

Vielfalt von Anfang an - Option für den katholisch-evangelisch-jüdischen Dialog

Prof. Dr. Hubert Frankemölle

0. Exposé

Die Bibel ist ein Buch aus Büchern. Dementsprechend liegen ihren Erzählungen, die in einem Entwicklungsprozess von mehreren Jahrhunderten entstanden sind, unterschiedliche theologische Konzeptionen zu Grunde. In ihrer Rezeptionsgeschichte wurde und wird diese Vielfalt der biblischen Autoren und ihrer geschichtlichen wie auch religiösen Standpunkte häufig nicht ernst genommen. Wird etwa - wie in der katholischen Systematik gängig - von der christlichen Synthese des israelitischen Glaubens mit der griechischen Philosophie gesprochen, vernachlässigt man den Einfluss des Hellenismus auf das Judentum, der bereits zu Zeiten Jesu existierte. Der selbe Gedanke offenbart sich in der Reduzierung des Alten Testaments auf den Umfang der Hebräischen Schriften in einigen Reformationskirchen. Eine dreifache Leseweise der biblischen Texte scheint in beiden Fällen gefordert: neben den hebräisch-jüdischen und den christlich-jüdischen sind auch die jüdisch-griechischen Schriften der Septuaginta (LXX) zu berücksichtigen. Nimmt man diese von Anfang an existierende, multiperspektivische, religiöse Realität wahr, verstehen sich heutige Differenzen in der Auslegung biblischer Text von selbst. Absolutheitsansprüchen, die Gottes Treue zum Judentum zu untergraben gedenken, wird so eine Absage erteilt.

1. Hinführung zum Thema

Jede(r) Studierende der christlichen Theologie lernt in der Vorlesung „Einleitung in das AT“, dass es am Anfang des von den heiligen Schriften Israels, dem christlichen „Alten Testament“, belegten Glaubens eine geschichtliche Vielfalt von Glaubenszeugnissen aus mehr als 1000 Jahren gegeben hat. Dasselbe gilt für die Schriften im NT, entstanden in etwa 100 Jahren, in der Zeit von ca. 48 bis 130 n.Chr. Dies ist eine Grunderkenntnis der wissenschaftlichen Theologie in den christlichen Kirchen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg auch in der römisch-katholischen durchgesetzt hat, was von den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-65), besonders von der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, nachdrücklich belegt wird.

Die inhaltliche Vielfalt der Konzepte in der Bibel darzustellen, kann angesichts dieser Vielfalt nicht Gegenstand dieses Textes sein, auch nicht die Frage, wie es bei dieser Vielfalt zu Trennungsprozessen zwischen den theologischen Richtungen im Frühjudentum und Urchristentum gekommen ist. Darüber habe ich andernorts ausführlich gehandelt.¹ Die glaubensmäßige Vielfalt der

¹ Zur differenzierteren Begründung der historischen, sprachlichen und religiösen Trennungsprozesse im frühen Judentum und Urchristentum vgl. H. Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert

jüdischen Glaubensüberzeugungen vor dem Auftreten Jesu von Nazareth gilt heute unbestritten und außerdem ist anerkannt: Nicht nur die Verkündigung Jesu, sondern auch die der Verfasser der ntl Schriften kann als Teil des vielfältigen jüdischen Glaubens im 1. Jh. v. und n.Chr. verstanden werden. Das mir vorgegebene Thema lasse ich bestimmen durch das Lexem „Dialog“, fokussiere es aber noch einmal innerchristlich zu der Frage: Wie haben christliche Kirchen auf diese Vielfalt reagiert und wo und inwiefern belasten geschichtliche Entwicklungen, besonders Verengungen und dadurch bestimmte hermeneutische Modelle bis heute das innerchristliche, aber auch das christlich-jüdische Gespräch? Im dritten Teil wird die Frage auf die innerjüdische Perspektive ausgeweitet. Auch angesichts der konfessionellen Ausprägungen im Christentum und Judentum sind beide gemäß der eigenen Überzeugung auf die ihnen vorgegebenen normativen bzw. kanonischen Traditionen verwiesen gemäß Jer 6,16: „So spricht der Herr: Macht euch auf den Weg, mit dem alles anfing. Befragt die Pfade eurer Urväter, welcher der Weg zum Glück ist“ (vgl. auch Dtn 32,7a.47a; Mt 28,20a). Ich sehe unterschiedliche hermeneutische Grundprobleme und ungeklärte Fragen in der römisch-katholischen einerseits und in den reformatorischen Kirchen andererseits. Darum geht es in den beiden ersten Punkten. Im dritten Teil werden die dort gewonnenen Einsichten der Pluralität der Glaubensüberzeugungen unter dem Stichwort „Dialog“ im Hinblick auf die Bibel selbst, konkret auf die Tora, dem Basistext allen jüdischen Glaubens, am Beispiel des Apostels Paulus reflektiert. Generell setzt die Verkündigung des Glaubens in der biblischen und heutigen Zeit eine Vielfalt von Überzeugungen voraus mit unterschiedlichen Reaktionen der Beteiligten, wie immer das Verhältnis von Pluralismus und eigener Überzeugung zu interpretieren ist. „Dialog“, soviel sei thetisch gesagt, ist seit der dialogischen Philosophie und seit Martin Bubers Hauptwerk „Ich und Du“ aus dem Jahre 1923 nach der Überzeugung von Juden und Christen – heute mehr denn je – ein Zwiegespräch, eine Wechselrede auf Augenhöhe über das je eigene unterscheidbare Welt- und Selbstverständnis, ohne Überheblichkeit, vielmehr in Anerkennung des hermeneutischen Prinzips, dass Glaube immer rückgebunden bleibt an die jeweilige Glaubensgemeinschaft mit der Folge: Glaube steht gegen Glaube und hat ihn zu respektieren. Über die Aktualität dieses Satzes ist zum Abschluss etwas mehr zu sagen.

2. Jerusalem - Rom. Ein rezeptionsgeschichtlich dominantes Modell: römisch-katholisch

Bilder prägen theologische Überzeugungen und hermeneutische Modelle. Am Anfang der Apostelgeschichte, geschrieben vom Evangelisten Lukas, heißt es programmatisch zu den zwölf Aposteln: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde.“ (Apg 1,8) Entsprechend heißt es am Ende der Darstellung des Weges des Wortes Gottes zu Paulus in Rom: „Er verkündete die Herrschaft Gottes (basileia tou theou) und das über Jesus Christus mit allem Freimut ungehindert.“ (Apg 28,31) Dabei ließen sich „die einen durch seine Worte überzeugen, die anderen glaubten (ihnen) nicht.“ (28,24)²

Welche hermeneutischen Konsequenzen hat man aus diesem lukanischen Bild Jerusalem – Rom bzw. Jerusalem – Athen – Rom in der christlichen Theologie gezogen? Es ist auffällig, dass dieses von der Apg vorgegebene Modell vor allem die katholisch-systematische Theologie prägt.

v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.), Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 5, Stuttgart 2006; zu der Frage, was an den ntl Glaubenszeugnissen jüdisch, was christlich ist, vgl. Ders., Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für das christlich-jüdische Gespräch, Stuttgart 2009, 240 Seiten (erscheint im September).

² Die EÜ interpretiert am Ende zu dogmatisch „die anderen blieben ungläubig“, die Luther-Übersetzung bietet: „die einen stimmten dem zu, was er sagte, die anderen glaubten nicht“; auch hier fehlt ein „dem“.

1983 nannte Joseph Kardinal Ratzinger auf die Frage nach den Komponenten des Begriffes Europa das griechische Erbe, das christliche Erbe, das lateinische Erbe und das Erbe der Neuzeit. Zwar liege der „Ausgangspunkt des Evangeliums [...] im Orient“, aber: „in einer äußerst merkwürdigen und dramatischen Erzählung“ in Apg 16,6-10 „verwehrt es der Geist Jesu dem heiligen Paulus, seine Missionsreise innerhalb Asiens fortzusetzen“; ein Makedonier erscheint Paulus in der Nacht mit der Bitte: „Komm herüber nach Makedonien!“ (Apg 16,9) Daraus folgt für Ratzinger eine geschichtlich anachronistische These: „Das Christentum ist demnach die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“³ Aufgenommen hat Ratzinger als Papst „dieses innere Zugehen aufeinander [...] zwischen biblischem Glauben und griechischen philosophischen Fragen“ in seiner bekannten Regensburger Vorlesung am 12. September 2006 mit der These von einer „Synthese von Griechischem und Christlichem“, die „wesentlich zum christlichen Glauben gehört“, von der er „die einfache Botschaft des Neuen Testaments“ (im Singular!) meint abheben zu können.⁴ Bekanntlich ist auch sein Jesus-Buch⁵ aus der Perspektive des 4.-7. Jh. geschrieben mit der Folge, dass er „den wirklichen Jesus, als den ‚historischen‘ Jesus im eigentlichen Sinn“, der in den Konzilien von Nizäa und Chalzedon definiert wurde, meint verstehen zu müssen. Dabei wird nicht nur die Vielfalt der Deutungen Jesu Christi durch die Evangelisten ausgeblendet,⁶ sondern auch der geschichtliche Jesus aus dem jüdischen Obergaliläa als im Glauben gedeutete, geoffenbarte Wirkweise des Gottes Israels.

Joseph Ratzinger ist bei den systematischen Theologen keine Ausnahme. Die Vorstellung der inneren Hinwendung der christlichen Botschaft auf die hellenistische Philosophie, wodurch erst die „einfache Botschaft“ des NT zu ihrem eigentlichen Sinn kommt, d.h. der Hellenisierung bedarf und diese erst in der nachntl Zeit die christliche Theologie vollendete, war die Standard-Hermeneutik systematischer Theologen. Hinzuweisen ist etwa auf das umfangreiche Werk von Alois Grillmeier zur Christologie und zur Hellenisierung: Judentum und Hellenismus sind bei ihm strikte Gegensätze.⁷ „Es muss ja zugegeben werden, dass Hellenisierung stattfand, ja stattfinden musste, wenn die christliche Botschaft von den Griechen verstanden und innerlich angenommen werden sollte.“⁸ Dies ist geschrieben im Hinblick auf die nachntl, dogmatische Entwicklung. Zu nennen ist beispielhaft auch Walter Kasper mit seinem oft aufgelegten Buch „Jesus der Christus“, wo es heißt: „In dem Augenblick, da das junge Christentum den jüdischen Raum überschritt und in Begegnung kam mit dem (popular-) philosophischen Denken der hellenistischen Welt, musste es zum Konflikt kommen.“⁹ Das hier und bei

³ J. Kardinal Ratzinger, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: F. König / K. Rahner (Hg.), Europa – Horizonte der Hoffnung, Graz 1983, 61-74, ebd. 68; auch die Bitte der Griechen vor der Passion in Joh 21,21 („Wir möchten Jesus sehen“) liest Ratzinger im obigen heilsgeschichtlichen Sinn.

⁴ Die Vorlesung wurde zuerst veröffentlicht in: FAZ vom 13.9.2006, 8. Vgl. auch Ch. Dohmen (Hg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15-26, ebd. 21.24.

⁵ J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007.

⁶ Vom systematisch-patristischen Ansatz kritisiert der Papst sogar die theologisch international anerkannten Arbeiten des Altmeisters der katholischen Exegese, Rudolf Schnackenburg, (vgl. ebd. 11-13), der zu Recht als Neutestamentler die geschichtlich vorgegebenen unterschiedlichen Theologien etwa der Evangelien auslegt; vgl. Ders., Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg 1994. Wenn der Papst (ebd. 12.407) das 4. Jh. zum absoluten, exklusiven Maßstab aller Theologie macht, belegt dies, dass ihm geschichtliches Denken, d.h. die Sensibilität für die geschichtlich bedingte Vielfalt von Glaubensaussagen fremd ist.

⁷ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451), Freiburg 1979, 79f.128. Vgl. Ders., Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, hg. v. Th. Hainthaler, Freiburg 1997, 81-111.

⁸ Ders., Fragmente 82.

⁹ Mainz 1974, ¹¹1992, 208; ähnlich unzutreffend ebd. 233. Allerdings sei betont, dass Kasper ein anderes Konzept der Christologie anstrebt, in der ein antimetaphysischer Affekt verhindert werden soll: „Es geht vielmehr darum, eine christologisch bestimmte geschichtliche und personale Ontologie zu entwerfen.“ (ebd. 22)

¹⁰ Seit dem Standardwerk von M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969, ³1988, ist die Hellenisierung des Judentums unbestritten, auch die der Umwelt Jesu; vgl. Ders., Zum Problem der „Hellenisierung“ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, Tübingen 1996, 1-90.

¹¹ P. Neuner, Die Hellenisierung des Christentums als Modell der Inkulturation, in: StZ 213(1995)363-376, ebd. 367. Ähnlich betont den Graben R.M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des

vielen systematischen Theologen implizierte Modell eines vom Hellenismus freien Judentums zur Zeit Jesu¹⁰ wirkt bis heute auch bei jüngeren systematischen Theologen nach. So erklärt der Ökumeniker Peter Neuner 1995: „Als die christliche Botschaft über den jüdischen Kulturkreis hinaus griff, kam sie in Berührung mit der hellenistischen Welt, die die Kultur im östlichen Mittelmeerraum prägte.“¹¹

Es sei nicht verschwiegen, dass die liberale Theologie mit ihrer Deutung der Dogmengeschichte und hier vor allem Adolf von Harnack mit seiner These der notwendigen Enthellenisierung des Christentums stark auf systematische Theologen einwirkte. Harnack wollte hinter die christologische Lehrentwicklung zurück zur einfachen Botschaft Jesu. Oft zitiert ist seine These: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein.“¹² Im Hinblick auf seine Forschungen zum Erzketter Markion, der bekanntlich das AT verworfen hatte, formulierte er die nicht weniger bekannte These: „Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“¹³ Die damit implizierte Antithese von „Gesetz und Evangelium“ zur Verhältnisbestimmung von AT und NT beschäftigt vor allem die aus der Reformation kommenden Theologien bis heute, seine Ablehnung der Reflexion der ntl Botschaft mit hellenistischen Kategorien die katholische Theologie. Hier ist Harnack – nicht nur beim Papst über seine Regensburger Rede im Jahre 2006 hinaus – der Antipode schlechthin, der die je eigene Position präjudiziert und entsprechend hermeneutisch verengt.¹⁴ Letzteres bestätigt sich in seiner verkürzten Kritik an den „drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms“ durch die Reformation, durch die liberale Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, für die Adolf von Harnack „als herausragender Repräsentant steht“ und durch die dritte Welle, „die zur Zeit umgeht“. Damit zielt der Papst auch kritisch auf die Rückfrage der historisch arbeitenden Exegeten nach der geschichtlich verwurzelten Verkündigung Jesu und der der ntl Theologen. In der Überzeugung des Papstes, dass sich in der alten Kirche im 3.-7. Jh. nicht „eine erste Inkulturation des Christlichen“ vollzogen hat, sondern diese „wesentlich“ den christlichen Glauben ausmacht, beruhen seine bekannten, jahrzehntelangen unausrottbaren Vorbehalte gegen alle historischen Rückfragen in der Bibel. Sie sind seiner Meinung nach keine eigentliche Theologie.¹⁵ Ich komme zu meiner ersten grundlegenden These: Gegen alle Behauptungen, die urchristlichen Missionare hätten gemäß der Apg auf ihrem Weg von Jerusalem über Athen nach Rom den jüdischen Raum verlassen und wären erst so in die hellenistische Welt eingetaucht, erst durch die frühen Kirchenväter wäre es zu einer Hellenisierung des Christentums gekommen, sind heutige Neutestamentler und Judaisten überzeugt: Jesus von Nazareth stammt aus dem hebräisch-

Christentums, München 1979. Begrenzt bleibt aufgrund der Themenstellung auch der Ansatz von Ch. Marksches, „Hellenisierung des Christentums“? – die ersten Konzilien, in: F.W. Graf / K. Wiegandt (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt 2009, 397-436; allein im Beitrag von J.Ch. Gertz, Das Alte Testament - Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel, ebd. 231- 260, wird die Septuaginta angemessen in ihrer Funktion dargestellt (vgl. bes. 243 und 250; der Begriff „AT“ in der Überschrift ist aber anachronistisch); ansonsten sind bei 503 Seiten „die Anfänge des Christentums“ merklich u-topisch, d.h. ohne jüdischen Kontext gedacht, da bei den Neutestamentlern eine innerntl und bei den Historikern die reichsrömische Perspektive vorherrscht.

¹² A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, München / Hamburg 1964, 92.

¹³ Ders., Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, ²1924 (Darmstadt 1960), 217; ähnlich XII. Zur Rolle Markions bei der Bildung des Kanons vgl. den Forschungsbericht von H. Frankemölle, Evangelium - Begriff und Gattung, Stuttgart ²1994, unter dem Register „Harnack“, zu seiner Wirkungsgeschichte vgl. Ders., Frühjudentum 293-296. Zur Auseinandersetzung mit Harnacks Thesen vgl. Marksches, Hellenisierung (s. Anm. 10), 408-416 und J. Wohlmuth, Hermeneutische Akzentverschiebungen im Verhältnis von Altem und Neuen Testament und ihre Konsequenzen für die Systematik christlicher Theologie, in: Ders., Die Tora spricht die Sprache der Menschen, Paderborn 2002, 125-138.

¹⁴ Vgl. im Register bei Kasper, Jesus, unter „Harnack“; zu Ratzinger vgl. seine Regensburger Rede sowie Ders., Einführung, in: Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001, 3-8, ebd. 4-6.

aramäischen Judentum, die Verfasser der ntl Schriften gehören jedoch dem hellenistischen Judentum an. Nur so bildet das Urchristentum eine tragfähige (auch für heutige Juden?) nachvollziehbare Brücke für das Gespräch über die Anfänge des mit den Juden gemeinsamen Glaubens an JHWH, den Gott Israels und der ganzen Welt. Das Judentum existierte von Anfang in Vielfalt. Dies belegen für das 1. Jh. n. Chr. nicht nur die aus den Evangelien bekannten religiösen Gruppen (Johannes der Täufer, Pharisäer, Sadduzäer ...), sondern auch die im ersten Teil der Bibel gesammelten Schriften aus ca. 1000 Jahren in hebräischer und griechischer Sprache. Das damalige Judentum war in unterschiedlichem Maße hellenisiert, abhängig vom Bildungsstand und von der gesellschaftlichen Einbindung in die römisch-griechische Welt. Selbst in Qumran sind griechische Texte belegt. Nicht nur Rom war eine hellenistisch-jüdisch geprägte Stadt, als Paulus seinen Brief an die Gemeinde in Rom schrieb, auch Jerusalem war es zur Zeit Jesu.¹⁶

Die früher oft behauptete Differenz zwischen griechisch sprechender Diaspora und aramäisch sprechendem Mutterland ist historisch unzutreffend; die jetzigen Erkenntnisse zusammenfassend formuliere ich in meinem Studienbuch: „Die traditionelle Unterscheidung zwischen hellenistischem Judentum (in der Diaspora) und jüdischem Judentum (ohne Beeinflussung durch den Hellenismus) ist zu korrigieren.“¹⁷

Systematische Theologen haben bei der Frage nach der Botschaft des NT, konkret bei der Bewertung der Ursprünge der Christologien des NT diesen Kontext der ntl Schriften im hebräisch-aramäisch sprachigen bzw. griechisch-hellenistischen Judentum wahrzunehmen. Vierhundert Jahre hellenistisch geprägte jüdische Glaubenserfahrungen kann man nicht – abgesehen von der Rezeptionsgeschichte durch die hellenistisch geprägten ntl Theologen – als „Episode“ charakterisieren, um noch ein weiteres Denkmodell eines christlichen Fundamentaltheologen zu zitieren.¹⁸ Weder ist ein Enthellenisierungsprogramm dem NT angemessen noch dessen Ablehnung, um davon die angeblich „einfache Botschaft des Neuen Testaments“ (Papst Benedikt) abzuheben.

Vielfalt gibt es von Anfang an. Das Wissen bei Christen und Juden muss differenzierter werden. Alte Gräben sind für einen angemessenen Dialog aufzufüllen. Dies gilt auch für einen zweiten Aspekt.

3. Die Bibel Israels. Ein zweites rezeptionsgeschichtlich dominantes Modell: reformatorisch

Der jüdisch-christliche Dialog leidet auch im wissenschaftlichen Bereich bis heute an nicht wirklich akzeptierten und rezipierten Erkenntnissen auf Seiten der christlichen Bibeltheologen, selbst jener, die sich engagiert an diesem Dialog beteiligen. Auch hier geht es um die Frage, ob man bereit ist, die Vielfalt von Anfang an für das eigene Selbstverständnis im Glauben zu akzeptieren. Tun es die christlichen Gesprächspartner nicht, wie kann man dies bei jüdischen Gesprächspartnern voraussetzen?

Es dürfte einsichtig sein, dass vom „Alten Testament“ nur aus christlicher Perspektive gesprochen werden kann und zwar von dem Zeitpunkt an, als es ein „Neues Testament“ gab. Eine Sammlung der

¹⁵ Vgl. J. Ratzinger, Jesus 10f.64 u.ö.; Ders., Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: Ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg 1989, 15-44; vgl. dazu meine kritische Rezension, in: BiKi 45(1990)200-204.

¹⁶ Nach P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den beiden ersten Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen 1989, 367f gab es vierzehn inschriftlich belegte jüdische Gemeinden, zu deren Gründung zehn kultfähige Männer erforderlich waren (und sind). Zu Jerusalem vgl. M. Hengel, Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: Ders., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, Tübingen 1999, 115-156.

¹⁷ Frankemölle, Frühjudentum 106. Eine gute Zusammenfassung der politischen und sprachlichen Situation bietet L. Oberlinner, Von Jerusalem nach Rom. Die Rezeption des Evangeliums in der hellenistischen Welt, in: Th. Böhm (Hg.), Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, Freiburg 2009, 71-108.

¹⁸ So H. Küng, Das Judentum, München 1991, 155: „Alle diese Bemühungen blieben letztlich Episode.“ Die Rezeptionsgeschichte dieser hellenistisch-jüdischen Glaubensdeutungen, ohne die das ntl Christentum nicht zu denken ist, wird ausgeblendet.

wichtigsten Schriften (vier Evangelien und Paulusbriefe) ist erst gegen Ende des 2. Jh. von Irenäus für Gallien, Tertullian für Afrika und Clemens von Alexandrien für Ägypten und vom Canon Muratori für Rom belegt. Ein vorläufiger Abschluss der Sammlung fast aller ntl Schriften ist für das 4. Jh. anzusetzen. Folglich lässt sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht vom „Alten Testament“ sprechen. Die heiligen Schriften Israels und ihre je eigenen Aktualisierungen waren die heiligen Schriften auch der Christen – auch und trotz der neuen Akzente durch den Glauben an Gottes neues Handeln durch Jesus. Die Begriffe „AT“ und „NT“ setzen eine patristische bzw. nachpatristische Perspektive voraus.¹⁹ Christliche Exegeten des ersten Teils der mit den Juden gemeinsamen Bibel sprechen meist unreflektiert vom „Alten Testament“ und benutzen damit eine christliche Terminologie. Paulus und die anderen Verfasser der ntl Schriften verwenden die Wendungen „die Schrift“ bzw. „die Schriften“ (Röm 11,2; 15,4; 26,29; 1 Kor 15,3f; Gal 3,8.22) oder nennen den ersten Teil der Sammlung jüdischer heiliger Schriften „das Gesetz“ (Röm 3,19; 1 Kor 14,21) oder die durch die Propheten aktualisierte Tora „Gesetz und Propheten“ (Röm 3,21).²⁰ Noch einmal: Christen hatten bis in die Mitte des 2. Jh. noch keine anderen hl. Schriften als die der Juden.²¹ Was dies hermeneutisch für den christlichen Glauben zu bedeuten hat, ist noch kaum bedacht. Hier gibt es aufgrund der Vielfalt jüdischer Glaubensüberzeugungen in dieser Zeit eine größere Offenheit zwischen jüdischem und christlichem Glauben, als vielen Christen lieb ist.

Grundsätzlich identifizieren Alttestamentler, wenn sie vom AT sprechen, bis heute die heiligen Schriften Israels mit der hebräischen Bibel – ob aus Gedankenlosigkeit oder mit Bewusstsein sei dahingestellt.²² Diese einseitige Bezeichnung scheint unausrottbar zu sein, wie einige Zitate, die beliebig erweitert werden können, belegen mögen: „Das Neue Testament ist vom Alten Testament her geschrieben“.²³ „Wie das Alte Testament die Bibel der ersten Christen war, so waren auch die Psalmen Israels die Sprachlehre des christlichen Glaubens.“²⁴ Auch Brevard S. Childs behauptet: „Die frühen Christen [...] feierten Gottesdienst in der Sprache Israels, sangen dieselben Zionslieder und erwarteten die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen.“²⁵ Mittels der bekannten Gänsefüßchen-Theologie wird formuliert: „Im Effekt ist das ‚Alte Testament‘ des christlichen Kanons zugleich *der* Kanon, *die* ‚Schrift‘ des Judentums.“²⁶ Zeitentoben wird auch formuliert, wenn es heißt, dass Flavius Josephus (Ant I, 15; VIII, 159) die Bücher „des AT“ mit dem griechischen Plural neutrum *ta biblíá* benannt habe.²⁷ Unangemessen formuliert auch Klaus Koch, wenn in einer Überschrift „Das scheinbare Mißverständnis des Alten Testaments bei neutestamentlichen Schriftstellern“ verbalisiert wird.²⁸

¹⁹ Zu diesen und anderen ungenauen Begriffen (u.a. Bibel, Theologie, Kanon) vgl. H. Frankemölle, „Biblische“ Theologie. Semantisch-historische Anmerkungen und Thesen, in: Ders. Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien, Stuttgart 2005, 1-22.

²⁰ Zur „Verlesung des alten Bundes“ in 2 Kor 3,14b-16 vgl. H. Frankemölle, Die paulinische Theologie im Kontext der heiligen Schriften Israels, in: Ders., Studien 199-225, bes. 202-207.

²¹ Vgl. Frankemölle, Frühjudentum 373-389; vgl. Ders., Schrift/Schriftverständnis, in: A. Berlejung / Ch. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 42-48 mit diversen Begriffsartikeln zum Thema.

²² Dies wurde auch in christlich-jüdische, vor allem evangelische Erklärungen übernommen, so etwa dezidiert im stark beachteten Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ von 1980.

²³ E. Zenger, Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament, in: Kils 10(1995)137-151, ebd. 142.

²⁴ B. Janowski, Die „kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments, in: E. Zenger (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg 1998, 381-420, ebd. 411.

²⁵ B.S. Childs, Die Bedeutung der hebräischen Bibel für die biblische Theologie, in: ThZ 48(1992)382-390, ebd. 386.

²⁶ N. Lohfink, Eine Bibel – zwei Testamente, in: Ch. Dohmen / Th. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn 1995, 71-81, ebd. 74.

²⁷ P. Maiberger, Bibel, in: NBL 1(1991)291f, ebd. 291.

²⁸ K. Koch, Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanon, in: H.H. Schmid - J. Mehlhausen (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 143-155, ebd. 143.

Historisch-kritisch arbeitende Neutestamentler formulieren fast ohne Ausnahme nicht anders, wenn als „Tatsache“ betont wird, „daß das Christentum mit dem AT aufgewachsen ist“ oder wenn vom „urchristlichen Verhältnis zum AT“ gesprochen wird.²⁹ Literarisch anachronistisch formuliert auch Ulrich Luz, der im Frühjudentum „eine Art *Grundkonsens über das Gesetz*“ konstatiert mit der Begründung: „Dieser Grundkonsens aller jüdischen Gruppen ergibt sich m.E. geradlinig aus der im Alten Testament beobachteten Entwicklung. *Die alttestamentliche Entwicklung läuft m.E. im Ganzen folgerichtig auf das Judentum zu; dieses nimmt das Alte Testament in seinem Zentrum auf.*“³⁰ Analog erinnert Peter Stuhlmacher „an einige einfache historische Sachverhalte“, zu denen s.M.n. der folgende gehört: „Jesus und seine ersten apostolischen Zeugen sind geborene Juden gewesen. Sie haben das Alte Testament vom Ursprung aller christlichen Traditionsbildung an als hl. Schrift gelesen und ausgelegt.“³¹ Ebenso betont Eduard Schweizer: „Jesus lebt völlig auf dem Boden des Alten Testaments.“³² Ähnlich behauptet James Dunn, dass „das Alte Testament nur zitiert wurde, weil es im Sinne der beabsichtigten Aussage interpretiert werden konnte. [...] Kurzum, die ersten Christen schrieben dem Alten Testament nicht so sehr eine unabhängige Autorität als vielmehr eine interpretierte Autorität zu.“³³ Ähnlich undifferenziert spricht Hans Hübner von „der Rezeption des Alten Testaments durch die neutestamentlichen Autoren“.³⁴

Zwischen dem Begriff „Altes Testament“ und „heilige Schriften Israels“ liegen hermeneutische Welten, da Israels heilige Schriften nicht das Alte Testament waren und sind. Ich halte es für eine vermutlich ekklesiopsychologisch motivierte Schizophrenie, gegen besseres Wissen historisch unangemessen zu formulieren – unter Inkaufnahme einer theologischen Degradierung der heiligen Schriften Israels für die gläubigen Juden *damals* und *heute*. Es liegt für mich der Verdacht nahe: dies geschieht um einer auf Abgrenzung bedachten christlichen Identität willen, die man hermeneutisch verabsolutiert. Vielleicht wirkt auch die Forschungs- und Glaubensgeschichte übermäßig stark normativ.

Bekanntlich haben die Reformatoren im 16. Jh. in Auseinandersetzung mit der Texttradition der römisch-katholischen Kirche, aber auch aus humanistischen Gründen gemäß der Devise „Zurück zu den Quellen!“ der *veritas hebraica* den Vorrang eingeräumt und entsprechend allein den hebräischen Text des AT als heilige Schrift anerkannt. Dies ist aus dem Kontext der Reformatoren nachvollziehbar, kann aber nicht als unabänderliche hermeneutische Regel anerkannt werden, auch wenn katholische Alttestamentler im Zuge der Durchsetzung der historisch-kritischen Exegese ebenfalls bis heute den hebräischen Text auslegen. Dagegen ist festzuhalten: Die heiligen Schriften der Juden wurden von den ntl. Verfassern nicht in hebräisch, sondern in griechischer Form rezipiert. Daher gilt mit Nikolaus Walter: „*Die Reduzierung des Alten Testaments auf den Umfang der ‚Hebräischen Schriften‘ durch einige Reformationskirchen ist eine kirchlich-theologische Fehlentscheidung, die auf das humanistische Wissenschaftsideal der Reformationszeit zurückgeht.*“³⁵

Legen christliche Alttestamentler die hebräische Bibel aus, entsteht eine Schizophrenie: Angeblich legen sie das „Alte Testament“ aus, tun es aber faktisch nicht, da sie die hebräische, jüdische Bibel

²⁹ G. Theißen, Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments, in: Kul 10(1995)115-136, ebd. 117.118; durchgehend wird im gesamten Artikel nicht zwischen der urchristlichen Rezeption der jüdischen heiligen Schriften und der patristischen Bibelrezeption des Alten Testaments unterschieden.

³⁰ U. Luz (- R. Smend), *Gesetz*, Stuttgart 1981, 45.

³¹ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, 228.

³² E. Schweizer, *Jesus Christus. I. Neues Testament*, in: TRE 16(1988)671-726, ebd. 721.

³³ J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, 94.

³⁴ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* Bd. 1-3, Göttingen 1990/93/95, ebd. 1, 37. Diese Unterscheidung liegt auch seinem viel kritisierten Konzept der Unterscheidung von *Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* zugrunde.

³⁵ N. Walter, *Zum Problem einer „Biblischen Theologie“*, in: Ch. Dohmen / Th. Söding (Hg.), *Eine Bibel- zwei Testamente*, Paderborn 1995, 307-317, ebd. 309.

interpretieren. Der Dialog mit den jüdischen Auslegern wird dadurch enorm erleichtert, ist aber kein Dialog zwischen Juden und Christen im eigentlichen Sinn. Hier sprechen Altphilologen bzw. Judaisten mit Juden. Legt man als Christ die von den ntl Theologen rezipierten heiligen Schriften der Juden aus, geht es um die griechischen heiligen Schriften der Juden. Eine Beschränkung auf die heiligen Schriften Israels in hebräischer Sprache löst die ntl Christologien aus ihrem glaubensgeschichtlichen jüdischen Kontext. Auch hier gilt: Die Vielfalt am Anfang ist zu berücksichtigen und hermeneutisch zu reflektieren, auch wenn der christlich-jüdische Dialog komplizierter wird.

Von Alttestamentlern ist mit Christoph Dohmen eine „doppelte Leseweise“³⁶ zu fordern. Nach ihm sollen Alttestamentler „das Alte Testament [gemeint ist die hebräische Bibel: HF] *zuerst* rein und unvermischt ohne christologische Bezüge als Bibel Israels lesen“. Diese Lektüre „weist auf den Ausgangspunkt des Christentums.“³⁷ Erst *danach* sollen sie vom NT her mittels der Rückverweise und Zitate die christologische Lektüre eröffnen. Die Tatsache, dass sich das Christentum nur „als *Zweitadressat*“³⁸ der Bibel zu verstehen hat, wird mit dieser doppelten Lektüre zu Recht festgehalten. Hier ist aber noch zu differenzieren, da die Verfasser der ntl Schriften nicht die hebräischen, sondern die griechischen heiligen Schriften der Juden rezipierten.³⁹

Meine zweite grundlegende These lautet: Aus der doppelten Leseweise ist eine dreifache zu machen. Die später von Christen in der Septuaginta (LXX) gesammelten jüdisch-griechischen Schriften sind in ihrer unersetzlichen Brückenfunktion zwischen den hebräisch-jüdischen heiligen Schriften und den im NT gesammelten christlich-jüdischen Schriften wahrzunehmen, da erst sie eine angemessene Grundlage für das jüdisch-christliche Gespräch bieten. Es gibt nicht ein Hintereinander zweier Sammlungen von heiligen Schriften Israels, sondern ein Ineinander und Nebeneinander vieler Traditionen. Juden haben vom 3. Jh. v.Chr. bis zum 1. Jh. n.Chr., also in vielen Generationen, auch die griechischen heiligen Schriften als grundlegend für ihren Glauben angesehen. Was diese Vielfalt für das jüdisch-christliche Gespräch bedeutet, haben Christen und Juden als Fakten anzuerkennen. Hier stehen wir in der Rezeption noch ganz am Anfang.

Es ist aber auch dankbar festzustellen: Entgegen konfessionellen Vorgaben macht gerade in Kirchen, die sich auf die Reformation zurückführen, in den letzten Jahrzehnten die LXX-Forschung erhebliche Fortschritte, nicht zuletzt auch in Deutschland. Hier ist vor allem die von Werner Georg Kümmel seit 1973 herausgegebene Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ (JHRZ) mit über 100 Bänden zu nennen und vor allem die Anfang dieses Jahres von Wolfgang Kraus und Martin Karrer herausgegebene Bibel „Septuaginta Deutsch“ mit den das Projekt begleitenden Sammelbänden.⁴⁰

4. Die Vielfalt in der Tora – am Beispiel des Römerbriefes. Ein jüdisch dominantes Modell

Es heißt „Eulen nach Athen tragen“, wenn man darauf hinweist, dass die Verfasser der ntl Schriften unterschiedliche Stellen und unterschiedliche theologische Konzeptionen aus dem ersten Teil der Bibel rezipierten. Nachhaltige Wirkungen für Neutestamentler müssten vor allem die Forschungen zur

³⁶ Ch. Dohmen, Hermeneutik des Alten Testaments, in: Ders. / G. Stemmerger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996, 133-213, ebd. 204; vgl. auch ebd. 136.156f.

³⁷ Ebd. 157.

³⁸ Ebd. 213.

³⁹ Zu den theologischen Folgen und Unterschieden im Gottesbild, bei den Vorstellungen der Schöpfung und der Auferweckung vgl. Frankemölle, Frühjudentum 128-200.

⁴⁰ W.G. Kümmel (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh 1973ff; W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009; zum Stand der LXX-Forschung vgl. Dies., Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, Tübingen 2008 und die homepage der LXX-Forschung.

Vielfalt der Bundesvorstellungen in der Bibel haben.⁴¹ Was diese Vielfalt bedeutet, ist noch nicht ausgelotet. Am Beispiel des Apostels Paulus und seines Briefes an die Gemeinde in Rom seien mögliche Konsequenzen angedeutet.⁴²

Paulus reflektiert sein eigenes Leben in zeitlichen Kategorien mit dem Wendepunkt der Berufung zum Apostel Gottes und Jesu Christi für alle Völker, für Juden und Nichtjuden (vgl. Gal 1,13f.22f; Phil 3,7f). Dies ist unbestritten, wie immer man diese Berufung religionswissenschaftlich und psychologisch interpretiert.⁴³ Das zeitliche Denkmodell „damals – jetzt“ ist jedoch nicht nur für die eigene Biographie leitend, nicht nur für die der Adressaten (vgl. Gal 1,13.23; 4,8f; Röm 6,21f; 7,9; 11,30), sondern Paulus deutet auch das Christusgeschehen mittels zeitlicher Kategorien. Auch dies ist unstrittig, wie die Auslegungen zur zentralen Stelle in Röm 3,21-26 bestätigen („jetzt aber ist ohne Gesetz/unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden [...] durch die Erlösung in Christus Jesus“). Für seine Theologie entscheidend und für das Verhältnis von „die im Gesetz“ (3,19) bzw. „die aus dem Gesetz“ (4,14.16), d.h. von Juden und Nichtjuden, ist aber die Verwendung zeitlicher Kategorien zur Deutung der Heilsgeschichte JHWHs mit Israel und der Welt. Diese ethnisch-religiöse Differenzierung impliziert einen bestimmten Zeitpunkt, wie der Leser in 5,13 („bis zum Gesetz“ sowie „ohne Gesetz“) und vor allem in 5,20 („die Tora ist dazwischen hineingekommen“) ausdrücklich wahrnehmen kann. In 5,13 heißt es lapidar: „Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt“. Für meine Textwahrnehmung des Röm sind 5,13 und 5,20 zwei elementare Leserlenkungen, verstärkt durch die pln Rezeption des Gal an dieser Stelle (s.u.). Paulus spricht vom „Gesetz“ als von einer zu einer bestimmten Zeit, d.h. am Sinai erlassenen Größe, wie das Aorist-Tempus in 5,20 (παριστάθη) den damals griechisch kundigen Lesern unmissverständlich verdeutlicht. Dies spricht gegen jede individual-existentialen Deutung dieser Stelle. Im Gegenteil: Paulus denkt geschichtlich: Der Blick des Lesers wird wie im ersten Teil der Bibel von der universalen Menschheitsgeschichte in Röm 2,16-4,25 zur spezifischen Geschichte Gottes mit Israel gelenkt.⁴⁴ Da der Römerbrief unstrittig eine aktualisierende Interpretation des Galaterbriefes ist,⁴⁵ bestätigt sich auch in autorientierter Perspektive diese Leseweise durch Gal 3,17. Hier heißt es: „Der Bund, dem Gott einst Gültigkeit verliehen hat, wird durch das vierhundertdreißig Jahre später erlassene Gesetz nicht ungültig“.⁴⁶ Auch wenn Hans Dieter Betz zu Gal 3,17 behauptet: „Die Chronologie selber ist jedoch für Paulus nur von geringem Interesse“⁴⁷, kann dies nur die genannte Jahreszahl, nicht aber den elementaren geschichtlichen Denkansatz des Paulus treffen.

⁴¹ Vgl. etwa die Forschungsüberblicke von E.Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg 1993, und H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*, Freiburg 1998. Zur neueren Forschungssituation vgl. Ch. Dohmen / Ch. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Stuttgart 2007.

⁴² Zur Begründung vgl. H. Frankemölle, „Bund/Bünde“ im Römerbrief. Traditionsgeschichtlich begründete Erwägungen zur Logik in Röm 9-11, in: Dohmen / Frevel, *Für immer* 69-84; Ders., *Aspekte der Zeit im Römerbrief des Paulus – Eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agambens „Die Zeit, die bleibt“*, in: BZ, 17 Seiten (im Druck).

⁴³ Zu einem lesenswerten Forschungsbericht über Deutungen aus den letzten 200 Jahren vgl. M. Reichardt, *Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1999.

⁴⁴ Zur grundlegenden Bedeutung des „Dazwischen“ in der pln Theologie vgl. H. Frankemölle, *Völker-Verheißung (Gen 12-18) und Sinai-Tora im Römerbrief. Das „Dazwischen“ (Röm 5,20) als hermeneutischer Parameter für eine lutherische oder nichtlutherische Paulus-Auslegung*, in: M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, Tübingen 2005, 275-307.

⁴⁵ Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer I (EKK VI/1)*, Neukirchen-Vluyn 1978, 47f; ebd. 47 werden auch die Beziehungen zu 1 Kor aufgelistet, die den Röm aber weniger prägen.

⁴⁶ Mit der Zahl 430 rezipiert Paulus Ex 12,14, wo die Aufenthaltsdauer der Israeliten in Ägypten zeitlich so angegeben wird, gezählt von dem Tag an, da Gott gemäß Gen 15,17 mit Abraham den Bund geschlossen hat. Nach Gen 15,13 (rezipiert in App 7,6) dauert die Knechtschaft in Ägypten hingegen „400 Jahre“, gerechnet von Isaaks Geburt an. Zu den rabbinischen Auslegungen vgl. (Strack-) Billerbeck II, 668-671 sowie S. Kreuzer, *Zur Priorität und Auslegungsgeschichte von Exodus 12,40 MT. Die chronologische Interpretation des Ägyptenaufenthalts in der jüdischen, samaritanischen und alexandrinischen Exegese*, in: ZAW 103 (1991) 252-258.

⁴⁷ H.D. Betz, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, aus dem Amerik. übers. und für die dt. Ausg. redaktionell bearb. von S. Ann, München 1988 (engl. 1979), 285.

Parallel zu Gal 3,17 kann auch Röm 5,13.20 gelesen werden: Paulus vertritt in 5,20 eine Relativierung des „(Sinai-)Gesetzes“ im universalgeschichtlichen Kontext. Es sei jedoch betont: Die Weisungen vom Sinai haben bezüglich der Moral- und Sozialgebote eine bleibende Geltung, auch für Christen – ihr Befolgen ist Voraussetzung für das Bestehen im Gericht (2,1–29; 12–15); das gilt jedoch nicht hinsichtlich der Ritualgebote (Beschneidung, Sabbat- und Speisegebote). Für Israel gilt hingegen (vgl. 9,4f), dass der am Sinai geschlossene Bund und „die Gesetzgebung“ dauernde, präsentische Gültigkeit besitzen, da nach 11,29 „Gnade und Berufung Gottes unwiderruflich sind“. Darüber ist hier nicht zu handeln. Als christlicher Jude vertritt Paulus zwei verbindliche Wege zum Heil: das Leben nach der Tora und das Leben (für Juden und Nichtjuden) auf dem Weg Abrahams. Für ihn ist das Verhältnis von Judentum und Christentum nicht mit der bekannten Metapher Mutter und Tochter zu umschreiben, sondern mit der Metapher der zwei gleichberechtigten Zwillingsgeschwister.⁴⁸

Für Röm 5,20 ist aber im Hinblick auf die neue Glaubensüberzeugung des Paulus nüchtern festzustellen: Das Gesetz „ist ein Faktor der Geschichte. Es ist nicht, wie die Rabbinen behaupten, eines der sieben Dinge, die vor der Welt geschaffen sind. Es ist auch nicht wie z.B. in Aboth 6,11 Schöpfungsmittler (als Weisheit Gottes). Es ist auch nicht ‚ewig‘. Es ist nicht einmal, wie wir sahen (5,13f), die alle adamitische Geschichte bestimmende Größe. Es gibt es erst seit Moses, und es ist also, wenn man so sagen darf, eine zeitgeschichtliche Größe.“⁴⁹ In der Heilsgeschichte Gottes mit allen Menschen „ist die Tora sozusagen ein Seiteneinsteiger“.⁵⁰ Die in diesen Zitaten vorausgesetzte Vielfalt theologischer Anschauungen in der Tora ist zu unterstreichen.

Für streng pharisäisch orientierte Juden, zu denen auch Paulus vor seiner biographischen Wende gehörte, behauptet Paulus nicht nur eine Relativierung, sondern auch eine heilsgeschichtliche Abwertung der Tora.⁵¹ Deswegen dürfte die viel umstrittene Stelle in Röm 10,4 mit „Ende (τέλος) des (Sinai-)Gesetzes“ zu deuten sein. Diese Abwertung des Gesetzes ist nicht zuletzt in dessen Zweck begründet: „Das Gesetz ist dazwischen hineingekommen, damit die Übertretung zunehme“ (5,20) und „die Gnade mächtiger werde“ (6,1).

Für diese selektive Rezeption der Tora (im Sinne des Pentateuch) ist festzuhalten: Diesen Wechsel des Paulus in der Wahrnehmung und Aneignung unterschiedlicher theologischer Konzeptionen selbst im Pentateuch festzustellen, ist ein Ergebnis der Beobachtung der Biographie des Paulus und der pln Lesewahrnehmungen aufgrund seiner neuen Glaubensüberzeugung. Sie ist nicht ein Produkt der neuzeitlichen Quellentheorien zum Pentateuch, denen zufolge die Sinai-Theologie Jahrhunderte jünger ist. Paulus rezipiert biographisch geprägt in seinen verschiedenen Briefen adressatenorientiert Aspekte der Tora unterschiedlich, ohne deswegen als „a deeply confused“ oder als „a profoundly dialectical thinker“ interpretiert werden zu müssen. „The solution to this problem is simply that Paul believes that he hears a plurality of voices within the Torah itself.“⁵²

Paulus rezipiert nicht nur deuteronomistische Bundesvorstellungen, noch wichtiger für seine Theologie ist sein Rückgriff auf die ihnen zeitlich vorausgehende priesterschriftliche Bundestheologie mit der exklusiv betonten Gnaden- und Glaubenstheologie.⁵³ Die Rezeption priesterschriftlicher Theologie

⁴⁸ Zu diesen in der Literatur verwendeten Metaphern und zum Begriff „christlicher Jude“ vgl. Frankemölle, Frühjudentum 27-36.

⁴⁹ H. Schlier, Der Römerbrief, Freiburg 1977, 177.

⁵⁰ K. Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 233.

⁵¹ Was K. Haacker, Der „Antinomismus“ des Paulus im Kontext antiker Gesetzestheorie, in: H. Lichtenberger (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel. Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen 1996, 387-404, ebd. 401 für Gal 3,15ff behauptet, trifft auch auf Röm 5,13.20 zu.

⁵² So formuliert zu Recht kritisch gegen moderne Forschungspositionen F. Watson, Paul and the Hermeneutics of Faith, London 2004, 352, der die Rezeption unterschiedlicher Motive aus der Tora in den verschiedenen Briefen des Paulus minutiös nachweist.

⁵³ Zur Auswirkung auf Röm 9-11 vgl. Frankemölle, „Bund/Bünde“ (s. Anm. 42).

bestätigt nach 1,16f vor allem Kap. 4 mit der Erwählung und Rechtfertigung Abrahams aufgrund des Glaubens (vgl. die Einspielung von Gen 15,6 LXX in Röm 4,3.9), aber auch die die Israel-Fokussierung aufbrechenden vielfachen Hinweise auf die „Nichtjuden/Völker“ in 1,5-7.16f sowie in allen auf diese Hörergruppe zielenden Adressatenangaben im Röm (1,5f.13; 6,19; 9,3ff; 10,1f; 11,13-31; 15,15f). Das heißt: Paulus denkt von Anfang des Röm an⁵⁴ priesterschriftlich universal und reflektiert in *diesem* Modell der Gnadentheologie und der Glaubensgerechtigkeit als Theologe über die *im* damaligen Judentum umstrittene Frage nach Israel in der Realität und als wahres Israel (thematisiert anhand der Beschneidung und an der Forderung nach dem beschnittenen Herzen (2,28f)⁵⁵ und über das ebenso umstrittene Verhältnis von Juden und Nichtjuden (1,16f; 2,9f; 9,24.30-32; 15,7-12 u.ö.).⁵⁶

Im Hinblick auf das bislang noch ungeklärte Verhältnis von Gesetz (konkret in der Praxis der Beschneidung) und Glaube in ihrer Bedeutung für die Rechtfertigung durch Gott erhält der Leser die klarste zeitliche Differenzierung in Röm 4 am Beispiel der Gestalt Abrahams, der „unser [im Sinne der Leserlenkung: auch der Heidenchristen in Rom] leiblicher Vor-Vater“ (propátora hämön katà sárka) ist (4,1).⁵⁷ Auf die für die Bedeutung der Beschneidung wichtige Frage in 4,10: „Wie ist er (der Glaube als Gerechtigkeit) ihm (Abraham) angerechnet: als er beschnitten oder als er unbeschnitten war?“ erfolgt unmissverständlich die Antwort: „Nicht als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war.“ Die Ursache erschließt sich dem Leser bereits in 4,3 mit einem Schriftzitat (von Gen 15,6 LXX): „Denn die Schrift sagt: Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet. [...] Dem aber, der keine Werke tut, sondern an den glaubt, der den Gottlosen gerecht macht, dem wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet“ (4,3.5 als Aufnahme des Leitsatzes von 3,28).

Diesen Glauben an die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens kann Paulus gesetzestheologisch als „das Gesetz aufrichten“ umschreiben (3,31b), da in seiner Lesart der heiligen Schriften das „Gesetz der Werke“ dem „Gesetz des Glaubens“ entgegensteht (3,27). Wie das Exemplum Abraham belegt, geht es Paulus nicht um ein neues, christliches Evangelium, sondern um ein bereits in Hab 2,4 und Gen 15,6 LXX bezeugtes. Nach Paulus wurde dies gemäß 1,2 von Gott „im voraus verkündet durch seine Propheten in heiligen Schriften“ (vgl. auch 1,16f; 3,21).⁵⁸

Ein kurzes Fazit. Meine These lautet: Das pln Evangelium ist Evangelium *aus* den heiligen Schriften Israels. Paulus geht von einer Vielfalt theologischer Modelle in der Tora selbst aus, auch wenn bereits die prorabbinischen Theologen Abraham zum vorbildlichen Juden stilisierten (vgl. schon Gen 26,5;

⁵⁴ H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 316-320 sieht diese universalistische Theologie erst ab Röm 11,25 in Rezeption von Stellen aus Deuteriojesaja (45,25; 59,20f), während er für Röm 9 „Gottes erwählendes und berufendes Handeln *im Verlauf* der Geschichte Israels“, inklusive Abrahams, betont (307). Dass Abraham als Nichtjude allein aufgrund seines Glaubens gerechtfertigt wurde, wird in der rhetorischen Analyse nicht angemessen ausgewertet (242), in der theologischen Auslegung sogar übergangen. Nach Hübner „kam‘ erst mit Christus der Glaube“ (307; zu dieser christologischen Engführung vgl. auch 234f.238.258.315 u.ö.).

⁵⁵ An Vorgaben und Parallelen vgl. Lev 26,41; Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4; 9,25f; 31,31-34; Ez 11,19f; 44,7.9; 1 QpHab 11,13; 1 QS 5,5; 1 QH 2,18; 18,20; 4 Q 184; Philo, spec leg I 305; Jub 1,23; 4 Esr 6,26; Phil 3,2f; Apg 7,51; zur Sache vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1999, 73 mit Verweis auf weitere Stellen.

⁵⁶ Umgekehrt lautet die These von B. Schaller zu 15,8.9a: „Zunächst wird die Einbindung des Christus/Messias in die Erwählungsgeschichte Israels als Bundesvolk hervorgehoben und dann der damit eröffnete, darin eingeschlossene Zugang der Weltvölker zum Lobpreis Gottes unterstrichen, das eine unter dem Vorzeichen der Treue Gottes, das andere unter dem Vorzeichen des Erbarmens Gottes“. Vgl. Ders., Christus, „der Diener der Beschneidung ...“, auf ihn werden die Völker hoffen“. Zu Charakter und Funktion der Schriftzitate in Röm 15,7-13, in: D. Sänger / M. Konrad (Hg.), Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. FS CH. Burchard, Göttingen 2006, 261-285, 270; ähnlich 281. Die Verquickung des Beginns des paulinischen Spitzensatzes in 15,8 mit der prophetischen, futurisch formulierten Verheißung aus Jes 11,10 in 15,12 überspielt die *propositio principalis* des von Paulus formulierten Satzes: Christus „ist Diener der Beschneidung geworden, damit die Verheißungen an die Väter *bestätigt* werden.“ (15,8)

⁵⁷ Zu einer exemplarischen Auslegung von Röm 4 aus der „neuen Paulus-Perspektive“ vgl. M. Neubrand, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, Würzburg 1997.

⁵⁸ Zu dieser zeitlichen Denkstruktur des Paulus im Röm vgl. Frankemölle, Aspekte der Zeit (s. Anm. 42).

Sir 44,19-21; Jub 6,19). Über die Folgen dieser paulinischen Hermeneutik etwa für die Christologie ist hier nicht zu handeln.

Wenigstens der kurze Hinweis sei erlaubt, dass nach Röm 5,2 „Jesus Christus“ derjenige ist, „durch den wir Zugang erhalten haben zu dieser Gnade“, d.h. zu der vom paulinischen Evangelium bezeugten Gnaden- und Glaubensgeschichte JHWHs mit Abraham.⁵⁹ Gott ist die Mitte der Schrift – entgegen der christologischen Fixierung durch Martin Luther.⁶⁰ Die ntl Christologien durchbrechen den jüdischen Monotheismus nicht, sie sind vielmehr Beleg seiner Vielfalt von Anfang an, was auch von jüdischen Forschern festgestellt werden kann.⁶¹

Selbst die Päpstliche Bibelkommission formuliert im Jahr 2001: „Die Schriften des Neuen Testaments geben sich an keiner Stelle als etwas grundlegend Neues aus. Sie erweisen sich vielmehr als tief in der langen Glaubenstradition Israels verwurzelt, wie sie sich in unterschiedlicher Form in den Heiligen Büchern widerspiegelt, die die Schrift des jüdischen Volkes ausmachen.“⁶²

5. Konsequenzen

Die drei von mir skizzierten Themenfelder belegen, wie durch das Verdrängen der Vielfalt von Glaubensüberzeugungen durch katholische und evangelische Christen, aber auch durch gläubige Juden der Dialog mit der eigenen Vergangenheit, aber auch der evangelisch-katholische wie auch der christlich-jüdische Dialog erschwert, wenn nicht sogar verhindert wird. Engführungen und Verabsolutierung der eigenen Position bestimmen allzu oft den interreligiösen Dialog. Dagegen gilt zu betonen:

1. Diejenigen Glaubensrichtungen, die sich auf die Sammlung der biblischen Schriften und auf das in ihnen beglaubigte Offenbarungshandeln Gottes berufen, haben von Anfang an die Vielfalt ihrer Deutungen im menschlichen Wort zu bezeugen, gebunden an Ort und Zeit sowie an verschiedene Sprachen (hebräisch, aramäisch, griechisch). Die Existenz von vier Evangelien ist unmissverständlich, ebenso die Neuerzählung der Gründungsgeschichte Israels in 1-2 Chronik. Begründet ist diese Vielfalt letztlich in der Begrenztheit menschlicher Wahrnehmung hinsichtlich der Offenbarung Gottes; denn es heißt es in Ps 62,12: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört.“ Dies ist ein Basissatz jüdischer Hermeneutik. Das Wort von Jer 23,29, wonach das Wort Gottes „wie Feuer und wie ein Hammer ist, der den Felsen zerschmettert“ wurde im Traktat Sanhedrin im babylonischen Talmud wie folgt interpretiert: „Funken sprühen! [...] So kann auch ein einziger Schriftvers viele verschiedene Lehren vermitteln.“ (34a)⁶³

2. Diese Vieldeutigkeit der Texte wird aus der Perspektive der Leser in der modernen Literaturwissenschaft und in der Exegese durch Rezeptionstheorien bestätigt.⁶⁴ Das Stichwort lautet: Multiperspektivität der Wahrnehmung der Wirklichkeit, folglich auch von Texten und Kunstwerken.

⁵⁹ Zur Begründung vgl. H. Frankemölle, Jesus Christus als „Zugang“ zur Gnade Gottes (Röm 5,2), in: M. Theobald / R. Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“. Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS F. Mußner, Stuttgart 2006, 181-201; Ders., Was meint „universale Heilsbedeutung Jesu Christi“ im Römerbrief? Ein Zwischenruf zur Hermeneutik, in: L. Hauser u.a. (Hg.), Jesus als Botes des Heils. Heilsverkündigung und Heils erfahrung in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 2008, 237-259; zum Entwurf einer nicht antijüdischen ntl Christologie vgl. Ders., Jesus Christus / Christologie (biblisch), in: NHBthG II, München 2005, 254-272.

⁶⁰ Zum Programm der auch von mir vertretenen „Entlutherisierung“ des Paulus, 1959 von H.J. Schoeps eingeführt, vgl. den Sammelband von M. Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive (s. Anm. 44).

⁶¹ Zu den vielfältigen jüdischen Gottesbildern im hebräischen und griechischen Judentum vgl. Frankemölle, Frühjudentum 128-200.

⁶² Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152) 16; vgl. auch 23.43.71.161f.

⁶³ Mittelalterliche Quellen steigerten diese Vorstellung auf siebzig Arten der Auslegung, andere sprechen vom vierfachen Schriftsinn; vgl. dazu G. Stemberger, Die Schriftauslegung der Rabbinen, in: Ders. / Dohmen, Hermeneutik 75-132.

Jede Rezeption ist rückgebunden an eigene biographische Erfahrungen und an die jeweils prägende Gemeinschaft. Glaubensgemeinschaften sind davon nicht ausgenommen. Nur so konnte der Kanon (auch für uns noch) maßgeblicher biblischer Schriften entstehen.

3. Übertragen auf biblische Texte bedeutet dies: Juden lesen sie anders als Christen. Dies stellt auch die Päpstliche Bibelkommission 2001 in aller Klarheit fest: „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.“⁶⁵

⁶⁴ Zu einer Anwendung auf das Matthäusevangelium vgl. H. Frankemölle, Matthäus-Kommentar I-II, Düsseldorf I²1999; II 1997; zu einer Einführung in diese Leseweise vgl. ebd. I 34-76. Ebenfalls erläutert sein Vorverständnis mustergültig R. Feneberg, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, Freiburg 2009, 7-95.

⁶⁵ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk 44.

Begründet ist dies in der Vielfalt der Leseweisen und der vorgegebenen Glaubensüberzeugungen. Daher gilt: „Wenn der christliche Leser wahrnimmt, dass die innere Dynamik des Alten Testaments [= der hebräischen Bibel: HF] 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 verkündigt worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei.“⁶⁶ Ich nenne dies eine Hermeneutik der Retrospektive. Sie begründet die doppelte Leseweise der jüdischen Schriften durch Christen, aber auch die unterschiedliche Leseweisen der verschiedenen christlichen Richtungen.

4. Gebunden bleibt die Vielfalt der Leseweisen aber auch an die Leserlenkungen der biblischen Texte, zumal auch die römisch-katholische Kirche seit der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr von verschiedenen Offenbarungsquellen ausgeht. Seither muss sich die gesamte römisch-katholische Theologie aus der Schrift „nähren und sich an ihr orientieren“ (DV 21), da die Schrift, wie zwei unmissverständliche Metaphern bestätigen, „das bleibende Fundament“ und „die Seele“ der ganzen Theologie ist (DV 24). Sie ist „die höchste Richtschnur“ (DV 21). „Es gibt also durchaus in diesem Sinne eine Vorordnung der Heiligen Schrift gegenüber den übrigen kirchlichen Glaubenszeugnissen.“⁶⁷

Gemäß der Struktur meines Beitrages formuliere ich abschließend zwei bislang umstrittene Folgerungen, eine zum katholisch-evangelischen, die andere zum christlich-jüdischen Verhältnis:

4.1 Seit den vatikanischen Erklärungen „Dominus Jesus“ aus dem Jahre 2000 und dem Dokument „Zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre der Kirche“ vom Juni 2007 sind katholischerseits die Kirchen, die aus der Reformation des 16. Jh.s hervorgingen, „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“. Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, differenzierte und betonte, „dass das Dokument nicht sagt, die evangelischen Kirchen seien keine Kirchen, sondern sie seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn, d.h. sie sind nicht in dem Sinn Kirchen, wie die katholische Kirche sich als Kirche versteht.“⁶⁸ Analoges gilt nach ihm auch für das Selbstverständnis der evangelischen Kirchen, dies sei „eine pure Selbstverständlichkeit“. So ist es. Hier ist an das Prinzip der Multiperspektivität zu erinnern. Seit Jahren spricht Kardinal Kasper daher von „Kirchen anderen Typs“ bzw. „Kirchen verschiedenen Typs“. Dies entspricht der kirchlichen Vielfalt im NT; diese wird ausnahmslos auch von allen katholischen Exegeten gegenwärtig anerkannt. Diese Vielfalt vom Anfang ist auch heute im evangelisch-katholischen Verhältnis anzuerkennen. Sie verbietet jede Überheblichkeit und jeden Absolutheitsanspruch und erfordert entsprechende differenzierte Formulierungen. Mancher innerchristliche Streit ließe sich so vermeiden.

Der Verzicht auf einen exklusiven Absolutheitsanspruch ist bereits begründet in religiöser Rede. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils unterscheidet zu Recht zwischen Gotteswort und Menschenwort (Nr. 2-13). Auch der „Katholische Erwachsenenkatechismus“ betont die Geschichtlichkeit der Offenbarung und die sprachliche Relativität selbst der Dogmen, die „in endlicher und damit unvollkommener, verbesserungs-, erweiterungs- und vertiefungsfähiger Weise“ den

⁶⁶ Ebd. 43f; der im Anschluss behauptete „Sinnüberschuss“, der in der Bibel „verborgen lag“, entspringt einer traditionellen Hermeneutik.

⁶⁷ So Kardinal K. Lehmann, *Norma normans non normata? Bibel im Begründungszusammenhang von Theologie und Lehramt*, in: *zur Debatte* 38(2008) Nr. 5, 1-4, ebd. 4; im Kommentar zu DV Nr. 21-26 vertrat J. Ratzinger 1967 ebenfalls diese Position, in: *LThK E II* 571-583, bes. 576f.

⁶⁸ So in seiner Erklärung zum Dokument von 2007; vgl. *zenit* vom 11.7.2007.

Glauben ausdrücken.⁶⁹ Das Problem besteht also nicht in der Erkenntnis, sondern im Vollzug vor allem der Repräsentanten in der römisch-katholischen Kirche. Paul Tillich, der auch für die katholische Religionspädagogik bedeutende evangelische Theologe und Religionsphilosoph (1886-1965), hat die Spannung zwischen „der ewigen Wahrheit“ als dem Fundament der Theologie und der jeweiligen Versprachlichung unter den Bedingungen der Zeit mit der genialen Formel „Absolutheit und Unbedingtheit“ als Problem hermeneutisch auf den Punkt gebracht.⁷⁰

4.2 Zum christlich-jüdischen Verhältnis: Im Kontext der unterschiedlichen Leseweisen der Bibel und aufgrund der Bindung des Glaubens an die jeweilige Glaubensgemeinschaft gilt: „Das verweigerte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann auch von Christen als Treue zur jüdischen Tradition gewertet werden.“⁷¹

Der Weg der Tora⁷² ist – auch nach dem NT – der Weg der Juden zu Gott, begründet in dem mit den Juden am Sinai geschlossenen Bund. Für ihn gilt auch nach dem Apostel Paulus: „Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (Röm 11,29) Denn: Gott ist treu (Röm 9,6: „Es ist keineswegs so, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist“; vgl. auch 11,1). Wenn Christen mit den Juden an die Treue Gottes mit dem jüdischen Volk glauben und daran, dass diese im „niemals gekündigten Alten Bund“ leben, dürfen dann Christen Juden missionieren? Dies ist momentan in evangelischen Kirchen sowie vor allem in der römisch-katholischen Kirche äußerst umstritten.⁷³

Könnte der Glaube der Christen an die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu im Gegensatz zum Satz, dass es biblisch begründet ein Heil für Israel ohne Glauben an ein neues, einzigartiges Handeln Gottes in und durch Jesus Christus gibt, in ähnlicher Weise gelöst werden, wie Kardinal Kasper die Frage nach den „Kirchen im eigentlichen Sinn“ löste? Wie oben dargestellt, formulierte er „wie die katholische Kirche sich als Kirche versteht“. Jede absolutistische Verengung und Vereinseitigung ist ein Vergehen an der biblischen vielfältigen Offenbarungsgeschichte und an ihren vielfältigen, im ersten und zweiten Teil der Bibel dokumentierten Glaubenszeugnissen.

Zudem ist die Spannung Heil für Israel – Heil für die Völker nicht primär ein jüdisch-christliches Problem, sondern – wie dargestellt – ein innerjüdisches und innerbiblisches (wie auch der Apostel Paulus bestätigt). Können Juden dieser Vielfalt von Anfang an in der Tora zustimmen? Können Christen dies? Können sie die Treue Gottes zu den Juden akzeptieren und folglich auf Judenmission verzichten?

⁶⁹ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Stuttgart u.a. 1985, 33-58, ebd. 57. Ausführlich wurden diese hermeneutischen Fragen im Dokument der päpstlichen Bibelkommission „Bibel und Christologie“ vom April 1983 erläutert, hg. v. P.-G. Müller, Stuttgart 1987 mit der für katholische Christen erstaunlichen These: „Die ‚Hilfsprechweisen‘, die im Verlauf der Kirchengeschichte benutzt wurden, haben für den Glauben nicht denselben Wert wie die eigentliche *Referenzsprache* der inspirierten Autoren“ (67; ähnlich ebd. 65). Die Nähe zum reformatorischen *sola scriptura* ist offensichtlich.

⁷⁰ Diesen Hinweis gab mir dankenswerterweise mein Kollege Tim Schramm am 25.5. in Hamburg; einschlägige Tillich-Zitate finden sich bei M. Kroeger, Von der Absolutheit zur Unbedingtheit – Kritik und Ende der Absolutheit des Christentum und des ‚Christus allein‘ (Christus als einziger Weg zu Gott), in: Ders., Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Über Grundriss und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche, Stuttgart 2005, 130-140, ebd. Anm. 135.

⁷¹ So formulierten die Mitglieder des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft, 13. April 2005, 5.

⁷² Die Behauptung, „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (so Ratzinger, Jesus 143) ist eine Erneuerung der obsoleten Substitutionstheologie, durch die der theologische Eigenwert des jüdischen Heilswegs verdrängt wird. Die Formulierung ist überlegt gewählt, wie die Variationen ebd. 144.206.364 belegen.

⁷³ In der katholischen Kirche wurde die jüngste Kontroverse ausgelöst durch die Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim ZdK, Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen, 9. März 2009, eine Reaktion auf die neue Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ durch Papst Benedikt von 2008; die These „Judenmission darf es nicht mehr geben“ findet sich schon in der Erklärung von 2005, 9 in der Überschrift, ohne Anstoß erregt zu haben. In evangelikalen Kreisen der evangelischen Kirchen wird Judenmission praktiziert, aber auch in Ansätzen im Kirchenamt der EKD wieder hoffähig; auch hier ist das Thema nicht geklärt, wie die heftigen Reaktionen etwa in der Ev.-Luth. Kirche in Bayern auf die Erklärung „Wort zur Entwicklung des christlich-jüdischen Verhältnisses“ der kirchenleitenden Organe vom November 2008 als Bekräftigung der Erklärung „Zum Thema Juden und Christen“ von 1998 belegt (vgl. das Internet). Zur Vertiefung vgl. R. Brandau, Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen-Vluyn 2006.