an manchen maßgeblichen Stellen eine zu der christologischen Lesart gegensätzliche hatten, polemisierte er aufs Heftigste gegen jene, die den seiner Meinung nach völlig klaren Sinn der Schriften in diabolischer Weise pervertierten. Und das war besonders für jemanden, der entschieden behauptet hatte, dass Glaube und Theologie keine andere Quelle und Basis haben als das Zeugnis der Heiligen Schriften, ein äußerst dramatischer Sachverhalt!²²

21 CO 10/2, 402 f.

22 Vgl. hierzu Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, besonders das Kapitel „Der Endkampf um die Bibel – Luthers böse Schriften“, 106–140.

Die Distanz der gegenwärtigen Exegese – die ebenfalls das reformatorische Prinzip der Vorrangigkeit des *sensus literalis* konsequent anwenden will! – von der aus der Reformationszeit wird sofort ersichtlich, wenn man nur einige Schlüsseltexte betrachtet: 1 Mose 3,15 wird nicht mehr als „Protoevangelium“ gesehen; 1 Mose 2–3, als Ganzes gesehen, werden nicht mehr im Sinn von Ur- oder Erbsünde interpretiert, ein Begriff, der übrigens nie in der Hebräischen Bibel vorkommt; Gleiches gilt für Ps 51,7. Hag 2,6 wird nicht mehr als Verheißung des „Heiden Trostes“ (so Luther mit beharrlicher Eindringlichkeit) gesehen. Jes 7,14 kündigt nicht eine „jungfräuliche Geburt“ an. Die messianische Erwartung wird nicht mehr als die grundlegende „Fluchlinie“ des alttestamentlichen Kanons gesehen, sondern als eine (geringfügige und) im Grunde nebensächliche Linie.²³

Die Disziplin *Theologie des Alten Testaments* selbst beschränkt sich, mit wenigen Ausnahmen, wie die Vorgehensweisen von B. S. Childs und A. J. Gunneweg, auf die Untersuchung der Hebräischen Bibel in ihrer Anteriorität zum Neuen Testament und, wie ich sagen würde, in ihrer Unabhängigkeit von diesem. Die Sichtweise des Alten Testaments, die dabei entwickelt wird, ist beschreibender Art. Im Allgemeinen verzichtet man auf die Definition eines einzigen Zentrums und betont eher die Vielfältigkeit der Positionen und deren Verbindungen. Vor diesem Hintergrund lässt das Programm „Die Bibel mit der Bibel interpretieren“ das Neue Testament beiseite und geht auf die verschiedenen Teile des Alten Testaments ein, wobei zum Beispiel Parallelen zwischen verschiedenen Sektionen erfasst und auch vom Gesichtspunkt der zeitlichen Einordnung der Texte hervorgehoben werden. Die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament wird im Allgemeinen in einem eigenständigen Kapitel thematisiert, ohne aber direkt auf die Exegese und die Hermeneutik der Texte der Hebräischen Bibel einzugehen.

3. Eine Bibel, zwei parallele Auswirkungs- und Auslegungsgeschichten?

Vom 2. Jahrhundert n. Chr. an bis weit in die jüngste Zeit hinein ist im christlichen Bereich das Neue Testament als der einzige legitime Zugangsweg zum Alten Testament betrachtet worden, und dies hat zur Vereinnahmung der

23 Der Begriff „Messias“ hat in der Hebräischen Bibel noch keine eschatologische Bedeutung; auch wenn manche Texte (z. B. die liturgischen Texte zum Advent) von einer königlich-eschatologischen Figur sprechen, verwenden sie nicht den Ausdruck „Messias“, der erst später seine Bedeutung als *terminus technicus* annimmt.

Schriften der Hebräischen Bibel und der damit verbundenen Diffamierung der hebräischen Lesart(en) geführt.

Der „Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR, 11. Januar 1980), der bis heute die eindrücklichste Äußerung einer christlichen Kirche zum Verhältnis zwischen Christen und Juden darstellt, nimmt das Thema der Heiligen Schrift an Punkt 4.2 in Angriff:

„Wir bekennen uns dankbar zu den ‚Schriften‘ (Lk 24,32 und 45; 1. Kor. 15,3 f.), unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen.“

In den Thesen des Ausschusses „Christen und Juden“, die von derselben Synode aufgenommen wurden, ist Nr. II der „gemeinsamen Bibel“ gewidmet. Hier wird in erster Linie klargestellt, dass das Adjektiv „Alt“ mit Bezug auf das erste Testament nicht als eine Abwertung verstanden werden kann. Analog dazu darf die Lehre von Gesetz und Evangelium „nicht so verstanden werden, als sei das Gesetz mit der Hebräischen Bibel und das Evangelium mit dem Neuen Testament identisch. Die Lehre von Gesetz und Evangelium versteht Gottes Wort als sein richtendes und rettendes Wort. Diese Unterscheidung gilt für die Hebräische Bibel ebenso wie für das Neue Testament“ (Thesen, II,4).

In ihrem verschiedenen Verhältnis zu Hebräischer Bibel/Altem Testament ist Juden und Christen der Grundgedanke der Offenbarung gemeinsam:

- Die Schrift ist „Zeugnis von Gottes Handeln in unserer Welt“;
- in ihr „gibt Gott [...] zu erkennen, wer er ist“;
- „beide [Christen und Juden] hören in der ‚Schrift‘ die gegenwärtige Anrede Gottes (*viva vox Dei*)“.

All dies hindert jedoch nicht daran, die Frage zu stellen (II,5): „lesen Juden und Christen wirklich dieselbe ‚Schrift‘?“ Die Wegescheide liegt bei der Figur von Jesus Christus, der für die Christen vom Neuen Testament an der erschienene und kommende Messias ist, etwas, das für die Juden keine Geltung hat. Heute lesen Juden und Christen die gemeinsame Schrift in zumindest zwei verschiedenen Sichtweisen: Jesus Christus, präexistentes und fleischgewordenes Wort für die Christen; die Torah, sowohl in ihrer schriftlichen als auch in ihrer mündlichen Form, als präexistent und ewig für das rabbinische Judentum.

Aus Sicht der historischen Forschung ist das Bild noch viel komplizierter:

Auch ohne die deuterokanonischen Schriften (in den protestantischen Ausgaben) und aus dem hebräischen Text übersetzt, hat das Alte Testament

der christlichen Bibeln nicht das gleiche Inhaltsverzeichnis wie die Hebräische Bibel. Letztere ist bekanntlich dreiteilig: Torah, Propheten (in vordere und hintere Propheten unterschieden) und Schriften. Diese Einteilung ist offensichtlich „absteigend“: an der Spitze die Torah; an zweiter Stelle die Propheten, die als der Nachklang der Torah in der Geschichte Israels zu verstehen sind; schließlich die Schriften. Diese Disposition reflektiert wahrscheinlich auch die historische Folge der „Kanonisierung“ der verschiedenen Teile – als Erstes die Torah als Gründungsschrift, dann die Propheten und schließlich, im 1. Jahrhundert n. Chr.,²⁴ die Schriften – aber gewiss bringt sie eine Lesart der gesamten Bibel zum Ausdruck und regt diese gleichzeitig an.

Das christliche Alte Testament dagegen ist vierteilig: Pentateuch, Geschichtsbücher, poetische Bücher und Weisheitsbücher, Propheten. Hier ist die Einteilung offensichtlich „aufsteigend“: Das Alte Testament ist wie eine Bibliothek konzipiert, die ihre Kulmination bei den Propheten hat, die als Boten des Messias interpretiert werden. Es erscheint so wie ein offenes Buch, dessen Schwerpunkt nach vorn, auf eine erwartete Erfüllung hin, geneigt ist. Sein letzter Satz, der als abschließendes Wort des Alten Testaments der christlichen Tradition gilt, ist Maleachi 3,23 f:

„Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe der große und schreckliche Tag des HERRN kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, auf dass ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.“

In Lukas 1,13 ff wird, wenn der Engel Zacharias die Geburt Johannes (des Täufers) ankündigt, Mal 3,24 als Prophezeiung der Mission des Täufers verstanden. In Mt 3,1 ff – nach den Kapiteln über die Kindheit Jesu – erscheint der Täufer mit seinem zur Reue aufrufenden Predigen, wobei vorausgesetzt und deutlich gemacht wird, dass mit seiner Tätigkeit die Erfüllung des Alten Testaments ihren Anfang nimmt.

In der Hebräischen Bibel hingegen erscheint Mal 3,23–24 eng an den V. 22 gebunden: „Gedenket an das Gesetz meines Knechtes Mose, das ich ihm befohlen habe auf dem Berge Horeb für ganz Israel, an alle Gebote und Rechte!“ Die Prophezeiung erscheint so in der Hebräischen Bibel mit der Torah Moses koordiniert, des Propheten, so wie nie ein anderer gewesen ist

24 Eine Spur dieser Entwicklung findet sich in der Tatsache, dass im Neuen Testament häufig auf „Gesetz und Propheten“ verwiesen wird (etwa 13-mal Gesetz/Mose – Propheten), so als wäre der dritte Teil der Hebräischen Bibel noch im Fließen. Vgl. Lk 24,44: „Er sprach aber zu ihnen: Das sind meine Worte, die ich zu euch gesagt habe, als ich noch bei euch war: Es muss alles erfüllt werden, was von mir geschrieben steht im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen.“

(5 Mose 34,10: „Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der HERR erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht“), und als der Torah untergeordnet. Der letzte Satz der Hebräischen Bibel (2 Chr 36,23), der zugleich als abschließendes Wort gilt, ist ein Zitat aus dem so genannten „Edikt von Cyrus“: „Der HERR, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben und hat mir befohlen, ihm ein Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda. Wer nun unter euch von seinem Volk ist, mit dem sei der HERR, sein Gott, und er ziehe hinauf!“ Dieses Zitat ist nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. für ein neuerlich besiegt und zerstreutes Volk Israel ein deutliches Wort der Hoffnung.

Es erscheint mir also klar, dass seit dem 1.–2. Jahrhundert n. Chr. die normativen Schriften des Judentums der persischen und hellenistischen Zeit Gegenstand von (mindestens) zwei parallelen und sich widerstrebenden Rezeptions- und Auslegungsgeschichten sind: die jesuanisch-christliche und die rabbinische. Das impliziert, dass unsere Erforschung des *sensus literalis sive historicus* die Anteriorität und das spezifische Profil der Hebräischen Bibel gegenüber ihren späteren sowohl rabbinischen als auch christlichen Lesarten berücksichtigen muss.

4. Einige Bilder unserer Beziehung zur Heiligen Schrift

Wie können wir uns heute im Licht der Probleme, auf die ich in vielleicht allzu kurzgefasster Form hingewiesen habe, das Schriftprinzip der Reformation zu eigen machen?

Wir haben gesehen, dass F. Ferrario das „Fruchtwasser“ als Bild für die Heilige Schrift vorschlägt. Ich sehe darin eine *particula veri*: sich vom Wort Gottes nähren und sich darin bewegen. Und hier ist sicherlich eine reale Dringlichkeit zu sehen: Heutzutage sind die Bibel, ihre Kategorien und ihre Sprache nicht einmal mehr in den Kirchen eine Welt, in der man aufwächst, ein durchgehendes Bezugsfeld, eine Welt, in der man zuhause ist. Es herrscht ein rückläufiger biblischer Analphabetismus, sowohl in der Frömmigkeit als auch in der Kultur. Die Beschränktheit dieses Bildes liegt darin, dass es im fötalen Sein auf einen Zustand hinweist, der nicht von Dauer sein kann und der nach Wachstum, Loslösung und Selbstständigkeit drängt. Deshalb glaube ich, dass wir ein Bild brauchen, das als Hauptperson einen erwachsenen und mündigen Menschen, der nicht mehr an Märchen glaubt, haben sollte.

Der italienische Theologe und große Lutherspezialist Giovanni Miegge (1900–1961) gebraucht in seinen „Thesen der neuen Orthodoxie“ von 1935,

einer Art von Manifest als Reaktion auf die liberale Theologie der italienischen Barhianer, beim Aufzeigen eines dritten Weges zwischen „Literalismus“ und „Liberalismus“ in der Formel „die ganze Bibel ist Wort Gottes gewesen und kann es wieder werden, wenn durch sie Gott aufs Neue spricht“ dieses Bild: „Jede Seite der Bibel ist ein Kanal, der vom lebendigen Wasser des Wortes Gottes gegraben worden ist. Wo das lebendige Wasser geflossen ist, kann es aufs Neue fließen.“²⁵ Dies, weil „Wort Gottes gleichbedeutend mit Heiligem Geist ist“. Auch dieses Bild scheint mir seine *particula veri* zu haben, insofern es nicht das Medium – den Kanal – mit dem, was er führt – dem lebendigen Wasser – identifiziert. Es macht aus dem Gläubigen jemanden, der mit der Erwartung zum Kanal geht, das Wasser, dessen er bedarf, zu empfangen so wie bereits andere vor ihm; das Wasser, das der Kanal dank seiner Beschaffenheit verspricht und von dem man es also erwarten kann und muss. Andererseits hat eine Sammlung von literarischen Einzelwerken wie die Heilige Schrift ihre eigene und ganz besondere Art, ein Vehikel zu sein, ein Vermittler: Sie ist nicht einfach ein Kanalsystem, dem erneut Wasser zufließen kann, sondern ein sprechendes Sinngebilde, dessen Sprache ihre Quellen in einer sehr weit von der unseren entfernten konzeptionellen Welt hat.

In Ps 1 (vgl. auch Jos 1,8) wird der Mensch, der „Tag und Nacht über der Torah meditiert“, mit einem neben Wasserläufen gepflanzten Baum (einem gepflanzten, nicht einem spontan gewachsenen Baum; das Verb ist im Passiv) verglichen. Das hebräische Verb, das wir mit „meditieren“ übersetzen, hat im Hebräischen auch eine konkrete Konnotation, mit der anhaltende monotone Tierstimmen – wie das friedliche Knurren des gesättigten jungen Löwen (Jes 31,4)²⁶ oder das Gurren der Taube (Jes 38,14)²⁷ – gemeint sein können. Die Meditation von Ps 1 kann also vielleicht bereits an das Lernen (oder auch Auswendiglernen) gebunden sein, an das ins Gedächtnis Einprägen, an das Wiederholen einer Torah, die nunmehr als „Schrift“ existiert. Das Subjekt ist ein erwachsener Mensch, der andere Stimmen und Visionen meidet (Ps 1,1), um sich in der Heiligen Schrift zu verwurzeln.

Ich glaube, wir müssen in dieser Richtung suchen. Ein neben die Wasserläufe verpflanzter Baum zu sein, ist das Versprechen; der Weg ist der einer in-

25 Dalla „riscoperta di Dio“ all’impegno nella società. Scritti teologici, Torino 1977, tesi XVIII, 59 (Von der „Wiederentdeckung von Gott“ zur gesellschaftlichen Verantwortung. Theologische Schriften, Turin 1977, Thesen XVIII, 59).

26 „Gleichwie ein Löwe und ein junger Löwe brüllt über seinem Raub“ (Jes 31,4).

27 „Ich zwitschere wie eine Schwalbe und gurre wie eine Taube“ (Jes 38,14). Vgl. auch Jes 59,11; Ez 7,16.

tensiven Auseinandersetzung mit den Herausforderungen, die ein uns fremd gegenüberstehender Text stellt.

Kürzlich habe ich eine evangelikale Radiosendung gehört: Der Sprecher paraphrasierte einen Text aus dem ersten Buch der Könige. Das Motto der Sendung war: „Die Bibel, das Buch, das für Dich geschrieben ist“. Ich glaube dagegen, dass unsere Lesart der Bibel als Spannungsfeld verstanden werden muss, dessen zwei Pole ich so definieren würde: Die Bibel ist für andere geschrieben worden – Gott will auch dich ansprechen, mit diesen für uns so „fremdartig“ erscheinenden Worten. Einen dieser beiden Pole aufzugeben hieße, sich auf die Geschichte der religiösen Literatur zu beschränken oder im Biblizismus zu versinken. In der Spannung werden wir angesprochen.