

Thomas Söding

Wegweiser der Heiligen Schrift

Der Kanon im Streit der Interpretationen

1. Orientierungsfragen

Nach Franz Rosenzweig, dem großen Philosophen und Bibel-Übersetzer (1886–1929), hat die Heilige Schrift nicht nur die historische Aufgabe, die jüdische und christliche Identität zu stiften. In Zeiten, da die Säkularisierung fortschreite, werde sie vielmehr neu ihre Wirkung entfalten, »den Zusammenhang der Geschlechter zu stiften« und »den Zusammenhang von Mitte und Peripherie der Gemeinschaft zu gewährleisten«¹.

Beide Aufgaben werfen ein Licht auf klassische Bestimmungen des Kanons in der jüdischen wie der christlichen Theologie. Das Lesen der Bibel konkretisiert den Bildungsauftrag, der die Alphabetisierung auf die Tora gründet (Dtn 6,1–12). Das Generationenprinzip ist für das Judentum typisch; im Christentum stellt den »Zusammenhang der Geschlechter« jene Tradition her, in der die Bibel selbst entstanden ist, die sie aber auch stimuliert, kritisiert und motiviert. Der »Zusammenhang von Mitte und Peripherie der Gemeinschaft« ist im Judentum auf das Verhältnis zwischen dem Stammland und der Diaspora, auf die verschiedenen Strömungen und die gemeinsame Identität zu beziehen. Christlich ist an die Kirche zu denken, die, vom Neuen Testament her betrachtet, aus der Suche Jesu nach den Verlorenen hervorgeht (Mt 18, 12ff. par. Lk 15,4–7; Lk 19,10). Heute existiert sie in vielen Konfessionen, bleibt aber zu einer Einheit berufen, die ihr in der Einheit Gottes selbst vorgegeben ist (Eph 4,4ff.).

Bezieht man das diachrone und das synchrone Moment aufeinander, ergibt sich, dass die Attribute der Kirche, einzig, heilig, katholisch und apostolisch zu sein, nur von der Heiligen Schrift her zu verstehen sind und sich nur im Lesen der Bibel, entlang ihrer Wegweisung, herausstellen können. Keines dieser Attribute, kein kirchlicher »Zusammenhang« kann ohne das Auseinandergehen zwischen Judentum und Christentum betrachtet werden, von dem das Neue Testament geprägt

¹ Franz Rosenzweig, *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel* (1929), in: *ders.*, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, hg. von Karl Thieme (Bibliotheca Judaica), Frankfurt a.M., o.J., 9–12, hier 12.

wird², vom Leiden der Juden unter einer christlichen wie einer unchristlichen Herrschaft und von der Aufgabe der Versöhnung, der Franz Rosenzweig sein Lebenswerk gewidmet hat³.

Freilich fragt sich, ob dieses Stiften von Zusammenhang eine Idealvorstellung bleibt oder auch ein *fundamentum in re* hat; es fragt sich, ob es allenfalls für die Vergangenheit starker Religionen, nicht aber mehr für die Gegenwart und Zukunft schwacher oder offener Religiosität in modernen Gesellschaften gilt, und es fragt sich, ob es nur eine interreligiöse oder wirklich auch eine interkulturelle Option ist. Vor allem fragt sich, was als ein Zusammenhang gelten darf, der gesucht werden soll, und wo Bindungen gelöst werden müssen, damit Menschen nicht die Atemluft abgeschnürt wird. Welcher Streit wird von der Bibel selbst ausgelöst, und welcher wird in ihr ausgetragen?

Eine Antwort findet sich in der Bibel selbst, die das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, von Streit und Versöhnung eindringlich beschreibt. Allerdings ist zu diskutieren, wie die Bibel überhaupt in der Gegenwart Orientierung zu geben vermag, da sie erkennbar aus einer anderen Zeit stammt und viele Werturteile mitschleppt, die überkommen sind, von Geschlechterrollen bis zum Weltbild, vom Sklavensystem bis zum Patronatswesen, von Strafmaßen bis zu Erziehungsmethoden. Diese Debatte kann nicht allein exegetisch, aber auch nicht ohne Exegese geführt werden; sie verlangt eine Hermeneutik der Heiligen Schrift, für die wiederum das Verhältnis von Genese und Geltung zentral ist⁴.

2. Verbindungen und Auseinandersetzungen

Die Heilige Schrift ist von der Freude an der Einheit bestimmt⁵: nämlich von der Liebe zu dem einen Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt (Dtn 6,4f.). Das, was mühsam auf langen Wegen der Geschichte gewachsen ist⁶ und der Bibel zufolge die große Entdeckung prägender Gestalten wie Abraham und Sara, Mose und Mirjam, Hiob und Jesaja

2 Vgl. *James D.G. Dunn*, *Neither Jew nor Greek. A contested Identity (Christianity in the Making 3)*, Cambridge 2015.

3 *Franz Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1990.

4 *Ulrich Luz* (*Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014) stellt sich ein Gespräch zwischen den (schwachen) Texten und den (angefochtenen) Leserinnen und Lesern vor, in dem Bedeutungsgehalte ausgelotet, Rezeptionen stimuliert und Interpretationen begrenzt werden.

5 Vgl. *Thomas Söding*, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg i.Br. 2005.

6 *Christian Frevel* (*Geschichte Israels*, Stuttgart 2016) deckt auf, wie hoch die konstruktiven Anteile in der Geschichtsschreibung sind und wie diese Konstruktionen wieder Geschichte gemacht haben; zur charakteristischen Relation von Exodus und Monotheismus vgl. 64f.

ausmacht, das Bekenntnis zum lebendigen und wahren Gott, ist im Neuen Testament das große Vorzeichen der Jesusgeschichte, die Gottes Einzigkeit, seine Liebe und Macht neu entdecken lässt⁷. Gott als den Einen erkannt zu haben, ist für Paulus der Inbegriff der Befreiung (Gal 4,8–20), weil die Konkurrenzen diverser Götter, die alle auf Dienstleistungen durch Menschen pochen, ein für alle Mal beendet sind und weil die Klarheit des Glaubens sich mit der Schärfe der Religionskritik wie mit der Empathie für die Nächsten zu verbinden vermag.

Der eine Gott ist freilich nicht einsam. Er ist weder ein Despot, den es zu fürchten gälte, noch ein großer Diktator, der von einem irdischen Monarchen repräsentiert werden könnte⁸. Als Schöpfer und als Hirte, als Vater und als Mutter steht er vielmehr von Anfang bis Ende im Gespräch mit Menschen, deren schriftlich gefassten Eindrücken sich die Bibel verdankt; darin, dass es diesen menschlichen Faktor gibt, stimmt die antike mit der modernen Theologie überein, auch wenn die Urteile, wer Schrifttexte nun tatsächlich verfasst hat, oft auseinandergehen. In der alttestamentlichen Weisheitstheologie wird die Kommunikation Gottes mit den Menschen in der Welt tiefgründig und weitherzig erschlossen – so, dass Gott der eine Gott bleibt, ohne seine Einzigkeit zu verlieren, wenn er sich äußert, weil er die Weisheit liebt, als seine Frau oder als sein Kind⁹. Im Neuen Testament gewinnt diese Weisheit die Gestalt, das Gesicht, den Namen Jesu, des geliebten Sohnes (Mk 1,11 parr.), der nach dem Johannesevangelium im Heiligen Geist Menschen die vollkommene Anteilgabe an der Liebe Gottes selbst verheißt¹⁰.

In Gott selbst, dem einen und einzigen, ist die Vielfalt des Lebens begründet, das er fortwährend neu erschafft, wie mit den Psalmen gebetet werden kann (Ps 19,3). Im selben Gott ist für die Gläubigen, die in der Bibel zu Wort kommen, auch die Hoffnung begründet, dass Not gelindert, Schuld vergeben, Wunden geheilt und sogar der Tod besiegt werden können. Es ist nach Paulus stets eine Hoffnung »wider Hoffnung« (Röm 4,18). Aber ihretwegen ist im Bekenntnis des einen Gottes auch die Option für eine Einheit begründet, die der Vielfalt nicht den Garaus macht, sondern ein Zuhause schenkt.

7 Vgl. Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011. Es ist biblisch-theologisch begründet, dass in der »Grundlegung« zuerst die Einheit (93–12), dann die Liebe (126–148) und schließlich die Allmacht (149–202) behandelt werden.

8 Das hat Erik Peterson gezeigt: *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), in: *ders.*, *Theologische Traktate*, hg. von Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 23–81. Sein Kontrahent war Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München/Leipzig 1934.

9 Vgl. Irmtraud Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006.

10 Vgl. Jacques Trublet (Hg.), *La Sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV^e Congrès de l'ACFEB* (Paris 1993) (LeDiv 160), Paris 1995.

Diese Hoffnung hält die Bibel aufrecht – in vielen Szenen voller Widersprüche, aber auch in ihrer ganzen Geschichte voller Dramatik und Spannungen¹¹. Im Katholizismus wird die Einheit oft ekklesiologisch eingeführt, im Protestantismus individualistisch; weit ist sie in der Orthodoxie gedacht, weil dort die kosmische Dimension der Liturgie und der Theologie mit der Bibel verbunden geblieben sind; nur wird sie leider heute allzu oft in einer Frontstellung gegen die Welt des Liberalismus eingepfercht, die als Schreckgespenst herhalten muss¹². Gottes Einheit widerspricht allen irdischen Gottesprojektionen und allen Versuchen, Menschenwerk als Gottesbild zu verehren. Um dieser Einheit willen müssen diese Auseinandersetzungen geführt werden.

a) Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch

Arnold Stadler, dessen Psalmenübertragungen Furore gemacht haben¹³, schreibt in einer Variation seines Matthäusromans »Salvatore«¹⁴: »Die schönste Richtung ist die Himmelsrichtung«¹⁵. Damit hat er die Bibel als Wegweiser ernst genommen. Gott ist das Subjekt ihres ersten Satzes (Gen 1,1), und Gott ist das Ziel der langen Geschichte, die, so Gott will, im himmlischen Jerusalem endet (Offb 22,5). Dazwischen liegt nicht etwa eine lange Durststrecke, da Gott weit weg ist, oben im Himmel, und die Menschen unten auf der Erde sehen müssen, wo sie bleiben. Die Bibel zeigt vielmehr in tausenden und abertausenden Facetten, wie Gott, der sich treu bleibt, auf immer neue, immer überraschende Weise, nie ohne sein Geheimnis zu verlieren, in das Leben von Menschen eintritt, um es zu bereichern, zu bessern, zu retten, wie Gott jedoch auch vergessen, verdrängt, verkannt werden kann – und wie er sich entzieht¹⁶. Die Formen dieser göttlichen Kommunikation, von denen Menschen überzeugt sind, dass sie nicht auf Einbildungen, sondern auf Eingebungen beruhen, sind so vielfältig wie das Leben selbst: ob ein Kind geboren wird (Jes 9,1–6) oder ein Mandelzweig zu blühen beginnt (Jer 1,12f.), ob ein Sturm sich erhebt oder ein Wind sich legt (1Kön 19, 1–13), ob ein Stern funkelt (Num 24,17) oder die Sonne scheint (Mt

11 Vgl. *Christoph Dohmen / Thomas Hieke*, Die Bibel – das Buch der Bücher, Regensburg 2005.

12 Vgl. *Christoph Böttigheimer*, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i.Br. 2016.

13 *Arnold Stadler*, Warum toben die Heiden und andere Psalmen, Salzburg/Wien 1995; »Die Menschen lügen. Alle« und andere Psalmen, Frankfurt a.M. / Leipzig (1999) ²2004.

14 *Arnold Stadler*, Salvatore, Frankfurt a.M. 2008.

15 Der Text, Introibo, ist geschrieben für den Eucharistischen Kongress in Köln 2013.

16 Das prägt sich der biblischen Anthropologie ein; vgl. *Christian Frevel / Oda Wischmeyer*, Menschsein. Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments (NEB, Themen 11), Würzburg 2003.

5,45), ob eine Wunde schwärt (Jer 10,19) oder eine Tote aufersteht (Mk 5,35–43 parr.): Alles, was geschieht, wird in der Bibel an vielen Stellen auf Gott selbst zurückgeführt, auf seinen Willen, sein Wirken, seinen Plan, seine Gerechtigkeit und seine Liebe¹⁷. Gott ist nicht der Konkurrent von Menschen, auch wenn Menschen sich oft genug als Konkurrenten Gottes sehen; er handelt für sie und an ihnen, aber nicht ohne sie, sondern mit ihnen und durch sie. Er wirkt in dem, was die Griechen »Natur« genannt haben und was für die Bibel Gottes Schöpfung ist¹⁸, kein feinmechanisches Uhrwerk, sondern ein lebendiger Organismus, dem Gott Leben einhaucht, Atemzug für Atemzug.

Freilich stehen in der Heiligen Schrift nicht die Noten für »das Eiapopeia vom Himmel«, das Heinrich Heine, der große Liebhaber der Bibel, verspottet hat, »womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den großen Lümmel«¹⁹. Die Bibel schärft vielmehr *sub specie Dei* den Sinn für die Ungerechtigkeit, für die Not und die Schuld der Menschen, für Verrat und Heuchelei, für die Notwendigkeit von Solidarität und Mitleid²⁰. Die Bibel verschweigt nicht die Dunkelheit Gottes, der – durch den Mund des Propheten nach dem Buch Jesaja – sagt, dass er das Licht und die Finsternis erschafft, den Frieden und das Unheil (Jes 45,7)²¹. Die Bibel deckt an vielen Stellen das Ringen von Menschen mit Gott auf – sei es mit Jakob am Jabbok (Gen 32,23–33)²², sei es auf Hiobs Weg durch das Leid²³, sei es bei Kohelets Skepsis²⁴, sei es in der Bekehrung des Petrus²⁵ oder in der Konversion des Paulus²⁶. In der

17 Die schwierige, aber biblisch-theologisch essentielle Kategorie des Handelns Gottes verlangt eine fundamentaltheologische Diskussion; vgl. *Roman A. Siebenrock / Christoph J. Amor* (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte* (QD 262), Freiburg i.Br. 2014. Ein guter Gesprächspartner ist *Keith Wiard*, *Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*, Philadelphia 2007.

18 Vgl. *Bernd Janowski / Klaus Scholtissek*, Art. Schöpfung, in: *Angelika Berlejung / Christian Frevel* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2015, 385–387.

19 *Heinrich Heine*, *Deutschland. Ein Wintermärchen*, in: *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, hg. von *Klaus Briegleb*, München 1976, VII 577f.

20 Vgl. *Agnes Wuckelt*, *Die Fesseln des Unrechts lösen*, in: *Katechetische Blätter* 137 (2012) 108ff.

21 Zur Exegese dieser verstörenden Stelle vgl. *Ulrich Berges*, *Jesaja 40–48* (HTHKAT), Freiburg i.Br. 2008, 404ff.

22 Vgl. *Hermann Spieckermann* unter Mitarbeit von *Susanne Dähn*, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997.

23 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i.Br. 2007.

24 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (Hg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin 1997.

25 Vgl. *Markus Bockmuehl*, *The remembered Peter in ancient reception and modern debate* (WUNT 262), Tübingen 2010; *ders.*, *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament apostle in the early church*, Grand Rapids 2012.

Lektüre der Bibel kommt es darauf an, die vielen Leerstellen, die der Text lässt, nicht zuzukitten, sondern offenzulegen, die vielen Fragen, die er aufnimmt, nicht sogleich zu beantworten, sondern zunächst hören zu lassen, die vielen Zweifel, denen er Raum gibt, nicht zu verdächtigen, sondern zu verstehen. Es ist die Aufgabe der Exegese, die Augen beim Lesen gerade für diese Stellen im Buch der Bücher zu öffnen. Die Bibel will beim Lesen nicht ruhigstellen, sondern aufrütteln und den Weg zur Umkehr weisen. Sie lässt Gott als die entscheidende Bezugsgröße des irdischen Lebens hervortreten, das im Zeichen des himmlischen Lebens steht und deshalb bedroht wird, aber bewahrt werden soll.

Zum Realismus der Bibel beider Testamente gehört, dass die Grenzen des Lebens nicht *Adiaphora* sind, sondern zur *condition humaine* gehören; das gilt am Ende auch für den Tod, der das ganze Leben überschattet. Also kommt es darauf an, sie anzunehmen, wo sie überschreiten zu wollen unmenschlich wäre, aber zugleich auf das Psalmwort zu setzen: »Mit meinem Gott überspringe ich Mauern« (Ps 18,10). Kontingenz und Providenz sind, biblisch betrachtet, zwei Seiten einer Medaille.

Die Bibel als Ganze, im Kanonisierungsprozess aus theologischen Gründen komponiert²⁷, hält freilich dafür, dass Gott selbst die Kraft und den Willen, das Herz und den Großmut hat, dort, wo Menschen die Verbindung zu ihm gestört oder gekappt haben, eine neue Beziehung zu stiften. Das geschieht nicht gegen den Willen der Menschen und des ganzen Volkes, aber zur Not, besser: zum guten Ende durch eine Herztransplantation, die das steinerne durch ein fleischartiges Organ ersetzt (Jer 31,31–34)²⁸. Diese Verbindung, so bezeugen es jedenfalls sehr viele Texte, lässt Gott nie abreißen, so wie auch die Verheißung der Erneuerung nicht auf den St. Nimmerleinstag verschoben, sondern immer neu wahrgemacht wird. Da aber die Menschen, wie die Bibel sie in vielen Ausschnitten zeigt, immer wieder sich von Gott trennen wollen, um selbst Gott sein zu können (Gen 3,5), kann jene Verbindung, die nie mehr gelöst werden wird, nur die Qualität einer neuen Schöpfung haben, einer Auferstehung von den Toten. Diese Option hat Jesus gezogen, wie die ersten Christinnen und Christen überzeugt sind. Er hat

26 Vgl. *Oda Wischmeyer* (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB), Göttingen 2012.

27 Zum Prozess der Kanonisierung vgl. für den hebräischen Kanon *Stephen B. Chapman*, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000; für das Alte Testament *Roger T. Beckwith*, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985; für die Septuaginta *Mogens Müller*, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996; für das Neue Testament *Hermann von Lips*, *Der neutestamentliche Kanon* (ZGB), Zürich 2004.

28 Zur Auslegung vgl. *Georg Fischer*, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2005, 172–176.

damit, so die Evangelien, das aufgenommen, was tief in der Verheißungsgeschichte Israels, in der Bindung Gottes an die Erzeltern angelegt ist, die für ihn nicht tot sind, sondern leben, wenn er sich mit ihren Namen offenbart und anrufen lässt (Mk 12,18–27 parr.). Deshalb findet sich, speziell im Neuen Testament, in den Spuren alttestamentlicher Affirmationen der Heilsgegenwart, die Zusage des ewigen Lebens, also einer Verbundenheit mit Gott, die nicht zerbricht, selbst wenn ein Mensch stirbt – nicht deshalb, weil die humane Moralität unangefochten wäre, sondern weil Gottes Liebe unbedingt in dieses irdische Leben Eingang gefunden hat.

Die spannungsreichen Verbindungen mit Gott, die in der Bibel angebahnt und aufgedeckt werden, entstehen nicht durch die Bibel selbst, sondern durch das, worauf sie im Leben der Menschen und des Gottesvolkes hinweist: auf das Gebet und den Gottesdienst, im Neuen Testament besonders auf die Taufe und die Eucharistie, aber auch auf die Taten der Barmherzigkeit und Nächstenliebe, der Solidarität und Anerkennung, nicht zuletzt auf die Herzensbildung und die Verbindung der Selbstliebe mit der Gottes- und der Nächstenliebe²⁹.

b) Die Beziehungen zwischen Israel und der Kirche

Im Zusammenhang mit der Einzigkeit Gottes gibt es ein zweites Thema, bei dem viele Texte der Bibel um die Einheit kämpfen: das Volk Gottes. Auch dessen Einheit ist nicht Uniformität; Gottes Volk ist kein monolithischer Block. Von Anfang an wird es – der kanonischen Überlieferung zufolge – aus zwölf Stämmen gebildet. In neutestamentlicher Zeit wird die Symbolik der Zwölf als Indikator der Ganzheit so wichtig, dass Jesus zwölf Jünger zu einem besonderen Kreis erwählt hat (Mk 3,14–19 parr.), nach Lukas zu dem seiner Apostel. Die Assoziation der Zwölf ist die Fülle, die Abrundung, die Zusammengehörigkeit. Die Zahl markiert eine Einheit, die in der Vielfalt besteht, und eine Vielfalt, die zur Einheit findet. Die Jakobsgeschichte, an der die Zahl haftet³⁰, hält die Erinnerung an den Bruderstreit fest, zuerst mit Esau, dann unter den zwölf Brüdern, die nur durch den Großmut Josephs versöhnt werden konnten. In der frühjüdischen Literatur werden diese Spannungen aufgenommen. Sie spiegeln eine zerrissene Geschichte und verbünden sich mit der Hoffnung auf eine Zukunft, in der die Wunden geheilt werden können³¹.

29 Vgl. *Thomas Söding*, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. 2016.

30 Vgl. *Jean Daniel Macchi*, Israel et ses tribus selon Genèse 49 (OBO 171), Göttingen 2000.

31 Das erste Thema bearbeitet das Buch der Jubiläen; vgl. *Klaus Berger*, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3); Gütersloh 1981 (dort auch zur verwickelten Überlieferungsgeschichte).

Die alttestamentlichen Geschichtsbücher stellen dar, wie diese gottgewollte Einheit im Lauf der Zeit zerbrochen ist, aber die Erinnerung an einen von Gott gestifteten Ursprung immer wieder wachgerufen worden ist, der nicht nur die Vergangenheit bestimmt hat, sondern ebenso die Zukunft bestimmen wird und deshalb auch die zerrissene Gegenwart zu heilen imstande sein soll. Noch in der Kristallisation eines heiligen Restes ist *contra spem* die Perspektive einer künftigen Größe, einer kommenden Erneuerung, einer glanzvollen Einigung angelegt³². Dass sie sich auf der Ebene der politischen Ereignisgeschichte nicht einstellt, ist eine bittere Einsicht, die sich in vielen prophetischen Analysen Bahn bricht. Aber die negativen Erfahrungen hindern nicht, im Tempel einen Ort zu sehen, da sich die Vergebung der Sünden, die Heilung der Wunden, die Einigung der Zerstrittenen darstellt, mag er auch zerstört sein und nur in der Erinnerung bestehen³³. Nicht zuletzt finden sich im Gebet Formen, da die ersehnte Einheit sich zeigt, sei es auch nur den Betenden selbst³⁴.

Im Neuen Testament ist die Einheit der Kirche ähnlich stark betont wie die Einheit Israels im Alten Testament³⁵. Ebensovienig wie dort ist hier Einheit mit Uniformität gleichzusetzen. Das paulinische Leitwort heißt *koinonia* (1Kor 10,16f.)³⁶. Es begreift eine Einheit, die aus gemeinsamer Teilhabe vieler entsteht: an Jesus Christus selbst und durch ihn im Heiligen Geist an Gott. Dass es nur eine Taufe gibt – für Männer und Frauen, für Juden und Griechen, für Sklaven und Freie (Gal 3, 26ff.; 1Kor 12,13; Kol 3,12) – und nur eine Eucharistie, wann und wo immer sie gefeiert wird (1Kor 11,23–26), sind die deutlichsten Indikatoren dieser Einheit, die nichts reduziert und stranguliert, aber alles konzentriert: auf Jesus Christus und durch ihn auf Gott. Das Bild der Kirche als »Leib Christi« (1Kor 12,13–27) oder als »Leib in Christus«

sichte mit Quellen in hebräischer, griechischer und äthiopischer Sprache). Das zweite Thema bearbeiten die »Testamente der Zwölf Patriarchen«, die Gen 49 fortschreiben; vgl. *Marinus de Jonge / Harm W. Hollander / Henk Jan de Jonge / Theo Korteweg*, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG I/2)*, Leiden 1978.

32 Die Verluste sind damit allerdings nicht schon wieder ausgeglichen; vgl. *Rolf Rendtorff*, Israels »Rest«. Unabgeschlossene Überlegungen zu einem schwierigen Thema der alttestamentlichen Theologie, in: *Axel Graupner u.a.* (Hg.), *Verbindungslinien*. Festschrift für Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 265–279.

33 Vgl. *Othmar Keel / Erich Zenger* (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten*. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i.Br. 2002.

34 Vgl. *Bernd Janowski*, *Konfliktgespräche mit Gott*. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2013.

35 Vgl. *Gerhard Lohfink*, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br. 1998.

36 Vgl. einerseits *Josef Hainz*, *Koinonia*. »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus (BU 16), Regensburg 1982 (allerdings nur auf die Ortsgemeinde bezogen); andererseits *Ettore Franco*, *Comunione e partecipazione*. La *koinônia* nell'epistolario paolino, Brescia 1986 (der die *communio* nicht nur lokal gedacht sieht).

(Röm 12,3ff.) deckt auf, dass die Einheit nicht trotz der Vielfalt der Glieder, sondern durch sie entsteht und dass die Vielfalt nicht etwa der Einheit widerspricht, sondern aus ihr folgt, weil der eine Geist viele Gaben schenkt und sie zur Zusammenarbeit führt, damit sie anderen nützen können (1Kor 12,3–11)³⁷. So sehr der Apostel auf die Versöhnung innergemeindlicher Konflikte setzt (1Kor 1–4)³⁸ und auf die Befriedung von Streit zwischen ihm und einer Gemeinde (2Kor 2,5–11), so wenig scheut er Auseinandersetzungen, um für den Frieden zu kämpfen³⁹. Paulus spricht sogar von einem Zusammenstoß mit Petrus in Antiochia (Gal 2,11–14), als der die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen aufkündigte, Paulus aber um jene Einheit der Kirche kämpfte, die gerade auf dem Apostelkonzil besiegelt worden war (Gal 2,1–10)⁴⁰.

Die lebendige Einheit der Kirche, um die Paulus kämpft, ist nicht nur in seinen Briefen mit einer Vielfalt an Biographien, Lebensstilen und Traditionen verknüpft, sondern ebenso in der Apostelgeschichte. Sie baut das Duo Petrus und Paulus zu jenem Gegenüber auf, das für die Entwicklung der Kirche prägend geworden ist⁴¹; sie gibt Stephanus⁴² und Philippus⁴³ Raum; sie erwähnt Priska und Aquila⁴⁴, Barnabas⁴⁵ und Apollos⁴⁶, die, wie viele andere, in der ersten Reihe der Glaubenszeugin-

37 Vgl. *Thomas Söding*, Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: *Wilhelm Damborg / Ute Gause / Isolde Karle / Thomas Söding* (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg i.Br. 2015, 96–130. Die ambivalente Wirkungsgeschichte zeigt die Gefahr des Integralismus, aber auch die Chance, eine qualifizierte Vielfalt einzelner und gemeinschaftlicher Gaben zu erkennen.

38 Vgl. *Peter Lampe*, Die Parteien in Korinth (1Kor 1–4), in: *Lukas Vischer / Ulrich Luz / Christian Link*, Ökumene im Neuen Testament und heute, Göttingen 2009, 123f.

39 Vgl. *Thomas Schmeller*, Kreuz und Kraft. Apostolisches Durchsetzungsvermögen nach 1 und 2Kor, in: *Wilfried Eisele* (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74), Freiburg i.Br. 2013, 241–263.

40 Vgl. *Thomas Söding*, Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadverkehr (Gal 2,11–14), in: *Reinhard von Bendemann / Markus Tiwald* (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113.

41 Vgl. *Franz Mußner*, Petrus und Paulus – Pole der Einheit (QD 76), Freiburg i.Br. 1976.

42 Vgl. *Klaus Haacker*, Stephanus. Verleumdet, verehrt, verkannt (Biblische Gestalten 28), Leipzig 2014.

43 Vgl. *Axel von Dobbeler*, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30), Tübingen 2000.

44 Vgl. *Peter Schulnigg*, Priska und Aquila. Ein missionarisches Ehepaar im Neuen Testament, in: *Rüdiger Althaus* (Hg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J.F. Reinhardt, Essen 2007, 493–501.

45 Vgl. *Markus Öhler*, Barnabas – Der Mann der Mitte (Biblische Gestalten 12), Leipzig 2005.

46 Vgl. *Heinz Giesen*, Von Täufer- und Jesusanhängern zum Glauben an Christus. Apollos und die zwölf Jünger in Ephesus (Apg 18,24 – 19,7), in: *Rudolf Hoppe* (Hg.),

nen und -zeugen stehen, um je mit ihren Gaben und Möglichkeiten für das Evangelium zu werben. Lukas zeichnet nach, wie Juden- und Heidenchristen ihre Konflikte ausgetragen, aber auch einen *modus vivendi* gefunden haben, der durch Respekt und Anerkennung getragen ist, sodass ein jüdisches Leben in der Kirche möglich geblieben ist, ohne dass die Heidenchristen ihre Freiheit einbüßen mussten⁴⁷. Er hat ein Auge für die Lebensentwürfe selbstbewusster Frauen von Lydia⁴⁸ bis zu den Töchtern des Philippus (Apg 21,9), von Maria, der Mutter Jesu (Apg 1,14), bis zu Maria, der Mutter des Johannes Markus, Gastgeberin der Urgemeinde in Jerusalem (Apg 12,12). Lukas verschweigt nicht, dass es gleich zu Anfang auch eine katastrophale Konfrontation gegeben hat, die nicht befriedet werden konnte, sondern mit einem Gottesgericht beendet wurde (Apg 5,1–11)⁴⁹, und dass es selbst zwischen Paulus und Barnabas zum Krach gekommen ist, weshalb beide getrennte Wege gegangen sind (Apg 15,36–41). Er stellt aber auch den Streit um die Witwenversorgung in der Urgemeinde als Beispiel hin, wie durch eine gute Aufgabenkritik und eine gemeinsame Anstrengung eine einvernehmliche Lösung gefunden werden konnte (Apg 6,1–7)⁵⁰.

Ein wunder Punkt ist für viele neutestamentliche Schriften aber das Verhältnis zu der großen Mehrheit jener Juden, die nicht an Jesus glauben⁵¹. Im Rückblick zeigt sich in allen Evangelien, besonders bei Matthäus und Johannes, dass Jesus oft und gerne in harten Kämpfen mit jüdischen Protagonisten, besonders mit Pharisäern⁵² und Sadduzäern, gezeigt wird⁵³. Der Apostelgeschichte zufolge setzen sich die Konflikte nachösterlich fort, in der Diaspora auch mit Repräsentanten lokaler Synagogen. Für Paulus ist das Nein der Juden zu Christus, das ein Ja zu

Lukas – Paulus – Pastoralbriefe. Festschrift für Alfons Weiser (SBS 230), Stuttgart 2014, 129–143.

47 Vgl. *Markus Öhler* (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011.

48 Vgl. *Eva Eibel*, *Lydia und Berenike. Zwei selbständige Frauen bei Lukas* (Biblische Gestalten 20), Leipzig ³2012.

49 Den Kontrast zu den ungerechten Prozessen vor dem Hohen Rat sieht *Boris Repschinski*, *Warum mussten Hananias und Saphira sterben?*, in: *Protokolle zur Bibel* 18 (2009) 49–61.

50 Vgl. *Gerd Theißen*, *Hellenisten und Hebräer* (Apg 6,1–6). *Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?*, in: *Hermann Lichtenberger* (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion III: Frühes Christentum*. Festschrift für Martin Hengel, Tübingen 1996, 323–343.

51 Umfassend dargestellt in: *Päpstliche Bibelkommission*, *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel*. 24. Mai 2001, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

52 Vgl. *Mary Marshall*, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), Göttingen 2015.

53 Vgl. *Günter Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Fragen. Fakten. Hintergründe*, Stuttgart 2013.

Gott sein soll (Röm 10,2), eine Anfechtung sondergleichen (Röm 9,2f.). Die harte Polemik, die – von neutestamentlicher Seite aus einseitig – die Differenzen zuspitzt⁵⁴, hat ein Gutes: dass die Glaubensdifferenzen nicht verschleiert werden und dass herauskommt, um wie viel es geht. Sie kann aber weder historisiert noch theologisch normiert werden.

Die erzählten und besprochenen, die zugespitzten und hochgestochenen Kontroversen, die sich allesamt um den Tod und die Auferstehung, die Heilsbedeutung und die Gottessohnschaft Jesu, dann um die Völkermission und die Kirchengründung drehen, haben eine wesentliche Voraussetzung: dass im Urchristentum dieselben »heiligen Schriften« wie im zeitgenössischen Judentum gelesen worden sind und als kanonisch gegolten haben⁵⁵. Deshalb gibt es Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis der Heiligen Schrift. Das exegetische Methodenspektrum ist identisch; das hermeneutische Vorzeichen macht den Unterschied: die Auslegung »in« Jesus Christus, »mit« ihm und »auf ihn hin« oder ohne ihn, möglicherweise gar gegen ihn. Mit der Heiligen Schrift teilen die jüdischen und christlichen Bewegungen der Anfangszeit, die starke Schnittmengen und Schnittstellen kennt, den Glauben an den einen Gott, die Propagierung des Gesetzesgehorsams, die zentrale Stellung Jerusalems, die Verwurzelung der Gegenwart in der Geschichte der Erzeltern, die Psalmen und vieles andere mehr. Den Unterschied macht die Christologie, die für die an Jesus Christus Glaubenden nicht nur das Gottesbekenntnis und die Gottesliebe, sondern auch die Liturgie, die Diakonie und die Katechese prägt.

Aus der gemeinsamen Schrift und der unterschiedlichen Hermeneutik folgt im Zuge der Kanonisierung, die am besten als eminente Rezeption zu verstehen ist⁵⁶, die Zweiteilung der christlichen Bibel in das Alte und das Neue Testament⁵⁷. Diese Bibel bildet insofern eine Einheit, als sie – besonders in der katholischen Gestalt ihres Kanons, mit den integrierten deuterokanonischen (bzw. »apokryphen«) Büchern – eine große Erzählung bildet, die vom ersten zum himmlischen Paradies in der heiligen Stadt Jerusalem führt, die vom Himmel auf die Erde kommt, weil nach dem Sündenfall die Irrungen und Wirrungen, die jenseits von Eden stattfinden, durch die Sendung des Sohnes Gottes Orientierung am Reich Gottes finden. Aus diesem Grund ist eine dialogische Hermeneutik angezeigt, die nicht nur das Alte Testament im Licht des Neuen

54 Vgl. *Oda Wischmeyer / Lorenzo Scornaienchi* (Hg.), Polemik in der frühchristlichen Literatur (BZNW 170), Berlin 2011.

55 Vgl. *Christoph Dohmen / Günter Stemberger*, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des christlichen Alten Testaments, Stuttgart 1996.

56 Vgl. *Jean-Marie Auwers / Henk Jan de Jonge* (Hg.), The Biblical Canons (BETHL CLXIII), Leuven 2003.

57 Vgl. *Christoph Dohmen / Thomas Söding* (Hg.), Eine Bibel – Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (UTB 1893), Paderborn 1995.

Testaments, sondern ebenso das Neue Testament im Licht des Alten Testaments deutet – und diesen Prozess nicht beendet, sondern immer neu beginnt.

Aus neutestamentlicher Sicht besteht eine wesentliche Aufgabe darin, das Verhältnis der Kirche zu Israel zu klären. In der Breite der Schriften gibt es keinen Zweifel, dass sich die Jüngerschaft wie Jesus selbst in der Geschichte des Gottesvolkes Israel verwurzelt weiß; aus genau diesem Grund wird die »Schrift« im Neuen Testament als Urkunde des Glaubens gelesen. In nicht wenigen Texten wird auch die Hoffnung laut, dass Gott selbst, wenn er seine Herrschaft vollendet, seine Verheißungen wahrmacht und »ganz Israel« retten wird (Röm 11,26); zwar hat nur Paulus diese Erwartung so auf den Punkt formuliert, sie ist aber in der synoptischen Theologie der Basileia⁵⁸ und der johanneischen Theologie der Agape angelegt⁵⁹. Am schwersten ist es dem Urchristentum gefallen, die Konflikte der Gegenwart in ein Verhältnis zum eigenen Glauben zu setzen. Die Option, im Judentum eine Alternative zu sehen, die genauso wie die Christusbefreiung, nur anders dem Willen Gottes entspricht, schien wegen des Bekenntnisses verbaut. Die Beobachtung, dass die erzählten und inszenierten Kontroversen der eigenen Orientierung dienen, erschließt sich nur auf einer Metaebene. Deshalb muss mit dem Neuen Testament über die Bibel hinausgegangen werden, wenn die Exegese der Geschwisterliebe zwischen Juden und Christen dienen soll.

c) Die Beziehungen zwischen den Menschen

Aus der Theozentrik, die dem Kanon den Stempel aufgedrückt hat, folgt von der ersten bis zur letzten Seite der christlichen Bibel eine Anthropologie der Gottebenbildlichkeit, die nicht nur alle Gegensätze zwischen Mann und Frau überformt, sondern auch allen Unterschieden der Herkunft und Bildung, der Gesundheit und Sittlichkeit, des Alters und Berufes vorgelagert ist⁶⁰. In der zweiten Schöpfungsgeschichte ist die Einheit des Menschen als Gottes Geschöpf durch die Erzählung von der Erschaffung Adams und Evas vorgezeichnet (Gen 2,20–24). In der Geschichte jüdischer wie christlicher Theologie ist sie zwar oft als Begrün-

58 Schlüsselverse sind die Aufnahmen von Ps 118,26 in Mt 23,39 par. Lk 13,35; auch das Motiv der Verstockung, das weit verbreitet ist (Mk 4,10–12 parr.), zielt nach Jes 6 nicht auf Verdammnis, sondern paradox auf Vergebung.

59 Hier lautet die Schlüsselfrage, ob die Dualismen, die sich auch in der Kritik an den »Juden« zeigen, eine Begrenzung oder ein Instrument des Heilsuniversalismus sind; für den Primat der Befreiung plädiert *Enno E. Popkes*, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.

60 Vgl. *Christian Frevel* (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg i.Br. 2010.

dung für die Unterordnung der Frau gedeutet worden, weil Adam als Mann und die Frau, die aus seiner Seite (oft: Rippe) geformt worden sei, als seine Gehilfin gedacht worden ist. Aber in der ursprünglichen Form begründet sie gerade nicht eine patriarchalische Geschlechterhierarchie, sondern die genuine Einheit von Mann und Frau – und dies nicht wie im platonischen Mythos, der eine ursprüngliche Zweigeschlechtlichkeit sekundär in ein männliches und ein weibliches Wesen aufgespalten sieht, sondern im Duktus der Genesis (vgl. Gen 1,26f.), die das volle Menschsein sowohl jeder Frau als auch jeden Mannes begründet (das Phänomen Transgender berührt die Bibel nicht).

Aus dieser Schöpfungstheologie ergibt sich die Berufung zur Einheit, die die Zweigeschlechtlichkeit nicht aufhebt, sondern fruchtbar werden lässt: »Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch sein« (Gen 2,24). Diese Stelle⁶¹ wird oft so gedeutet, dass die Ehe zur Schöpfungsordnung gehört, auch wenn Polygamie über weitere Strecken des Alten Testaments vorausgesetzt ist und die Tora die Ehescheidung zu konzedieren scheint (Dtn 24,1–4). Jesus geht nach den Synoptikern auf gerade diese Stelle zurück, um die Monogamie als Konsequenz des Monotheismus auszuweisen, die Ehescheidung aber als Konzession an die Hartherzigkeit zu erweisen (Mk 10,2–12 parr.)⁶². Im Epheserbrief wird dieser Ansatz so weitergeführt, dass die Liebe Jesu zur Kirche in der Liebe zwischen Mann und Frau dargestellt wird (Eph 5,31f.)⁶³.

Paulus stellt klar, dass die Ehe keine Zwangsjacke sein darf, sondern eine Lebensform des Glaubens sein soll und deshalb auch um des Glaubens willen aufgelöst werden kann (1Kor 7,15f.)⁶⁴. Dadurch holt er die Freiheit des Glaubens in die Gestaltung des Familienlebens hinein, das in der Antike den Alltag wie die Festtage dominierte⁶⁵. Die Familien

61 Zur traditionsgeschichtlichen Einordnung vgl. *Ruben Zimmermann*, »... und sie werden ein Fleisch sein«. Gen 2,24 in der frühjüdischen und urchristlichen Rezeption, in: *Axel von Dobbeler / Kurt Erlemann / Roman Heiligenthal* (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*. Festschrift für Klaus Berger, Tübingen/Basel 2000, 533–568.

62 Vgl. *Markus Tiwald*, ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΤΕΩΣ ... (Mk 10,6): Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: *Ulrich Busse / Matthias Reichardt / Michel Theobald* (Hg.), *Erinnerung an Jesus*. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 367–380.

63 Vgl. *Gerhard Sellin*, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 455f.

64 Vgl. *Thomas Söding*, *In favorem fidei*. Die Ehe und das Verbot der Ehescheidung in der Verkündigung Jesu, in: *Markus Graulich / Martin Seidnader* (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm*. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264) Freiburg i.Br. 2014, 48–81.

65 Vgl. *André Burguiere*, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986; *Wilfried Schmitz*, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; *Tanja S. Scheer*, *Griechische Ge-*

werden nicht zerstört – ihr Zusammenhalt wird neu gestiftet. Im Judentum sichert das Vierte Gebot die Solidarität der Generationen⁶⁶; im frühen Christentum ist es übernommen und ähnlich wie im Diasporajudentum auf die Verhältnisse einer religiösen Minderheit übertragen worden. Durch den missionarischen Impetus entsteht eine starke Dynamik, die einerseits eine theozentrisch bestimmte Öffnung, andererseits aber eine ethisch-theologisch neue Sozialisierung ermöglicht⁶⁷.

Über die Familie hinaus führt die Ethik der Nächstenliebe⁶⁸. Sie stiftet Verbindungen im Nahbereich, auch wo die Beziehungen gestört sind oder nur durch Kritik und Widerspruch verbessert werden können. Die Begründung ist theologisch: Gottes Heiligkeit strahlt aus, indem sie Israel heiligt (Lev 19,1f.17f.); im Neuen Testament wird dieser Ansatz basileia- und rechtfertigungstheologisch transponiert (Mk 12,28–34 parr.; Röm 13,8ff.; Gal 5,13f.). Die Konzentration auf den Nächsten löst im Ansatz das Problem der Priorisierung, das jede Ethik kennt. Martin Buber kommentierte: »mit denen du es je und je auf den Wegen deines Lebens zu schaffen bekommst.«⁶⁹ In erster Linie sind dies nach Lev 19 die Mitglieder des Gottesvolkes; dem entspricht im Neuen Testament die Konzentration auf die Mitglieder der Kirche. Sie hat einerseits eine religiöse Dimension, weil sie sich letztlich durch Gottes Berufung in sein Volk ergibt; sie hat aber andererseits auch eine soziale Funktion, weil vorrangig die Nahbeziehungen gestaltet werden müssen, insbesondere, wenn sie belastet sind.

Die Ausweitungen folgen derselben Logik der Verantwortung. Die »Fremden«, auf die bereits das Heiligkeitsgesetz das Gebot der Nächstenliebe anwendet (Lev 19,34), sind Menschen, die seit langem im Lande leben, wenngleich nicht als geborene Juden⁷⁰. Die griechische Übersetzung lässt die Proselyten in den Blick treten, die von außen stammten und nicht von allen autochthonen Juden gleichermaßen willkommen geheißen wurden⁷¹.

schlechtergeschichte (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; *Judith Evans Grubbs*, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002; *Michel L. Satlow*, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

66 Vgl. *Werner H. Schmidt / Holger Delkurt / Axel Graupner*, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993.

67 Vgl. *Larry Siedentop*, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.

68 Vgl. *Thomas Söding*, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg i.Br. 2015.

69 *Martin Buber*, *Zwei Glaubensweisen* (1950), in: *ders.*, *Werke I*, München/Heidelberg 1962, 651–782, hier 701f.

70 Vgl. *Thomas Hieke*, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2014, 755–759.

71 Vgl. *Otto Kaiser*, *Von Ortsfremden, Ausländern und Proselyten. Der Umgang mit den Fremden im Alten Testament*, in: *ThPQ* 157 (2009) 268–282.

Die »Feinde«, die zu lieben Jesus nach der Berg- und der Feldpredigt auffordert (Mt 5,38–48 par. Lk 6,27–36)⁷², sind gleichfalls nahe: weil sie unmittelbar Gewalt ausüben und Unrecht tun. Sie zu lieben, ist deshalb ein Gebot, weil Gott ihnen seine Liebe schenkt, was allein daran erkannt werden könne, dass sie leben. Diese Liebe Gottes verwischt aber nicht, wie Jesus oft kritisiert wird, den Unterschied zwischen Gut und Böse⁷³, sondern weckt gerade die Kraft, in eine Auseinandersetzung mit dem Bösen zu gehen, die nicht auf dem Prinzip der Vergeltung, sondern auf der Praxis kreativer, freilich auch leidensfähiger Barmherzigkeit beruht.

Der Kanon hält das Liebesgebot in seinen diversen Facetten fest. Er dokumentiert nicht, wie Gotthold Ephraim Lessing meinte, eine »Erziehung des Menschengeschlechts« vom alttestamentlichen Partikularismus zum neutestamentlichen Universalismus⁷⁴; so, wie er gewachsen ist, zeigt er vielmehr in einer Fülle von unterschiedlichen Anknüpfungspunkten, Beispielen, Motivationen und Begründungen die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wie von der Jesustradition her geurteilt werden kann (Mk 12,28–34 parr.). Einmal wird das alltägliche Zusammenleben, einmal die besondere Herausforderung akzentuiert; durchweg ist die Ethik theozentrisch orientiert; durchweg ist sie personal und ekklesial konkretisiert; immer wieder wird sie über die Glaubensgemeinschaft hinaus geöffnet⁷⁵. Im Neuen Testament wächst (nicht unbedingt auch die Praxis, aber) die Programmatik der Agape, weil sie interkulturelle Beziehungen stiften kann⁷⁶, während im Alten Testament das Netzwerk der Gebote und ihrer Auslegung Halt gibt und Bewegung verschafft.

Die zwischenmenschlichen Beziehungen, die im Namen Gottes aufgenommen und gestaltet, womöglich aber auch beendet werden sollen, beziehen sich der Bibel zufolge nicht nur auf das individuelle, sondern auch auf das politische Leben. Die Sphäre der Politik ist allerdings zu biblischen Zeiten nicht im modernen Sinn gefüllt, weil Herrschaft nicht wesentlich funktional, sondern religiös bestimmt ist⁷⁷. Überdies unter-

72 Moraltheologisch erschlossen von *Eberhard Schockenhoff*, Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg i.Br. 2014.

73 So unter anderem (mit höchsten Respekt) *Jacob Neusner*, A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange, New York 1993.

74 *Gotthold Ephraim Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780), in: *ders.*, Werke in sechs Bänden VI, Köln 1965, 52–77.

75 Vgl. zur alttestamentlichen Ethik *Eckart Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Göttingen 1994; zur neutestamentlichen *Eduard Lohse*, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5/2), Göttingen 1988.

76 Vgl. *Oda Wischmeyer*, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.

77 Vgl. *Jan Assmann*, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 2006; *ders.*, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

scheiden sich die Verhältnisse im Alten Testament, das wenigstens in Teilen auf eine israelische Königsherrschaft im eigenen Land blickt, deutlich von denen im Urchristentum, das keine politische Macht hat, sondern aufbricht, um in aller Welt das Evangelium zu verbreiten, unabhängig vom politischen System⁷⁸. Im Alten Testament gelingt die Unterscheidung, dass kein König Gott ist⁷⁹, also jeder König ein sterblicher Mensch ist (Weish 7,1–6), der nur dank Gottes Hilfe den Herrschaftsauftrag in Weisheit und Gerechtigkeit auszuüben vermag (Weish 9,1–19), wie Salomo es der Überlieferung nach vorbildlich ausdrückt⁸⁰. Diese Linie zieht das Neue Testament weiter aus, muss sich aber auf die Machtstrukturen des Imperium Romanum und seiner Nachbarn einstellen, jenseits von Opportunismus und Fundamentalopposition⁸¹.

Auf einer anderen als der ethischen Ebene liegt die Frage, wie im Gottesvolk die Beziehungen zu den anderen Völkern gesehen werden: welche Auseinandersetzungen als notwendig erscheinen und welche Verbindungen geknüpft werden. Sowohl im Alten⁸² wie auch im Neuen Testament begründet die Überzeugung, eine besondere Sendung von Gott erhalten zu haben, die Notwendigkeit einer Unterscheidung von den Völkern, den »Heiden«, und der »Welt«. Diese Differenz ist um des Bekenntnisses zum einen Gott willen notwendig; sie führt zu spezifischen Riten und zu einem profilierten Lebensstil. Sie evoziert Ablehnungen aus der Umwelt, aber auch Nachfragen und Interessen; auf alles muss angemessen reagiert werden.

Was als angemessen gilt, ist strittig. Im Alten wie im Neuen Testament gibt es diverse Positionen, die sich teils aus stark wechselnden Herausforderungen der Zeit, teils aus unterschiedlichen theologischen Optionen und Denkformen ergeben. Im Neuen Testament ist der missionarische Ansatz prägend geworden. Während innerkirchlich durchaus mit harten Bandagen gekämpft werden kann (Gal 1,6–9; 2/3Joh; Jud) und in der Rhetorik zwischen »Einst« und »Jetzt«, »Dinnen« und

78 Vgl. *Paul Mikat*, Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

79 Diese aufklärerische Differenzierung prophetischer Theologie unterläuft *Jan Assmann*, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien 2016.

80 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, »Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten«. Zur Auslegung von Gen 1,26–28 in Weish 9,1–3, in: *Stefan Fischer* (Hg.), *Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader*, Frankfurt a.M. 2009, 211–229.

81 Grundlegend: *Wolfgang Schrager*, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971. Pauluskritisch positioniert sich *Stefan Krauter*, *Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (WUNT 1/243), Tübingen 2009.

82 Eine kritische Phase beleuchtet *Thomas Willi*, *Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit* (SBAB 56), Stuttgart 2012.

»Draußen«, »Richtig« und »Falsch« gerne schwarz-weiß plakatiert wird, ist doch an vielen Stellen das Interesse ausgebildet, nicht nur möglichst effektive Formen der Evangeliumsverkündigung zu finden, die sich auf die Gegebenheiten vor Ort einlassen, sondern auch im Aufbruch zu den Völkern das Evangelium selbst im Dialog neu zu entdecken: wie weit Gottes Gnade reicht; wie nahe Gott denen ist, die nicht an ihn glauben; wie gut das Evangelium in der Sprache derer klingt, die zu Hörern des Wortes werden sollen⁸³. Die Kirche, die klein anfängt, aber groß herauskommen will, ist dadurch konstituiert, dass sie eine Kirche für alle ist; deshalb ist sie vielsprachig, vielfältig und vielversprechend – jedenfalls will sie dies um Gottes willen sein, folgt man den neutestamentlichen Schriften.

Im Alten Testament steht die Verheißung an Abraham, sein Nachkomme werde ein »Segen« sein für alle Völker (Gen 12,3), bestimmend am Anfang der Erzelterngeschichte⁸⁴. Der Weg Israels unter den Völkern vollzieht sich, selbst wenn Abgrenzungen gesucht werden, in diesem Rahmen. Er wird in der Weisheit gefüllt, wenn sie ihre Internationalität ausspielt⁸⁵, und in der Prophetie, wenn der Blick dafür geöffnet wird, dass der eine Gott auch der Gott der Ägypter und Assyrer ist (Jes 19,25)⁸⁶ und die Hoffnung auf eine eschatologische Wallfahrt der Völker auflebt, die am Ende die Gegensätze auflöst, weil Gott allein von allen die Ehre gegeben wird (Jes 2,1–5; 45,15–24; Mi 4,1–3 u.ö.)⁸⁷.

3. Navigationskünste

So vielseitig und farbenprächtig die Bibel ist, so genau muss sie ausgelegt werden. Im antiken Judentum und Christentum galt die Allegorie

83 Auf einer Metaebene reflektiert von *Knut Backhaus*, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014.

84 Vgl. *Andre Flury-Schölch*, *Abrahams Segen und die Völker. Synchroner und diachroner Untersuchungen zu Gen 12,1–3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72 (FzB 115)*, Würzburg 2007.

85 Die »Worte von Weisen«, die in Spr 22,17 – 24,33 gesammelt sind, folgen im ersten Teil (Spr 22,17 – 23,11) im Wesentlichen wörtlich einer ägyptischen Sammlung, dem Weisheitsbuch des Amen-em-ope, das aus dem 10. Jh. v. Chr. stammt; im Buch der Sprichwörter wird es mit dem Glauben an den einen Gott kompatibel gemacht, aber in der Substanz nicht verändert. Die Worte Agurs (Spr 30) und Lemuels (Spr 31) zeigen nicht nur sprachliche Anklänge ans Aramäische, die *lingua franca* des Alten Orients, sondern sind auch in »Massa« lokalisiert, einem arabischen Ort.

86 Vgl. *Stephan Lauber*, »JHWH wird sich Ägypten zu erkennen geben, und die Ägypter werden an jenem Tag JHWH erkennen« (Jes 19,21). Universalismus und Heilszuversicht in Jes 19,16–25, in: *ZAW* 123 (2011) 368–390.

87 Vgl. *Michael P. Meier*, *Völkerwallfahrt im Jesajabuch (BZAW 374)*, Berlin 2016.

als hohe Kunst der Exegese, weil der geistige Sinn die Gegenwartsbedeutung des Textes zu erschließen schien und zugleich die Vielfalt der Texte auf den Glauben der einen Kirche beziehen sollte⁸⁸. Auf diese Weise entstand ein grandioses Panorama schriftgemäßer Theologie, die vom Blick auf die Anfänge her Liturgie und Ethik, Dogma und Bildung tief zu erschließen vermochte⁸⁹. Als der entscheidende Faktor, der die Gegenwartsbedeutung des Schrifttextes erschließt, gilt der Heilige Geist: derselbe, in dem die Schrift entstanden sei⁹⁰.

Gleichwohl hat das Modell Schwächen, die sich in der Moderne deutlich gezeigt haben. Der beliebte Vorwurf der Beliebigkeit ist verfehlt. Aber zum einen wird die Einheit von Schrift und Tradition sehr stark, die Differenz hingegen recht schwach betont, sodass Traditionskritik zwar in prophetischen Gestalten immer wieder laut wird, besonders bei den Heiligen, aber nicht methodisch in der Schriftauslegung angelegt ist. Zum anderen wird nicht systematisch klar, welche Bedeutung der buchstäbliche für den geistlichen Schriftsinn hat. Die Unterscheidung darf nicht hintergangen werden, wie dies in den ersten Konzepten historisch-kritischer Exegese der Fall gewesen ist, die der umfassenden Historisierung der Bibel das Wort geredet haben⁹¹, dabei aber ihrerseits eine Spielart des Historismus gewesen ist, der selbst historisch wurde⁹². Die entscheidende neue hermeneutische Herausforderung und Möglichkeit entsteht mit dem geschichtlichen Denken, das während des 19. Jh.s in die Philosophie wie die Theologie Einzug hält⁹³. Wenn die Geschichte Ort der Offenbarung Gottes ist, muss die Diachronie hermeneutisch wesentlich sein, als Differenzierung, die eine neue Verbindung schafft.

In diesem neuen Paradigma darf nicht verloren gehen, was der antiken Exegese Auftrieb gegeben hat: die Suche nach einem ganzheitlichen und insofern Einheit stiftenden Ansatz der Schriftauslegung, der die

88 Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, »Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt« – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung, in: *Karl Kardinal Lehmann / Ralf Rothenbusch* (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (QD 266), Freiburg i.Br. 2014, 177–201.

89 Vgl. *Rudolf Voderholzer*, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013.

90 Vgl. zum Thema der Inspiration, so wie es von der Schrift selbst angelegt ist, *Jonathan M. Whitlock*, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften* (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.

91 Vgl. *Hennig Graf Reventlow*, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. IV: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001.

92 Vgl. *Friedrich Jaeger / Jörn Rüsen*, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

93 Vgl. *Peter Hünermann*, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie, Freiburg i.Br. 1967.

Vielfalt nicht ins Beliebige abdriften lässt, sondern auf die personale wie die ekklesiale Integration von Glaube, Liebe und Hoffnung zielt, sodass die Einheit nicht integralistisch, sondern relational und insofern in sich plural erfasst wird, synchronisch wie diachronisch. Die Exegese kann ein entscheidendes Wort in diesem Gesprächsmodell spielen, weil die biblischen Texte von vornherein auf eine kreative Rezeption abzielen, deren Pointe immer das »Heute« des Evangeliums ist (vgl. Lk 4,21); die innerbiblischen Traditionsprozesse geben einen sehr guten Eindruck von der starken Auslegungs- und Aneignungsdynamik, die immer neue Möglichkeiten erschließt und dadurch eine lebendige Tradition inspiriert⁹⁴.

Die Auslegung der Schrift ist dadurch hermeneutisch motiviert und orientiert, dass sie in der Schrift selbst geschieht⁹⁵. Diese schriftinterne Exegese, die ein wesentliches Moment der Fortschreibung ist, auch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, ist dadurch möglich und nötig, dass die Schrift weder in klassischen Konzepten jüdischer noch christlicher Hermeneutik umstandslos mit Gottes Wort identifiziert wird, sondern dergestalt, dass sie Gottes Wort im Wort von Menschen niederlegt und damit das Wort von Menschen als Wort Gottes fest-schreibt⁹⁶. Daher liegt die entscheidende theologische Auslegungsreferenz nicht im Text selbst, sondern jenseits des Textes. Gottes Wort aber ist nicht nur in ferner Vergangenheit laut geworden, auf dass Menschen es hören; es ist vielmehr, so der in der Bibel grundlegend bezeugte Glaube, jeder Zeit gegenwärtig, sodass es die Vergangenheit wie die Zukunft je neu aufschließt. Für das Christentum verkörpert Jesus Christus das Wort Gottes, in den Dimensionen, die der Johannesprolog eröffnet: von der Präexistenz über die Inkarnation und die Exegese Gottes während des Lebens und Sterbens bis zur Auferstehung und Erhöhung Jesu⁹⁷. Dies begründet die bleibende theologische Aufgabe einer *interpretatio Christiana* des Alten Testaments, die aber halbiert wäre, wenn ihr nicht eine Auslegung der Hebräischen Bibel wie der Septuaginta entspräche, die nicht nur die Vorgeschichte des Christentums besser kennenlernen, sondern ein genuines Zeugnis der Offenbarung studieren will.

In dieser Hermeneutik des Wortes Gottes erschließt sich, worin die unter historischen Umständen entstandene Heilige Schrift, die alle An-

94 Zur jüdischen Bibelhermeneutik vgl. *Daniel Krochmalnik*, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.

95 Vgl. *Irmtraud Fischer*, Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte. Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: ZAW 125 (2013) 143–160.

96 Am stärksten vorgedacht ist dieses Konzept von *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von *Peter Hünermann / Thomas Söding*, Freiburg i.Br. 2005.

97 Vgl. *Philippe Van den Heede*, Der Exeget Gottes. Eine Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie (HBS 86), Freiburg i.Br. 2017.

zeichen ihrer Entstehungszeit an sich trägt, heute ihre Wirkung zu entfalten vermag, mitten im Streit der Interpretationen, der fruchtlos ist, wenn er der Selbstbehauptung dient, aber fruchtbar wird, wenn er das Ohr für das schärft, was als Wort Gottes vernommen und weitergegeben worden ist. Alle Versuche, die Bibel ihres historischen Gewandes zu entkleiden, um so ihre »ewigen Wahrheiten« zu sehen, sind von einem tiefen Missverständnis geleitet, weil sich die Wahrheit, von der man altwie neutestamentlich sprechen muss, wenn man die Schrifttexte ernst nehmen will, nicht jenseits, sondern inmitten der Zeit entbirgt, auf dass sie im Rahmen des Menschenmöglichen verstanden werden können. In ihrem Horizont aber werden von unterschiedlichen Standpunkten aus in jeweils spezifischen Aspekten Facetten des Evangeliums Gottes sichtbar, zumindest nach der Intention der Autoren, dem Sinn der Texte und der Rezeption durch ihre Lesegemeinden. So gut es gelingt, diese Momente exegetisch zu identifizieren, ihren Stellenwert im Ganzen der Heiligen Schrift zu bestimmen und ihre Transformationen in der Auslegung zu typisieren, so deutlich kann auch werden, worum der Bibel zufolge einen Streit zu führen sich lohnen kann und wo eine Verbindung zu knüpfen ratsam ist.

In einer solchen Hermeneutik des Dialogs ist nicht theologische Nostalgie angesagt, sondern aufgeschlossene Schrifttheologie. Ihre verbindende Kraft, die Franz Rosenzweig der Bibel zuspricht, entwickelt sie vor allem dadurch, dass sie neu erkennen lässt, was Zusammenhang und Gemeinschaft ist, Zentrum und Peripherie – und dass dies nicht ein für alle Mal festgelegt ist, sondern sich wandeln kann: im Prozess der Schriftwerdung und im Auge derer, die den Text lesen. Im Zeichen des Monotheismus gibt es keinen Zusammenhang, der nicht Differenzen integrierte und produzierte, weil der unsichtbare Gott nicht in einem menschlichen Bild dargestellt werden kann; *sub specie Dei* ist jedes Zentrum Peripherie – nämlich Erde im Unterschied zum Himmel, und jede Peripherie ist Zentrum – nämlich Ort der Nähe Gottes. Das zu entdecken, braucht es die Bibel; es entdeckt zu haben, macht die Bibel nicht überflüssig, weil es keine Geltung gibt, die von der Genese absehen könnte, es würde denn eine Norm erstarren und damit Gott auf einen menschlichen Begriff bringen.

Mit Franz Rosenzweig zusammen hat Martin Buber die Fünf Bücher Mose, das »Gesetz«, die »Tora«, als Bücher der »Weisung« übersetzt⁹⁸. Beide haben damit einer nicht nur jüdischen, sondern auch einer christlichen Schrifttheologie und Schriftthermeneutik den Weg gewiesen. Die Heilige Schrift ist Wegweiser, weil sie darauf verweist, dass alle Wege eines menschlichen Lebens zu Gott führen und wie viele Wege Gott zu

98 Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Köln/Olten 1954.

den Menschen findet. Dieses Wegenetz zu kartieren, ist die Aufgabe der Exegese; die Wege zu gehen, ist die Sache eines jeden Lesers und einer jeden Leserin selbst – in der Lesegemeinde, die durch das Buch der Bücher geschaffen wird, wie es in ihr entstanden ist.

Abstract

According to Franz Rosenzweig, the Bible has the task to bring generations together and to correlate the centre and the periphery of a community. This hermeneutical program inspires an exegesis which tries to deepen the Jewish-Christian dialogue and the theological orientation in a secular society. It calls exegetical investigations about principles and effects of Bible interpretation. This hermeneutical criteria should not be an import from philosophy or systematic theology but should come from a hermeneutical ambitious Bible reading itself, which is in dialogue with philosophy and systematic theology. Such an exegesis of the Scripture as a versatile whole needs an identification and interpretation of characteristic relations between God and human beings, between Israel and the church and between human beings themselves, both, in the Old as well as in the New Testament. This hermeneutical exegesis should not try to harmonize the different stories, prayers, laws, reflections etc., but should try to identify the position, context and perspective of each text and motive. The aim is to reconstruct or stimulate a dialogue between the different voices, which the texts testify. Their common interest becomes a witness of the experience of God, which deepens the human relations. In this approach, it becomes a topic of an ongoing dialogue of what centre and periphery is.

Thomas Söding, geb. 1956, Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum.