

X

Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum

Von Karl Löning, Münster

In der Feier der Eucharistie verkünden wir „den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Das Gedächtnis des Todes Jesu steht im Zentrum der Eucharistie. Der Tod Jesu wird andererseits im Neuen Testament interpretiert als ein Sterben „für unsere Sünden gemäß den Schriften“ (1 Kor 15,3). Damit ergibt sich ein ursprünglicher, grundlegender und für die christliche Liturgie deshalb nicht verzichtbarer Zusammenhang zwischen der christologischen Perspektive der christlichen Liturgie und der Hermeneutik ihres Umgangs mit „den Schriften“ der Bibel der Urchristenheit, des von uns so genannten Alten Testaments. Vom historisch-kritischen Standpunkt aus oder aus jüdischer Sicht betrachtet, kann man vom sogenannten Alten Testament allerdings nicht sagen, seine Texte seien allein oder eigentlich dazu entstanden und ihrer eigenen Intention nach darauf ausgerichtet, um von uns Christen in unserer Liturgie in christologischer Perspektive gelesen zu werden. Damit stellt sich das Problem der Legitimität dieses Umgangs mit der jüdischen Bibel in der christlichen Liturgie. Ist der Gebrauch alttestamentlicher Texte in unserer Liturgie eine unzulässige Usurpation jüdischer Texte? Ist insbesondere die typologische Auslegung alttestamentlicher Texte als „Verheißung“, die sich in Christus „erfüllt“ hat, letztlich eine Absage an das Verständnis des sogenannten Alten Testaments als an sich bedeutsamer Offenbarung Gottes auch für uns?

Der folgende Beitrag geht diesem Problem nach im Blick auf das Neue Testament und den hermeneutischen Umgang neutestamentlicher Autoren mit „den Schriften“. Dort läßt sich die für uns problematisch gewordene typologische Schriftauslegung in christologischer Perspektive in ihrem ursprünglichen Bedeutungs- und Verwendungszusammenhang studieren. Dabei läßt sich auch erweisen, daß die urchristliche Christologie in der Konsequenz keineswegs zu einer Schrifthermeneutik führen will oder muß, in der die urchristliche Erfüllungs-Botschaft die Verheißung des – damals noch nicht so genannten – Alten Testaments vereinnahmend überholt und hinter sich läßt. Um diesen Nachweis geht es mir im folgenden. Der paulinische Grundsatz: „Nicht über das hinaus, was geschrieben ist!“ (1 Kor 4,6), der prinzipiell die urchristliche Theologie an die Norm der damaligen jüdischen Bibel bindet, ist auch verbindlich für die urchristliche Christologie und Soteriologie. Gezeigt

werden soll dies an dem für unsere christliche Liturgie zentralen Thema der Memoria des Todes Jesu in exemplarischen neutestamentlichen Texten. Zuerst aber muß das oben skizzierte hermeneutische Problem in der gebotenen Kürze in seinen Hauptaspekten entfaltet werden.

1. Zum Problem der christologisch-typologischen Schriftthermeneutik

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit fasse ich die theologisch-hermeneutischen Probleme einer aus christologischer Perspektive typologisierenden Schriftverwendung unter vier Aspekten zusammen:

1.1

Der erste Aspekt hat mit dem Einwand zu tun, die Lektüre alttestamentlicher Texte unter dem besagten Vorzeichen führe unausweichlich zu einem Eklektizismus, der sich nicht zuletzt im Neuen Testament selbst zeige. Tatsächlich hat es den Anschein, als werde das Alte im Neuen Testament nur selektiv rezipiert. Die Summe aller Anspielungen und Zitate des Alten Testaments im Neuen Testament ergibt jedenfalls kein einigermaßen repräsentatives Bild des Themenspektrums der hebräischen Bibel. Die im Alten Testament erinnerte Geschichte Israels besteht tatsächlich nicht nur aus christologisch typologisierbaren Ereignissen und die Botschaft der Propheten nicht nur aus messianischen Verheißungen. Zentrale Verheißungen des Alten Testaments, die für jüdische Leser bis heute von höchster Relevanz sind, spielen umgekehrt im Neuen Testament fast gar keine Rolle, insbesondere die Verheißung der Gabe des Landes an Abraham und alle damit zusammenhängenden dramatischen Zuspitzungen von Zusage und Erfüllung, Verlust und Neubeginn, neuer und gereifter Hoffnung aufgrund fortschreitender Erfahrung mit den Verheißungen Gottes an sein Volk im Laufe der jüdischen Geschichte. Soll also das, was im Ersten Testament nicht dem christologischen Credo entspricht, als für Christen überholt gelten? Verhindert die christologisch-soteriologische Sicht die Wahrnehmung der ganzen Wahrheit der ersten kanonischen Urkunde des Glaubens an den Einen Gott?

1.2

Der zweite Problemaspekt hat mit dem Einwand zu tun, daß die christozentrisch typologisierende Schriftlektüre systematisch die grundlegende und bleibende Bedeutung der Geschichte Israels für uns Christen relativiert, indem sie z. B. im Schema Verheißung – Erfüllung die alttestamentlich überlieferte Geschichte Gottes mit seinem Volk zum Vorspiel der eigenen christlichen degradiert und die Verheißungen Gottes an sein Volk durch die Behauptung

entwertet, sie hätten sich auf andere Weise an anderen erfüllt als an den ursprünglichen Hoffnungsträgern. Diesem Verständnis von Heilsgeschichte entspricht die interpretatorische Technik der Typologie, wenn sie den Realitätsbezug (die Referenz) alttestamentlicher Aussagen aufhebt, indem sie die konkreten Inhalte der Erinnerung Israels an seine befreienden Erfahrungen mit Gott im Sinne der christlichen Soteriologie substituiert. Wenn aber Abrahams Aufbruch, wenn Exodus und Sinai, die Gabe der Tora und die Gabe des Landes, Davids Königtum, der Kult und andere zentrale Gehalte der biblisch erinnerten Geschichte Israels im typologischen Sinne nur als schattenhafte Präfigurationen verheißener Erfüllungen gelten, verlieren sie dann nicht ihre eigentliche Substanz als Erinnerung realer Geschichte? Werden dann die alttestamentlichen Dokumente erzählender Erinnerung nicht umgedeutet zur bloßen Inszenierung von Ideen, die erst später angeblich real werden? Beinhaltet das Schema Verheißung – Erfüllung also nicht nur die Idee der Überbietung eines „alten“ durch ein „neues“ Handeln Gottes, sondern letztlich die Aufhebung der realen Geschichte Israels zu einer Allegorie der sie überbietenden Wirklichkeit der ewigen Erlösung der Menschheit in Christus?

1.3

Der dritte Problemaspekt hat mit dem Verdacht zu tun, die urchristliche Schrifthermeneutik sei der in sich fragwürdige oder zumindest heute nicht mehr nachvollziehbare Versuch, die mangelnde Plausibilität des Todes Jesu für die nachösterliche Verkündigung dadurch zu kompensieren, daß man sich der Autorität der Schrift bedient, um die angebliche Schriftgemäßheit des Todes Jesu als Plausibilitätsargument verwenden zu können. Wo steht denn in der Schrift, daß der Messias leiden müsse, um in seine Herrlichkeit einzugehen (vgl. Lk 24,26)? Und versteht man die Propheten erst dann, wenn man sich z. B. die Gottesknechtslieder des Deuterojesaja auf dem Reisewagen des Kämmerers der Kandake vom Hellenisten Philippus christologisch erklären läßt (vgl. Apg 8,31)? Verhindert die christologische rélecture das authentische Verständnis alttestamentlicher Texte?

1.4

Hier schließt sich die vierte Anfrage direkt an. Sie bezieht sich auf das Problem der christlich-jüdischen Konkurrenz in der Auslegung des von uns so genannten „Alten“ Testaments. Sind wir gehalten, mit bestimmten neutestamentlichen Texten das Urteil zu übernehmen, vor der urchristlichen Interpretation seien „die Schriften“ noch gar nicht verstanden worden (vgl. Lk 24,25; Joh 20,9) und würden auch bei ihren jüdischen Lesern nicht wirklich verstanden (vgl. 2 Kor 3,14f)? Die Frage stellt sich, ob die christologische Sonnenbrille unserer Lektüre alttestamentlicher Texte nicht ein Instrument des

ganz gewöhnlichen, des strukturellen Antijudaismus der christlichen Theologie ist. Denn mit der volleren Kompetenz, die die christliche Schrifthermeneutik in der Auslegung des Alten Testaments für sich beansprucht, relativiert sie nicht nur den ursprünglichen Realitätsbezug der Texte der jüdischen Bibel (s. o.), sondern sie distanziiert sich damit zugleich auch von den anderen Lesern dieser Texte, nämlich von der Synagoge. Ist Abraham nun das Land verheißen, in dem David geherrscht hat und in dem ein erst noch kommender jüdischer Messias einst herrschen wird, oder ist Abraham eigentlich verheißen worden, daß in ihm die Heidenchristen im voraus gesegnet sind und in Jesus Christus diesen Segen endgültig erlangen (vgl. Gal 3,6–14 samt den dort herangezogenen Schriftstellen), und zwar ohne das Land Palästina zu erben, aber durchaus mit der Konsequenz, den Gal 4,30 formulierten Imperativ – natürlich im „neuen“, im übertragenen Sinn – ausführen zu sollen?

Ist dieser, wie wir wissen, verhängnisvolle christliche Sehwang unüberwindbar? Unüberwindbar ist er nach meiner Überzeugung nicht. Aber es handelt sich um einen hermeneutischen Mechanismus, der funktioniert, solange die theologische Vernunft schläft und nicht bewußt daran arbeitet. Wir haben, wenn wir ihm nicht erliegen wollen, nur die Chance des Sisyphus.

Ich werde im folgenden also keine endgültigen Lösungen dieses und der skizzierten anderen Probleme liefern. Meine Absicht ist es, den Sinn und die erkenntnisstiftende Leistung der urchristlichen Schrifthermeneutik für die Fundierung unseres christlichen Erinnerungsvermögens positiv zu beschreiben. Damit verbinde ich die Erwartung, daß sich ein Teil der oben gestellten Fragen als lösbar erweist.

2. Das Gedächtnis des Todes Jesu und die urchristliche Schrifthermeneutik

Es wäre anachronistisch, bereits für die urchristliche Zeit von der Rezeption des Alten Testaments im Neuen Testament zu sprechen. Die urchristliche Hermeneutik der Lektüre alttestamentlicher Texte gehört an den Ursprung christlicher Theologie und Hermeneutik, in eine Zeit, als es ein Corpus normativer Texte mit kanonischer Geltung christlicher Provenienz gegenüber dem Kanon der „Schriften“ der hebräischen Bibel noch gar nicht gab. Bei allen hermeneutischen Konzepten von „Schrift“-Interpretation im Neuen Testament geht es um „biblische“ Hermeneutik, nicht um ein Spezialkapitel darin, das sich nur auf einen Teil des Kanons bezöge. Dieser Weg zum Verstehen der „Schriften“ ist allerdings durch die Kanonisierung des dann so genannten „Neuen“ Testaments gewissermaßen mitkanonisiert worden. Darin wird von vornherein deutlich, daß das „Neue“ Testament sich von seiner eigenen „Schrift“-Hermeneutik her gar nicht als von der Lektüre des „Alten“ Testaments ablösbarer Kanon zur Lektüre anbietet. Daß es sich in der Tat so verhält, soll an drei Sachverhalten verdeutlicht werden, die für unser Thema

exemplarisch sein dürften. In allen drei Zusammenhängen erweist sich die Memoria des Todes Jesu als ein, wenn nicht als der urchristliche Zugang zu einem neuen Verstehen ihrer „Schriften“.

2.1 Das Gedächtnis des Todes Jesu und die Passah-Anamnese

Unser Ausgangspunkt hat noch nicht ausdrücklich mit dem Thema der urchristlichen Schrifthermeneutik zu tun, wohl aber mit einer wesentlichen Voraussetzung: Die urchristliche Feier des Herrenmahls mit dem Gedächtnis des Todes Jesu im Zentrum geht zurück auf das letzte Mahl Jesu vor seinem Tod. Die Abendmahls-Paradosis erinnert in allen Varianten daran, daß Jesus am Vorabend seines Sterbens im Rahmen eines Mahles seinem Tod durch prophetische Zeichenhandlungen beim Brotbrechen und beim Herumreichen des Segensbeckers vorausblickend eine soteriologische Bedeutung gegeben hat. Vor allem die mk und die mt Variante der Abendmahls-Paradosis zeigen dies. Sie erzählen den „damaligen“ Vorgang mit seiner auf das Eschaton ausgerichteten Perspektive (vgl. das – nur bei Mt/Mk abschließende – eschatologische Verzichtswort Mk 14,25 par Mt 26,29). Auf dieser prophetischen Sinnggebung des Todes Jesu baut die Memoria der Herrenmahl-Tradition auf. Dies zeigt vor allem die lukianische Darstellung des Abendmahls mit ihrer kultätiologischen Perspektive (vgl. den Wiederholungsbefehl Lk 22,19par, 1 Kor 11,24f).

Dieses Mahl wird in der synoptischen Tradition als Passahmahl dargestellt (vgl. Mk 14,12–16; Mt 26,17.19; Lk 22,7–13.15). Nach dieser Tradition hat Jesus also seinen eigenen Tod nicht nur in eschatologischer Perspektive soteriologisch gedeutet, sondern zugleich damit in den Zusammenhang des thematischen Programms eines Sederabends gestellt. (Das Johannesevangelium bringt diesen Zusammenhang auf seine Weise ebenfalls zur Geltung, wenn es den Tod Jesu mit dem Rüsttag zum Passahfest in Beziehung setzt: Joh 19,14; vgl. 18,28; 19,31).

Die synoptische Darstellung, nach welcher das letzte Mahl Jesu am Abend vor dem Passahfest als Seder Mahl stattfand, wird von der johanneischen Darstellung des Mahles und der von den Synoptikern abweichenden Datierung des Todes Jesu auf den Tag vor dem Passahfest nicht bestätigt. Daher ist die Frage, ob das historische letzte Mahl Jesu ein Passahmahl war oder ein Festmahl anderer Art, nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten. Es muß damit auch offenbleiben, in welchem Maße der Zusammenhang zwischen eschatologischer Sinnggebung des Todes Jesu und Passah-Thematik durch die synoptische Tradition erst sekundär geschaffen oder hervorgehoben worden ist. In unserem Zusammenhang genügt es, daß die synoptische Tradition ihr Interesse an diesem Zusammenhang deutlich zeigt. Worin dieses Interesse besteht, ist für unseren Zusammenhang wichtig:

Die häusliche Liturgie des Sederabends hat einen gegenüber allen anderen Festen des jüdischen Kalenders unverwechselbaren Charakter, der im Rahmen dieser Feier auch explizit zur Sprache kommt. Es ist die Nacht, in der die jüdischen Familien des Exodus aus Ägypten *gedenken*. Die Speisen, die auf den Tisch kommen, erinnern daran, aber vor allem die begleitenden Gespräche. Bezeichnend ist, daß zum Ritual dieses Mahles Fragen nach dem Sinn dieser nächtlichen Feier gehören, gestellt von den Kindern der Familie, und daß die Antworten, die sie darauf erhalten, den Charakter einer Einweisung in das „kulturelle Gedächtnis“ (J. Assmann) der jüdischen Religion haben. Diese für die jüdische Identität grundlegende Erinnerung ist bereits in den alttestamentlichen Texten selbst angelegt, die das Ereignis der Befreiung Israels aus Ägypten als etwas zu Erinnerndes erzählen (Ex 12,26f; 13,8.14f; Dtn 6,20ff). So wird das für die Geschichte des Gottesvolkes grundlegende Ereignis erinnert und die Erinnerung daran als das Konstitutiv der religiösen Identität eines Mitglieds dieses Volkes bewußt gemacht.

Auf diesem Hintergrund ergibt sich, worin das Interesse an der Verdeutlichung des Zusammenhangs zwischen Passion und Passah in den Evangelien besteht: Die prophetisch-zeichenhafte Deutung des Todes Jesu am Vorabend der Passion stellt nach der synoptischen Tradition den Tod Jesu in den Kontext des „kulturellen Gedächtnisses“ des jüdischen Gottesglaubens. Dabei geht es weder um die Substitution des jüdischen Passah-Gedankens durch ein christliches Novum, welches jetzt statt des Exodus erinnert werden muß; noch geht es dabei um die Anbahnung eines Beweisverfahrens, bei dem Jesus in seinen besonderen Gesten und Worten auf biblische Muster imitierend anspielt, damit man später die Bibelstellen dazu findet und daraus schließen kann, daß der Tod Jesu „den Schriften gemäß“ ist und folglich soteriologische oder heilsgeschichtliche Bedeutung haben muß. Die Tatsache, daß der Tod Jesu im Kontext der Exoduserinnerung erinnert wird, besagt viel grundsätzlicher, daß hier der Tod Jesu als ein Geschehen verstanden ist, in welchem Gottes Handeln offenbar wird. Die Grundaussage der synoptischen Überlieferung ist, daß der Tod Jesu und Gottes Antwort darauf als endzeitliches Offenbarwerden der Befreiung des Gottesvolkes verstanden werden, die in der Erinnerung an den Exodus am Sederabend als identitätsstiftendes Wissen vergegenwärtigt wird.

Noch bevor also der Tod Jesu zum Kristallisationspunkt christlicher Erinnerung wird, steht er nach der Darstellung der Evangelien im Kontext der Exodus-Memoria, im Kontext des kulturellen Gedächtnisses des jüdischen Gottesglaubens. Daß der Tod Jesu in diesem Kontext erinnert wird, macht meines Erachtens überhaupt erst erklärlich, wie die Memoria des Todes Jesu Kristallisationspunkt der identitätsstiftenden Erinnerung der Christenheit hat werden können. Erst mit der Einordnung in diesen Zusammenhang wird auch der eschatologischen Dimension der soteriologischen Deutung des Todes Jesu ganz entsprochen. Der Tod Jesu wird in der prophetischen Deutung Jesu angenommen in der Erwartung der Gottesherrschaft als der eschatologischen

Bewahrheitung der Hoffnung, die die Exodus-Memoria lebendig hält, in der Erwartung, daß Gott seine Herrschaft durch ein Gericht aufrichtet, durch das er sein Volk aus dem Tod rettet. Der Weg Jesu von der Taufe im Jordan bis zu seinem Tod ist die Verkündigung dieser Zuwendung Gottes.

Auf dieser Basis stehen die Anspielungen auf die Schrift, die in den Deuteworten der Abendmahls-Paradosis stecken, besonders auf Ex 24,8; Jer 31,31; Sach 9,11 und auf die deuterocesajanischen Gottesknechts-Lieder.

2.2 Die „Schriftgemäßheit“ des Todes Jesu und die applikative Funktion der christologischen Typologie

Aus dem zuletzt dargestellten Sachverhalt ergibt sich meine Hauptthese: Die nachösterliche urchristliche Memoria des Todes Jesu steht in unlösbarem Zusammenhang mit einer neu aktualisierten Lektüre der „Schriften“, nicht aus Beweisnot angesichts der Widerlegung des Anspruchs Jesu durch sein klägliches Scheitern als Messias, sondern weil die in der prophetischen Zeichensprache Jesu gesetzte universelle Bedeutung dieses Todes nicht ohne diesen Kontext als bedeutsam für judenchristliche Adressaten auszusagen war.

Der Bekenntnissatz: „Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß den Schriften ...“ wird in dieser allgemeinen Grundsätzlichkeit formuliert, nicht weil man sich zutraut, aus allen möglichen biblischen Texten zur Erklärung des schändlichen Todes Jesu schon etwas Brauchbares beibringen zu können, sondern weil der Tod Jesu in den großen Kontext des „kulturellen Gedächtnisses“ des Frühjudentums gestellt werden muß. Das nachösterliche Bekenntnis bezieht sich auf Tod und Auferweckung Jesu durch Gott und sieht darin die entscheidende eschatologische Offenbarung Gottes. „Die Schriften“ werden jetzt ausdrücklich in ihrer prinzipiell schon als kanonisch verstandenen Gesamtheit als Kontext aufgerufen, und zwar als Gesamtheit der bisher ergangenen Offenbarungen Gottes.

Die Schrift ist nach Röm 3,2 als das dem Judentum anvertraute Wort Gottes zu betrachten, als der Schatz der Erkenntnis und der Wahrheit, der in der Tora Gestalt angenommen hat (vgl. Röm 2,20), das den Vorzug der Juden vor allen anderen Völkern begründet in kultureller Hinsicht (vgl. Röm 2,17–19). Über dieses toraweisheitliche Verständnis der Schrift hinaus spielt im urchristlichen Denken eine besondere Rolle, daß die Schrift ein Wissen über Gottes Handeln, und zwar in der Geschichte Israels und *im Eschaton*, enthält. Die Schrift „sieht voraus“, wie Gott im Eschaton die Völker retten wird, und hat dem Abraham im voraus seine Rolle im Heilsplan „verkündigt“ (vgl. Gal 3,8). So wird Abraham durch die Schrift (!) zum Träger eschatologisch relevanten soteriologischen Wissens, von „Verheißung“. Insofern ist die Schrift das Kompendium des Wissens insbesondere um die Weisheit des rettenden Handelns Gottes. Der zweite Aspekt ist für das urchristliche Schriftverständnis der entscheidende: Die Schrift ist Dokument des rettenden Willens Gottes und

Instrument zur Verwirklichung dieses Willens (vgl. Gal 3,22 u. ö.), Gottes wirkendes Wort zur Aufrichtung seiner Gerechtigkeit in der Geschichte seines Volkes und aller Völker gerade an ihrem Ende.

Auf dem Hintergrund dieses apokalyptisch-weisheitlichen Denkansatzes ergibt sich, daß mit der „Schriftgemäßheit“ eines Ereignisses nicht behauptet wird, daß ein an sich unverständliches, widersinniges Geschehen durch schriftgelehrte Beweisführung doch noch als sinnvoll verständlich gemacht werden kann. Gemeint ist vielmehr, daß Gott jetzt – eschatologisch definitiv, nach langer Abstinenz – seine ursprüngliche Zusage bekräftigt, indem er handelt, wie er verheißen hat. Wenn im urchristlichen Bekenntnis Tod und Auferweckung Jesu als Geschehen „gemäß den Schriften“ bekannt werden, so ist dies ein Bekenntnis zu dem Gott, der in der Schrift gesprochen hat. 1 Kor 15,3–5 formuliert kein neues gegenüber dem biblischen Bekenntnis, sondern ist das aktualisierte Credo zum Gott der Bibel, wie es aufgrund der Bekräftigung seines Wortes in Tod und Auferweckung Jesu jetzt neu gesprochen werden muß, nämlich aus der erfahrenen Bewahrheitung, der Erfüllung. Der verkündigte Jesus Christus „ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20).

Auf dem Hintergrund des eben skizzierten apokalyptisch-weisheitlichen Schriftverständnisses ist das Phänomen der christologischen Typologie zu verstehen. Wenn Paulus Gal 3,16 seinen heidenchristlichen Adressaten erklärt, mit der in Gen 13,15; 17,8; 24,7 genannten Nachkommenschaft sei nicht die Familie des Patriarchen gemeint, sondern Christus, so wird hier – natürlich auf Kosten des Literalsinnes – die an Abraham ergangene Zusage Gottes den Lesern des Galaterbriefes zugeeignet. Die Typologie ist an sich eine Form der Applikation biblischer Aussagen. Die Konsequenz aus der „schriftgemäßen“ Interpretation von Tod und Auferweckung Jesu ist also nicht primär, daß man das Alte Testament inhaltlich anders liest, sondern daß man es in neuer Unmittelbarkeit als „uns“ betreffend liest. Ein gutes Beispiel dafür ist die Passionstradition. Sie zeigt, *wie* die Urchristen im Zusammenhang der Erinnerung des Todes Jesu „ihre“ Bibel gelesen haben: nicht als Vorläufer ihres eigenen Evangeliums, sondern als dessen Grundlage.

Die Passionstradition zieht neben prophetischen Texten vor allem Psalmen als Bezugstexte der Darstellung des Todes Jesu heran. Der Tod Jesu wird in einer Sprache erinnert, die die Leser als Sprache der Schrift und als ihre eigene Gebets- und Meditationssprache kennen und gebrauchen. Diese Sprache begegnet im Text der Passionstradition zunächst nicht als abgesetztes Zitat aus einem anderen Text, sondern als dort ebenfalls verwendete Sprache (*langue*). Sie wird verwendet sowohl vom Erzähler in der Darstellung der Handlung (vgl. z. B. Mk 15,24: Aufteilen der Kleider Jesu mit Anspielung auf Ps 22(21),19; Mk 15,29: Verhöhnung durch Passanten mit Anspielung auf Ps 22(21),8; Mk 15,36: Tränken mit Essig mit Anspielung auf Ps 69(68),22) als auch in der wörtlichen Rede der Figuren der erzählten Welt, vor allem im Munde Jesu (Mk 14,18 / Ps 41[40],10 bei der Bezeichnung des Verräters;

Mk 14,34 / Ps 42[41],6.12 in Worten an die Jünger in der Getsemani-Szene u. ö.; vgl. bes. das Gebet Jesu Mk 14,34 / Ps 22[21],2). Das besagt zunächst, daß der Leser der Passionstradition in und durch diesen Text immer zugleich auch als Leser der Schrift eingeschätzt und angesprochen wird. Er wird damit nicht nur rein erzählerisch – als Sympathisant der leidenden Hauptfigur der Passionstradition – zur Identifikation mit der Erzählung der Passionstradition eingeladen, sondern erfährt darüberhinaus durch die hier verwendete Sprache die Passion Jesu als den für sein eigenes Gottesverhältnis repräsentativen Weg. Die Lektüre der Passionstradition ist ein intertextueller Vorgang, bei dem die Kompetenz des Lesers als des Lesers der Bibel stets für die Sinnkonstitution in der Lektüre vorausgesetzt ist. Unter christologischem Aspekt läßt sich sagen, daß Jesus in der Passionstradition als leidender Gerechter dargestellt ist. Aus der Perspektive des Lesers dieses Textes und der damaligen Bibel bedeutet dies aber vor allem, daß hier die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu in der Repräsentativität dieses Leidens für den Leser sichtbar wird aufgrund des intertextuellen Verhältnisses der Passionstradition zur Schrift.

2.3 Memoria des Todes Jesu und Verstehen der Schriften – die nachapostolische Synthese

Das Grundprinzip, daß Gottes Offenbarung in Christus eine rélecture der Schrift ermöglicht und verlangt (und umgekehrt das Verstehen von Tod und Auferweckung Jesu „gemäß den Schriften“), ist so alt wie die urchristliche Christologie und fußt schrift-hermeneutisch auf frühjüdischen Grundlagen. Die spezielle Technik der eschatologisierenden Applikation geht auf die essenische Schriftauslegung zurück. Das Prinzip, daß das normative Wissen in neuen Erfahrungskontexten neue Bedeutung erlangt und als das vom Vergessen bedrohte Wissen neu erinnert werden muß, ist überhaupt die Grundlage der frühjüdischen Kultur seit dem Exil.

Auf diesem Hintergrund wird die schon bei Paulus, aber vor allem in den neutestamentlichen Spätschriften anzutreffende theologische Idee, daß das Verstehen des Todes Jesu und das Verstehen der Schrift reziprok und nur in Korrelation miteinander überhaupt möglich sind (vgl. 2 Kor 3!), in ihrer ganzen Tragweite erst deutlich. Zu verweisen ist vor allem auf Matthäus (Erfüllungszitate, jesuanische Weisheit als die bessere Tora-Interpretation), auf den Hebräerbrief (vgl. Hebr 1,1f mit der Parallelisierung von Gottes Offenbarung durch die Propheten und durch den Sohn; dies von der Memoria des Todes Jesu her entfaltet in der typologischen Gegenüberstellung von „erstem“ und „neuem Bund“ Hebr 9,15), auf das Johannesevangelium (Zuordnung von Mose-Offenbarung und Logos-Offenbarung Joh 1,17; 5,39 u. ö.; zum nachösterlichen Schriftverstehen vgl. bes. Joh 20,9), ganz besonders aber auf die Konzeption des lukanischen Doppelwerkes, das ich hier als exemplarisch für die weitere Entwicklung einer christlichen Schrifthermeneutik

hervorheben will. Denn hier kann man sehen, wie die oben skizzierten Ansätze – das apokalyptisch-weisheitliche Verständnis von „Schrift“ und Schriftgemäßheit und die entsprechende Praxis applikativer Schriftlektüre – zu einem Offenbarungstheologischen Modell ausgebaut werden. Das durch Jesus gestiftete Wissen und das Offenbarungswissen der Schrift werden zu einer Art Doppel-„Kanon“ verschnürt.

Dies zeigen wir in der gebotenen Kürze an den drei Episoden des lukanischen Osterzyklus. Sie führen in einem Dreischritt auf das genannte Ergebnis hin. In der ersten Episode (Lk 24,1–12) wird dargestellt, wie die Frauen am leeren Grab Jesu durch eine Angelophanie die Erinnerung an die Worte Jesu zurückgewinnen, mit denen dieser selbst seinen Tod gedeutet hat. In der zweiten Episode (Lk 24,13–32) erzählt Lukas, wie zwei Jünger durch den nach ihrer Hoffnung fragenden Jesus die Schriften christologisch zu verstehen lernen. In der dritten Episode (Lk 24,33–49) führt der den Jüngern in Jerusalem erscheinende Jesus diese beiden Bestände erinnerten Wissens zusammen (vgl. 24,44ff). Dabei fällt auf, daß jetzt die Schriften es sind, die die Aussage über den Tod Jesu enthalten, also das aussagen, was in der ersten Episode als „die Worte Jesu“ erinnert wird (vgl. 24,8 mit 24,46), während als „die Worte Jesu“ jetzt das gilt, was in der zweiten Episode zu lernen war, nämlich daß der Tod Jesu die Schriften (Mose, Propheten und Psalmen) erfüllt (vgl. 24,26f mit 24,45f).

Bei dieser Vernetzung geht es nicht nur um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer réécriture der Schrift von der Erinnerung des Todes Jesu her, sondern um die ausdrückliche These, daß die Memoria des Todes Jesu und das „kulturelle Gedächtnis“ der jüdischen Bibel als Offenbarungswissen unteilbar sind. Diese Synthese ist richtungsweisend für die Fundierung des „kulturellen Gedächtnisses“ der Christenheit. Die lukanische Konzeption ist der Versuch, das „kommunikative Gedächtnis“ der apostolischen Verkündigung aus nachapostolischer Perspektive zum Schlüssel zu erklären für die Erschließung des „kulturellen Gedächtnisses“ des jüdischen Volkes, dessen Kultur dabei im wesentlichen als ein Wissen um Gottes Zukunft, als Verheißungs-Wissen aufgefaßt wird.

Die spätere Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften könnte vergessen lassen, daß das spätere Neue Testament von seiner eigenen Perspektive her alles andere als ein Konkurrent des Alten Testaments sein will. Vor allem will es nicht als die eigentliche Offenbarung Gottes *unabhängig* von der Geschichte des Hoffnungsträgers der Verheißung gelesen werden. Wenn die altkirchliche Kanonbildung „Altes“ und „Neues“ Testament als zwei voneinander verschiedene Corpora festschreibt, unterstreicht dies die Unaufgebbarkeit der geschichtlichen Erinnerung Israels und des Frühjudentums für das religiöse Gedächtnis der Christenheit.

Die apokalyptisch-weisheitliche Definition des christlichen Wissens (s. o.) läßt sich selbstverständlich nicht in die Jahrhunderte der Kirchengeschichte

hinein prolongieren. Insofern kann das Neue Testament nicht auf die Dauer als Schlüssel zur „Schrift“ angesehen werden, sondern wird für die christlichen Leser selber zum kanonischen Corpus, verständlicherweise sogar zu dem für sie wichtigeren Teil des Kanons. Das Neue Testament ist im christlichen Verständnis ja nicht primär eine Leseanleitung für das Alte Testament, sondern die für das eigene Gottesverhältnis grundlegende Schrift. Was aber bleibt, ist die unverwechselbare Doppelstruktur des „kulturellen Gedächtnisses“ der Christenheit. Die Form, wie die Urchristenheit ihr „kommunikatives“ Wissen und Handeln an die normative Erinnerung der religiösen Kultur des Frühjudentums geknüpft hat, ist für die Christenheit zur Form ihres biblischen Kanons geworden.

3. Ergebnisse

Unser Ausgangspunkt waren hermeneutische Problemaspekte zum Umgang mit alttestamentlichen Texten im Schema Verheißung – Erfüllung. Dazu haben sich einige Lösungsansätze ergeben:

3.1

Die Auffassung, im Neuen Testament werde das Alte nur eklektisch rezipiert und auf diese Weise einer Art Zensur unterworfen, beruht auf einem Mißverständnis. Das Schema Verheißung – Erfüllung bezieht sich ausdrücklich auf die „Schriften“ im ganzen. Die christologische Engführung der Erfüllungsaussagen steht dem grundsätzlich nicht im Wege (vgl. 2 Kor 1,20).

3.2

Die typologische Schriftauslegung wird man als für heute überholt ansehen müssen. Die Denkform als solche hat aber in ihrer ursprünglichen Funktion ihren guten Sinn gehabt. Typologien sind kein Instrument der Ausdünnung semantischer Bedeutungsgehalte alttestamentlicher Texte, sondern dienen vor allem der aktualisierenden Applikation für spätere Leser. Die Liturgie ist ein Ort, an dem dies geschehen kann und muß, allerdings in Formen, die heutigem geschichtlichen Verstehen entsprechen.

3.3

Der Verdacht, die „Schrift“ werde im Neuen Testament als Autorität mißbraucht, um Plausibilitätslücken im christlichen Kerygma zu kompensieren, geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, der Tod Jesu sei für die Anhänger Jesu letztlich theologisch unverständlich gewesen und geblieben.

Welche Bedeutung „Schriftbeweise“ im Neuen Testament tatsächlich haben, ist, wie ich hoffe, einigermaßen deutlich geworden. Für besonders instruktiv halte ich in dieser Hinsicht die unter 2.3 skizzierte lukanische Konzeption.

3.4

Der Anspruch neutestamentlicher Autoren, Mose und die Propheten besser zu verstehen als die Konkurrenz, ist Ausdruck eines apokalyptisch-weisheitlichen Wahrheitsverständnisses. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß sich diese Hermeneutik nicht gegen „die“ damalige jüdische richtet, sondern selbst eine ursprünglich jüdische ist. Wer in neutestamentlichen Auseinandersetzungen über die legitime Schriftauslegung jeweils mit wem in der Schriftauslegung konkurriert, ist eine Frage, auf deren Bedeutung hier nur hingewiesen werden kann. (Die Konkurrenz, mit der sich z. B. Paulus in den hier herangezogenen Texten – dies gilt auch für 2 Kor 3! – auseinandersetzt, ist nicht die Synagoge, sondern sind judenchristliche Autoritäten.)

Damit sind die eingangs skizzierten Probleme selbstverständlich nicht vom Tisch. Die Aufgaben, die sich hier stellen, haben zu einem großen Teil gerade mit dem zu tun, was die christliche Liturgie leisten kann und muß. Die Liturgie ist es ja, die in ihr Zentrum das Gedenken des Todes Jesu stellt und die Auferweckung des Gekreuzigten verkündet als Bewahrheitung der Verheißungen des Bundes Gottes mit seinem Volk. Der entsprechende Umgang mit alttestamentlichen Texten ermöglicht es besonders in der Eucharistiefeier, die Reichweite der christlichen Memoria zum Ausdruck zu bringen.