

Zur Bedeutung jüdischer Exegese der Hebräischen Bibel für christliche Theologie

Marianne Grohmann

Abstract

The article analyses the interaction between the Protestant »principle of Scripture«, historical critical exegesis and Jewish interpretations of the Hebrew Bible. The goal of historical critical exegesis of interpreting biblical texts as precisely as possible within their historical and literary contexts is fundamental for the Jewish-Christian dialogue. The plurality of Jewish interpretations of the Hebrew Bible is presented by means of their hermeneutical principles. The article emphasizes the relevance of Jewish biblical interpretation for both Old Testament exegesis and Christian theology, exemplified through different readings of Exod 33:17–23.

Es ist Konsens in kirchlichen Dokumenten zum christlich-jüdischen Dialog, dass die Hebräische Bibel/das Alte Testament eine wichtige Grundlage für das Gespräch zwischen Judentum und Christentum ist: »Durch die Tatsache, dass die Heiligen Schriften Israels als ›Altes Testament‹ ein Teil des zweiteiligen Kanons der christlichen Bibel sind, wird die Kirche immer wieder an ihren Bezug zu Israel erinnert.«¹ Gleichzeitig ist es auch Konsens, dass die Feststellung dieser gemeinsamen Basis mit durchaus komplexen Fragestellungen verbunden ist. In »Dabru Emet«, einer jüdischen, US-amerikanischen Stellungnahme aus dem Jahr 2000, die die christlichen Dialogbemühungen positiv würdigt, wird diese Ambivalenz so ausgedrückt:

»Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden ›Tenach‹ und die Christen das ›Alte Testament‹ nennen). [...] Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.«²

Worin liegen Unterschiede, worin Gemeinsamkeiten? Ist historisch-kritische Exegese eine »neutrale« Basis? Ist das »Schriftprinzip« eine Gemeinsamkeit oder ein Unterscheidungsmerkmal? Im Folgenden soll – einerseits anhand hermeneutischer Grundlagen und andererseits mit konkreten Einzelbeispielen – die Vielfalt jüdischer Auslegungen der Hebräischen Bibel und ihre Relevanz für christliche Theologie aufgezeigt werden.

1. H. Schwier (Hg.), Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden (Leuener Texte 6), Frankfurt a. M. 2001, 54.
2. Vgl. Nationalprojekt jüdischer Gelehrter: »Dabru Emet«. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000, in: H. Frankemölle (Hg.), Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«, Paderborn/Frankfurt a.M. 2005, 39–44: 40–41 (http://www.jcrelations.com/stmnts/njsp_dabru_emet_dt.htm).

I. »Schriftprinzip« und historisch-kritische Exegese

Dass »die Schrift« als Maßstab allen theologischen Redens gilt, gehört bis heute zu den Grundsätzen des Protestantismus.³ In einer klassisch gewordenen Formulierung Luthers heißt es: »ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpretres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans« (*so dass sie selbst durch sich die sicherste, leichtverständlichste, offenste, sich selbst auslegend, alles aller prüfend, richtend und erleuchtend sei*)⁴. Die Schrift zeichnet sich nach Luther durch äußere und innere Klarheit aus, die äußere liegt im Dienst des Wortes, die innere in der Erkenntnis des Herzens.⁵ Die Dunkelheiten lassen sich als grammatikalische Unklarheiten erklären, die Klarheit der Schrift dagegen überwiegt und ist christologisch begründet. Pointe des reformatorischen Schriftverständnisses ist die Hervorhebung der »sola« scriptura, in engem Zusammenhang mit den Grundsätzen »solus Christus«, »sola gratia« und »sola fide«.⁶ In der Konkordienformel wird das »sola scriptura« folgendermaßen zusammengefasst:

»Solchergestalt wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neuen Testamentes und allen andern Schriften erhalten, und bleibt allein die Heilige Schrift der einzig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Proberstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein.«⁷

Dass »sola scriptura« Anspruch protestantischer Theologie ist, ist unumstritten, aber wie weit es gilt und was damit konkret – angesichts der Vielfalt der biblischen Schriften und ihrer Auslegungen – gemeint ist, ist in den reformatorischen Kirchen immer wieder Gegenstand von Diskussionen.

Mit der Rede vom »Schriftprinzip« ist seit dem 19. Jahrhundert die Rede von seiner Krise⁸ verknüpft. Grundlegende Entwicklungen der Geistesgeschichte der Neuzeit haben diese Krise des Schriftprinzips ausgelöst: das Auseinandertreten zwischen dem durch historische Kritik erhobenen historischen Sinn und der religiösen Bedeutung von Bibeltexten, die Entdeckung der Vielfalt der Bibel und die daraus resultierende Vielfalt der Konfessionen, die Einsicht in das problematische Traditionsverständnis der Reformation, die Entdeckung der Bedeutung der Wirkungsgeschichte, die gerade

3. Vgl. zum folgenden Abschnitt M. Grohmann, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000, 10–16.
4. M. Luther, Assertio omnium articulorum (1520), WA 7, 97, 23.
5. »Duplex est claritas scripturae, sicut (et) duplex obscuritas, Vna externa in uerbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita.« – M. Luther, De seruo arbitrio (1525), StA 3, 186, 13f. – Zur Klarheit der Schrift bei Luther vgl. B. Rothen, Die Klarheit der Schrift, 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990.
6. Als Auswahl aus der Fülle von Literatur zum »Sola Scriptura« bei Luther und in der Geschichte des Protestantismus vgl. A. Beutel, Erfahrene Bibel. Verständnis und Gebrauch des verbum dei scriptum bei Luther, in: ZThK 89, 1992, 302–339; H. H. Schmid/J. Mehlhausen (Hg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991; C. Schwöbel, Art. Bibel IV. Dogmatisch, in: RGG⁴ I, Tübingen 1998, 1426–1432.
7. BSLK, Göttingen 1976, 769, 19–27. – Vgl. G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch 1, Berlin/New York 1996, 166–192.
8. Vgl. W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, GA 1, Göttingen 1979, 11–21; 13: »Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie.«

gegen die Klarheit der Schrift spricht, und die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Leserinnen und Leser im Verstehensprozess von Texten.⁹

Die historisch-kritische Methode hat in ein Dilemma geführt. Die Hoffnung der Reformatoren, über den wörtlichen Sinn und genaue Philologie zu einer christologischen Interpretation des Alten Testaments zu kommen, hat sich nicht erfüllt und lässt sich unter modernen oder postmodernen Bedingungen nicht weiter verfolgen. Zudem ist die alt- (aber genauso auch die neu-) testamentliche Wissenschaft, wie sie im deutschsprachigen Raum betrieben wird, sehr spezialisiert geworden. Im Ringen um einen Konsens in den häufig sehr unterschiedlichen literar- und redaktionsgeschichtlichen Ansätzen bleibt dabei die Frage nach der theologischen Relevanz oft ein Randthema. Hier liegt sicher Handlungsbedarf in der Vermittlung, nicht nur in die Praxis hinein, sondern auch zu den anderen theologischen Disziplinen.

Ein weiterer Einwand gegen historisch-kritische Exegese wurde von jüdischer Seite erhoben, das Verhältnis jüdischer Bibelexegese zur historischen Kritik ist durchaus ambivalent.¹⁰ Bereits 1915 hat Solomon Schechter den Vorwurf von »Higher Criticism – Higher Anti-Semitism«¹¹ formuliert. Jüdische Forscherinnen und Forscher haben darauf aufmerksam gemacht, dass die historisch-kritische Methode, die an sich ein »neutrales« Werkzeug ist, in ihrer konkreten Praxis nicht immer so »objektiv« vertreten wird, wie sie vorgibt, sondern häufig der Untermauerung, Wiederholung und Neufassung christlicher Glaubenssätze dient, sich ihrer eigenen religiösen Komponenten aber nicht bewusst ist.¹² So demonstriert z.B. Jon D. Levenson an den deutschen Altorientalisten bzw. Alttestamentlern Wellhausen¹³, Eichrodt¹⁴ und von Rad¹⁵, wie sehr ihre sich historisch-kritisch-objektiv ausgebende Forschung von der protestantischen Theologie und ihrer Paulus- und Luther-Interpretation geprägt ist, und wirft ihnen Antijudaismus und Ignoranz gegenüber dem postbiblischen Judentum vor. Laut Levenson sind Wellhausens Studien voll von Antijudaismus: Er verherrliche die Natürlichkeit und Frische des Alten Israel, die durch das mosaische Gesetz verlorengelange, und sehe im nachbiblischen Judentum eine Verfallserscheinung. Seine Quellenscheidung sei kein historisches Modell, sondern eine Rückprojizierung paulinischer Theologie.¹⁶

Die jüngere Forschung versucht, diese kritischen Anfragen ernst zu nehmen. Beispiele dafür sind die Neubewertung des exilischen und nachexilischen Juda als entscheidende Phase der Entstehung der Hebräischen Bibel¹⁷, des »Frühjudentums«, das

9. Vgl. U. Luz, Was heißt »Sola Scriptura« heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, in: *EvTh* 57, 1997, 28–35.
10. Vgl. Grohmann, Aneignung, 80–83. – Zur Forschungsgeschichte im 19. Jahrhundert vgl. E. Breuer/*Ch. Gafni*, Jewish Biblical Scholarship between Tradition and Innovation, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation III/1*, Göttingen 2013, 262–303.
11. Vgl. S. Schechter, Higher Criticism – Higher Anti-Semitism, in: *Seminary Adresses and Other Papers*, Cincinnati 1915; M. Weiss, Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung, in: M. Klopfenstein u.a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch* (Jud-Chr 11), Bern et al. 1987, 29–43: 33–34.
12. Vgl. J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, in: *EvTh* 51, 1991, 402–430.
13. Vgl. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin ⁵1899 (1878).
14. Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., Stuttgart/Göttingen ⁶1959–1974 (1933–1939).
15. Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., Berlin ⁹1987.
16. Vgl. J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, 10–15.
17. Vgl. A. Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: J. C. Gertz u.a. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen ⁴2010, 59–192: 176f.

Nachdenken über die Intention der sog. »Gerichtsprophetie« oder die Wichtigkeit innerbiblischer Auslegungen.¹⁸ In allen diesen Fragen haben Anstöße jüdischer Forschung Umdenkprozesse angeregt.

II. Historisch-kritische und literaturwissenschaftliche Exegese als Basis jüdischer und christlicher Zugänge zur Hebräischen Bibel/ zum Alten Testament

Das Ziel »kritischer« Exegese, die Bibeltexte möglichst genau in ihrem historischen und literarischen Kontext zu verstehen, ist eine wichtige Gesprächsbasis im jüdisch-christlichen Gespräch. Historisch-kritische und literaturwissenschaftliche Exegese wird heute von Forscherinnen und Forschern mit jüdischem und christlichem Hintergrund gleichermaßen betrieben. Ihre Zusammenarbeit ist bei Kongressen und Forschungsprojekten zu einer Selbstverständlichkeit geworden.¹⁹ Historisch-kritische Forschung ist im Kern unverzichtbar, sie ist längst nicht mehr Markenzeichen nur protestantischer Exegese, sondern stellt eine »religiös-neutrale Plattform« zur Verfügung:

»Die moderne Bibelwissenschaft hat ungeachtet bestimmter gruppenspezifischer Besonderheiten eine religiös neutrale Plattform geschaffen, auf der man die biblischen Texte ohne kontroverstheologische Zwänge unter Fachleuten diskutieren kann, für deren Arbeit die alten Antagonismen, seien es innerchristliche oder christlich-jüdische, keine maßgebliche Bedeutung mehr haben.«²⁰

Die Debatte um das Spannungsfeld zwischen Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments²¹ hat gezeigt, dass beides notwendig ist: sowohl eine detaillierte Religionsgeschichte Israels in seinem altorientalischen Kontext als auch in diese eingezeichnet die Frage nach der Theologie auf den einzelnen historischen Ebenen. Neuere Ansätze einer Theologie des Alten Testaments versuchen, diese beiden Ebenen zu verbinden.²² Trotz des ursprünglich christlichen Entstehungskontextes von Theologie gibt es heute auch Ansätze jüdischer biblischer Theologie,²³ die versucht, »die jüdische Bibel auch aus sich selbst und nicht nur aus der jüdischen Tradition des Midrasch und der klassischen jüdischen Exegese zu verstehen.«²⁴

18. Vgl. E. Blum/E. M. Dörrfuß, Altes Testament und christlich-jüdisches Gespräch, in: K. Kriener et al. (Hg.), Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre »Studium in Israel«, Neukirchen-Vluyn 2004, 57–69.
19. R. S. Hendel, Farewell to SBL: Faith and Reason in Biblical Studies, in: BAR 36, 2010, 28.74, sieht durch den zunehmenden Einfluss evangelikaler Gruppierungen innerhalb der Society of Biblical Literature die kritische, rational begründete Bibelwissenschaft in Gefahr. Die Diskussion inklusive »Klarstellungen« durch die SBL (bis 15.8.2010) ist auf <http://www.sbl-site.org/membership/farewell.aspx> nachzulesen.
20. J. Maier, Das AT im christlich-jüdischen Dialog aus judaistischer Sicht, in: E. Petschnigg/I. Fischer (Hg.), Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnenicht, Wien et al. 2016, 45–57: 46.
21. Vgl. z.B. I. Baldermann u.a. (Hg.), Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JBTh 10), Neukirchen-Vluyn 1995.
22. So z.B. J. Jeremias, Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2015; F. Hartenstein, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche (BThSt 165), Göttingen 2016.
23. Vgl. z.B. I. Kalimi, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie, in: JBTh 10, 1995, 45–68: 55, 56.
24. S. Gesundheit, Gibt es eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel?, in: B. Janowski (Hg.),

Die historisch-kritische Methode hat die Vielfältigkeit der biblischen Schriften im Allgemeinen und die Eigenständigkeit der Hebräischen Bibel im Besonderen herausgearbeitet. Es ist notwendig, die christologische Brille zur Seite zu legen und die Hebräische Bibel in ihrem »Eigenwert« zu lesen, wie es die historisch-kritische Bibelwissenschaft seit ihren Anfängen fordert:

»Nur unter der Bedingung, dass wichtige Einsichten in das Wesen Gottes und des Menschen sowie religiöse und ethische Impulse allein im AT entfaltet sind, hat das AT eine theologische Raison d'être. Diese Sicht kann man mit unterschiedlichen Begriffen umschreiben: ›das Plus‹ des AT, das Eigene des AT, das ›Proprium‹ des AT oder eben der ›Eigenwert‹ des AT.«²⁵

Beispiele für diesen »Eigenwert« der Hebräischen Bibel sind z.B. die Gebete in den Psalmen, die Schöpfungstheologie, die Weisheit, die Skepsis bei Hiob und Kohelet, die besondere Betonung des Monotheismus, die politische Theologie der Befreiung und die Freude an der Erotik.²⁶ Die Hebräische Bibel enthält eine vielstimmige Sammlung von Texten mit unterschiedlichen Entstehungs- und Wachstumsgeschichten: »In ihrer gewollten Vielstimmigkeit und Vielschichtigkeit entsteht eine angemessene Struktur der Rede von und zu Gott. Das AT bezeugt in vielfältiger Weise *Wege zu Gott* [...].«²⁷

Die Trennung von Bibelkritik und Dogmatik war in den Anfängen der historisch-kritischen Methode eine wichtige Errungenschaft, die nach wie vor ihre Berechtigung darin hat, dass Aussagen der Bibel nicht von vornherein nur auf dogmatische Wahrheiten hin befragt werden dürfen. So ortet z.B. Levinson in den Anfängen der historisch-kritischen Methode existentielle Motive und befreiende Momente.²⁸ Dieser Vorgang hat gewisse Parallelen in den Abgrenzungsvorgängen säkularer Bibelexegese im modernen Israel von der Rezeption rabbinischer Interpretationen im orthodoxen Judentum.²⁹

III. Grundlagen jüdischer Exegese

Die Bandbreite jüdischer Bibelauslegungen reicht von den klassischen rabbinischen und mittelalterlichen Kommentaren über historisch-kritische Exegese bis hin zu post-modernen Ansätzen, die Midrasch-Lektüren mit Literaturtheorien verbinden.³⁰ Es kann also immer nur eine exemplarische Auswahl dargestellt werden.³¹

Traditionelle jüdische Bibelauslegung in der rabbinischen Literatur und in den klassischen Kommentaren des Mittelalters ist nicht historisch-kritisch im engeren

Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 73–86.

25. M. Oeming, Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes, in: K. Lehmann/R. Rothenbusch (Hg.), Gottes Wort im Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg 2014, 305–336: 327.

26. Vgl. Oeming, Eigenwert, 328.

27. Oeming, Eigenwert, 336.

28. Vgl. B. M. Levinson, The Case for Grounding Biblical Hermeneutics upon the Diachronic Method, in: T. Fabiny (Hg.), Literary Theory and Biblical Hermeneutics, Szeged 1992, 93–108: 97.

29. Vgl. U. Simon, Der Status der Bibel in der israelischen Gesellschaft. Vom nationalen Midrasch zum existentiellen p'shat, Jerusalem 1999 (Hebr.).

30. Vgl. Grohmann, Aneignung, 73–129.

31. Vgl. zum folgenden Abschnitt M. Grohmann, Rezeption und Übersetzung. Jüdische und christliche Transformationen der Hebräischen Bibel, in: dies./U. Ragacs (Hg.), Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion (Religion and Transformation in Contemporary European Society 2), Göttingen 2012, 13–28: 15–24.

Sinn. Fasst man die Grundlagen historischer Kritik allerdings sehr weit im Sinne eines kritischen Umgangs mit den biblischen Texten, dann finden sich darin durchaus kritische Ansätze. Jüdische Exegetinnen und Exegeten machen darauf aufmerksam, dass die jüdische Tradition einen kritischen Zugang zur Bibel nicht prinzipiell verbietet, sondern dass mehrere klassische jüdische Bibelexegeten im Mittelalter kritische Bemerkungen zu historischen, textlichen, theologischen und halachischen Problemen machen und dass es in den traditionellen jüdischen Schriftauslegungen durchaus Ansätze von Textkritik und Literarkritik gibt.³² Aber auch die rabbinischen Interpretationen bieten Einsichten, die sich mit synchroner und diachroner Exegese verbinden lassen: Einerseits praktizierten sie mit detaillierter Textkenntnis eine Art von »close reading«; andererseits sind sie besonders an Schwierigkeiten im Text interessiert, behandeln diese als Schlüssel zu tieferer Wahrheit und sehen hier oft ähnliche Brüche wie redaktionskritische Theorien.³³

1. »Vielfalt ohne Beliebigkeit«³⁴

Nach traditioneller rabbinischer Hermeneutik gilt der Text der Bibel als vollkommen. Gerade deshalb müssen Doppelungen und Widersprüche erklärt werden.³⁵ Die Heiligkeit der Tora liegt nicht in ihrer Eindeutigkeit, sondern in ihrer Mehrdeutigkeit. Es liegt in ihrer Natur, dass sie vielfältige Interpretationen erfordert. Im hebräischen Text sind viele verschiedene Möglichkeiten angelegt, die immer wieder neu zusammengesetzt werden müssen: »die Tora hat 70 Gesichter.«³⁶ Rabbinische Schriftauslegung³⁷ geht immer von der Einheit der Heiligen Schrift aus. Sie verknüpft häufig Texte mit gleichen hebräischen Wurzeln und bezieht jeweils die Kontexte wechselseitig mit ein. Sie verbindet eine genaue Lektüre der hebräischen Bibeltexte mit ihren eigenen Lebenskontexten. Charakteristisch für diese »rabbinische Intertextualität«³⁸ ist die Vorstellung, dass alle Texte der Bibel in einem Dialog miteinander stehen.

Nach rabbinischer Hermeneutik folgt der Text dem Prinzip der *Sparsamkeit*: Kommentatoren von den Midraschim über Rashi bis in moderne Zeiten leiten eine faszinierende Vielfalt und Tiefe an Bedeutungen vom Prinzip ab, dass es keine Redundanz in der Heiligen Schrift gibt. Grundlegend ist die Annahme, dass in der Bibel alles ent-

32. Vgl. Weiss, Frage, 38; S. *Gesundheit*, Der Anfang der Tora. Ansätze jüdischer Exegeten des Mittelalters zu einer theologischen Interpretation der Urgeschichte und mögliche Berührungspunkte zur modernen theologischen Forschung, in: ZAW 119, 2007, 602–610.

33. Vgl. D. Carr, Intratextuality and Intertextuality – Joining Transmission History and Interpretation History in the Study of Genesis, in: G. Bodendorfer/M. Millard (Hg.), *Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, Tübingen 1998, 97–112.

34. J. Ebach, Die Bibel beginnt mit einem »b«. Vielfalt ohne Beliebigkeit, in: ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1997, 85–114.

35. Vgl. G. Langer, *Midrasch* (Jüdische Studien 1/utb 4675), Tübingen 2016, 44.

36. BemR Naso' 13,15.

37. Grundlegende Einführungen geben z.B. G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, in: C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (KStTh 1,2), Stuttgart et al. 1996, 23–132; ders., *Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis*, in: JBTh 12, 1997, 53–65; Langer, *Midrasch*; vgl. P. von der Osten-Sacken, *Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung für Christen*, in: *Wie aktuell ist das Alte Testament?* (VIKJ 2), Berlin ³1985, 86–106; Grohmann, *Aneignung*, 76–80.

38. G. Bodendorfer, *Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition*, in: *EvTh* 59, 1999, 252–266: 254.

halten ist: »Wende und wende sie (die Tora), denn alles ist in ihr.«³⁹ Kein Wort in der Bibel ist überflüssig. Wenn es Doppelungen gibt, dann müssen sie einen Sinn haben.

Der Text gilt nach rabbinischer Vorstellung als *zeitlos*: Es gibt kein Vorher und Nachher, sondern die mündliche Tora wurde Mose am Sinai schon mit der schriftlichen mitgegeben:

»Als Gott sich am Sinai offenbarte, um Israel die Tora zu geben, sagte er sie dem Mose der Reihe nach: Schrift (Miqra) und Mischna, Talmud und Aggada, wie es heißt: »Und Gott sprach alle diese Worte« (Ex 20,1). – Sogar was der Schüler den Lehrer fragt, sagte Gott Mose in dieser Stunde. [...] Ich gebe ihnen die Schrift (Miqra) schriftlich, aber die Mischna, den Talmud und die Aggada mündlich: »Schreibe dir« – das ist die Schrift, »denn aufgrund dieser Worte habe ich einen Bund geschlossen mit dir« (Ex 34,27) – das ist die Mischna und der Talmud, denn sie unterscheiden zwischen Israel und den Völkern.« (ShemR 47,1)⁴⁰

D.h. Kennzeichen jüdischer Bibelauslegung ist sowohl die Anerkennung der Heiligkeit der Tora als auch die – intellektuelle und emotionale – Anwendung auf den/die Leser/in. Der rabbinische Grundsatz, dass die Tora »zur Auslegung gegeben« ist, gilt bis heute, der Text ist nie etwas Fertiges. »Erst der Leser macht die Bibel zu dem, was sie ist.«⁴¹ Die Aneignung der Tora geschieht im rabbinischen Kontext durch ein ständiges Einprägen und Verinnerlichen ihrer Worte, das Torastudium hat überragenden Wert, es übertrifft alle anderen Gebote.⁴² Dieser Aneignungsprozess wird als durchgehende Überlieferungskette von Mose am Sinai bis zur jeweiligen Gegenwart angesehen.⁴³ Der hebräische Bibeltext an sich wird im rabbinischen Judentum nicht transformiert, aber Textrezeption geschieht in einem Beziehungsgeflecht zwischen Querverbindungen innerhalb der Bibel und ihren rabbinischen Lesern.

In den klassischen, mittelalterlichen Bibelausgaben, den *Miqra'ot G'dolot* (»großen Bibeln«), ist die Vielstimmigkeit der jüdischen Bibelauslegungen im Druck sichtbar: Der hebräische Bibeltext ist von Kommentaren umgeben. Diese werden beim Bibelstudium mitgelesen und -diskutiert. Damit sind die Mehrdeutigkeit des hebräischen Textes und das Gespräch zwischen unterschiedlichen Auslegungen immer präsent. Der hebräische Bibeltext bleibt in seinem Wortlaut bestehen und wird gleichzeitig in den Kommentaren, die ebenfalls in hebräischer – und aramäischer – Sprache verfasst sind, transformiert.

2. Die »Heiligkeit« der hebräischen Sprache

Es ist ein Spezifikum der jüdischen Auslegungstradition des Tanach/der Hebräischen Bibel, dass sie in hebräischer Sprache praktiziert wurde und wird. Die rabbinische und die spätere jüdische Traditionsliteratur übersetzen die Texte der Hebräischen Bibel

39. PirqAbot 5,22.

40. Vgl. die älteren, talmudischen Parallelen jPea 2,4; bMeg 19b. – An anderer Stelle (bMen 29b) heißt es, dass auch alle Halachot, die einst Rabbi Akiva von den »Krönchen« der Tora-Buchstaben ableiten wird, bereits Mose am Sinai gegeben wurden.

41. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, 130.

42. Vgl. z.B. bMen 110a; bRHSh 18a; mAv 1,2.

43. Vgl. jPea 2,4; bMeg 19b; Sifra, Bechukkotai 8,12. – Vgl. M. Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22), Neukirchen-Vluyn 1997, 141f.

nicht, sondern sie interpretieren sie in hebräischer Sprache.⁴⁴ Der Konsonantentext gilt als »heilig«⁴⁵ und wird im Großen und Ganzen in gleichbleibender Form überliefert. Rabbinische und spätere mittelalterliche jüdische Bibelauslegungen leuchten in besonderer Weise die philologischen Feinheiten und die Mehrdeutigkeit der hebräischen Semantik aus. Sie spielen mit unterschiedlichen Möglichkeiten der Vokalisation des Konsonantentextes. Die fest stehenden Konsonanten der hebräischen Schrift lassen sich immer wieder mit unterschiedlichen Vokalen lesen. Dadurch ergeben sich vielfältige Bedeutungen. Die hebräische Sprache der Tora gilt als vollkommen und unübersetzbar:

»Was für den modernen Leser in rabbinischen Texten einfach Spiel mit der Sprache der Tora ist, ist für die Rabbinen Konsequenz ihrer zutiefst nominalistischen Einstellung, der Auffassung, dass das Hebräische keine Konventionalsprache ist, sondern göttliche Offenbarungssprache. Spiel mit dieser Sprache und all ihren Möglichkeiten gehört zur Aufgabe des Auslegers. Die Vollkommenheit der Sprache und die Fülle ihrer Möglichkeiten ist Beweis der Offenbarung (wie es die arabische Tradition für den Koran sieht). [...] Eine Konsequenz dieses Sprachbewußtseins ist die *Unübersetzbarkeit der Tora*. Denn wie sollte das Beziehungsgeflecht, das zwischen einzelnen Elementen des Textes durch gemeinsame Wortwurzeln, Homonymie, lautliche Anklänge und optische Nähe, auch verschiedene Möglichkeiten der Vokalisierung, der Worttrennung usw., wie die verschiedenen Möglichkeiten, die Syntax eines Textes aufzulösen, in eine andere Sprache übertragbar sein?«⁴⁶

Die Rabbinen denken von den hebräischen Wurzeln her, die sie als »Kondensate« verstehen, und entwickeln von daher semantische Korrespondenzsysteme. Mit einer hebräischen Wurzel kann ganz Unterschiedliches, sogar Gegensätzliches, ausgedrückt werden.⁴⁷ Dadurch entsteht ein spezifisches Bezugs- und Verweissystem zwischen biblischen Texten. Neben der zentralen Bedeutung der Verbalwurzeln ist eine weitere Besonderheit der hebräischen Sprache, dass ihre Syntax parataktisch ist: Sätze werden meistens parataktisch aneinander gereiht, es gibt – zumindest im biblischen Hebräisch – kaum Nebensätze und Modalwörter, so dass die Mehrdeutigkeit schon in der Zuordnung der einzelnen Satzteile liegt.⁴⁸

Der Grad an Heiligkeit, der der hebräischen Sprache beigemessen wird, wodurch auch das Spiel mit Bedeutungen sozusagen »heilige Pflicht« ist, und die Vorstellung der Unübersetzbarkeit der Tora haben sich in dieser Form im Christentum nie durchgesetzt. Andererseits lässt sich zwischen dem »ad fontes!« der Reformation, der Hochschätzung des hebräischen Urtextes des Alten Testaments bei Luther und Calvin und dem rabbinischen Umgang mit der hebräischen Sprache – dem philologischen Interesse, der Sensibilität und Genauigkeit im Umgang mit dem Hebräischen, dem Bewusstsein für Spannungen und Widersprüche im Bibeltext – doch eine gewisse Parallelität aufweisen. Luther kann das Hebräische manchmal durchaus auch als »heilige Sprache« bezeichnen:

44. Vgl. W. Schmiedewind, *A Social History of Hebrew. Its Origins Through the Rabbinic Period*, Yale 2013.

45. Zur »Heiligkeit« der Hebräischen Sprache vgl. J. Joosten, *Hebrew: A Holy Tongue?*, Antrittsvorlesung an der Universität Oxford, 27.10.2015 (https://www.academia.edu/17457957/Hebrew_A_holy_tongue_Inaugural_lecture_Oxford_27_October_2015; 4.11.2016).

46. Stemberger, *Vollkommener Text*, 62–63.

47. Vgl. K. Reichert, *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen* (Edition Akzente), München/Wien 2003, 133.

48. Vgl. Reichert, *Aufgabe*, 135.

»Es ist die Ebreische sprache so reiche, das keyne sprach sie mag gnugsam erlangen. Denn sie hat viel wo^rter die da, singen, loben, preysen, ehren, frewen, betru^ben etc. heysen, da wyr kaum eynes haben. Und sonderlich ynn go^tttlichen heyligen sachen ist sie reich mit worten, das sie wol zehen namen hat, da sie Gott mit nennet, da wyr nicht mehr haben denn das eynige wort, Gott, das sie wol billich eyn heylige sprache heysen mag. Der halben keyne verdolmetschung so frey gehen kann, als ym Ebreischen selbs lautet, on was noch ist der verblu^rmeten wort, die man figuras nennet, darynnen sie auch alle zungen obertrifft.«⁴⁹

Die Hochschätzung des Hebräischen bei Luther drückt sich auch darin aus, wie sehr er die Schriftauslegung des Paulus als vom Alten Testament her geprägt ansieht:

»Die verba et res Sancti Pauli, die sind aus den Propheten und Mose genommen. Darum sollen die jungen Theologen hebräisch studieren, auf dass sie die griechischen und hebräischen Wörter gegeneinander halten und derselben Eigenschaft, Art und Kraft sehen mögen. [...] Wenn ich jung wäre und wollt ein hoher Theologus werden, so wollt ich Paulum conferiren cum veteri Testamento.«⁵⁰

Auch wenn die rabbinischen und mittelalterlichen⁵¹ jüdischen Auslegungen ihre eigenen hermeneutischen Voraussetzungen haben, leuchten sie das Bedeutungsspektrum hebräischer Bibeltex-te in besonderer Weise aus, weil der Diskussionsprozess über Jahrhunderte in hebräischer Sprache stattgefunden hat. Während das Christentum von Anfang an eine Übersetzungsreligion ist, hat die jüdische Tradition biblische Inhalte zwar genauso mit ihren eigenen Kontexten verbunden, diese Rezeptionsprozesse aber in hebräischer Sprache vollzogen. Durch die unterschiedlichen Sprachen entstehen unterschiedliche Assoziationen und Verknüpfungen. Es ist schwer, dieses Beziehungssystem, die Assoziationen und Stichwortverbindungen über hebräische Wurzeln in Übersetzungen nachvollziehbar zu machen. Für die Ausleuchtung des Sinnpotentials der hebräischen Bibeltex-te ist es auch für die christliche Tradition lehrreich, die jüdische Auslegungstradition mit ihren hebräischen Sprachspielen wahrzunehmen.

3. Jüdische Bibelübersetzungen

Trotz des Postulats der Unübersetzbarkeit der Tora, des Konsenses über die »Heiligkeit« der hebräischen Sprache und die besondere Bedeutung des hebräischen Bibeltex-tes bestand und besteht auch im Judentum immer wieder Bedarf nach Übersetzungen. Die jahrhundertelange jüdische Praxis, den hebräischen Bibeltex-t in seiner »Heiligkeit« zu bewahren und mit den Auslegungen zu tradieren, macht Übersetzungen in andere Sprachen, wie z.B. das Deutsche, zu einem untergeordneten Anliegen. Wird der Bibeltex-t übersetzt, so ist dies ein Phänomen der Assimilation. Im 19. Jahrhundert entstanden deutsch-jüdische Bibelübersetzungen, in denen sich die ganze Bandbreite der Diskussion zwischen Orthodoxie und Reformjudentum

49. M. Luther, Vorrede auf den Psalter (1524), WA DB 10,1; 94.

50. WA TR 4, 6805.

51. Vgl. z.B. H. Liss, *Creating Fictional Worlds. Peshat-exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah* (Studies in Jewish History and Culture 25), Leiden 2011; K. H. Zetterholm, *Jewish Interpretation of the Bible. Ancient and Contemporary*, Minneapolis 2012.

widerspiegelt.⁵² Sie sind von der jüdischen Aufklärung, der Haskala, beeinflusst und weisen auch Einflüsse der protestantisch geprägten historisch-kritischen Bibelwissenschaft auf. Bemerkenswert ist, dass sich in der Vielzahl von Bibelübersetzungen im 19. Jahrhundert keine als die einzige, allgemein akzeptierte Schul- oder Volksbibel etabliert hat. Die Prachtausgaben von Julius Fürst (1874) und Lazarus Goldschmidt (1921 und 1923) nehmen zwar eine gewisse Sonderstellung ein, ihre Intention ist aber von Anfang an nicht weite Verbreitung, sondern ein bibliophiles Publikum. Das Spektrum der jüdischen deutschen Bibelübersetzungen reicht von praxisorientierten Ausgaben für Haus, Schule und Synagoge bis zu Ausgaben mit wissenschaftlichem Anspruch (Zunz, Hirsch). Der religiöse Hintergrund der Übersetzer schlägt sich insofern in den Bibelausgaben nieder, als orthodoxe Gelehrte prinzipiell die hebräische Sprache bevorzugen, während die Übersetzung ins Deutsche eher in reformjüdischen Kreisen stattfindet. Die Motivation ist häufig eine religionspädagogische: biblische Texte in weiteren Kreisen der Bevölkerung zu verbreiten.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt vor diesem Hintergrund im 20. Jahrhundert die Übersetzung von Buber und Rosenzweig ein. Sie schlagen einen ganz neuen Weg ein, der wenig Kontinuität zu ihren Vorgängern zeigt. Sie haben mit ihrer Übersetzung⁵³ versucht »das wirkliche, gesprochene und sprechbare Wort, das in der Schrift gefangen liegt, zu befreien und wieder in die Welt ertönen zu lassen.«⁵⁴ Dieses Postulat zeigt eine Nähe zur »reinen Sprache«, die Walter Benjamin als Ziel von Übersetzungen sieht:

»Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, [...] sondern lässt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax, und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers.«⁵⁵

In ihrem Programm der »Entkontextualisierung« des Bibeltextes, des Rekurses nur auf die Bibel, ohne jüdische Tradition, liegt eine Erklärung dafür, dass die Buber-Rosenzweig-Übersetzung in christlichen, v.a. protestantischen Kreisen größere Anerkennung gefunden hat als in jüdischen. Gleichzeitig waren Buber und Rosenzweig nicht nur von exegetischen, sondern auch von ihren eigenen philosophisch-theologischen Überlegungen geleitet.⁵⁶

52. Vgl. das detaillierte Nachschlagewerk mit Kurzbeschreibungen der einzelnen Übersetzungen und einiger zweisprachiger Ausgaben von *H.-J. Bechtoldt*, *Jüdische deutsche Bibelübersetzungen vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005.

53. *M. Buber/F. Rosenzweig*, *Die Schrift*. 4 Bände, Gerlingen 1976.

54. *M. Buber*, *Warum und wie wir die Schrift übersetzten*, Anhang in: *A. E. Bauer*, *Rosenzweigs Sprachdenken im »Stern der Erlösung« und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 466), Frankfurt a. M. 1992, 447–463; 458–459. Zur Kritik am Anspruch einer »wirklichen« Übersetzung vgl. *A. R. Müller*, *Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?*, in: *W. Groß* (Hg.), *Bibelübersetzung heute. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen* (AGWB 2), Stuttgart 2001, 267–282.

55. *W. Benjamin*, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923), in: *H. J. Störig* (Hg.), *Das Problem des Übersetzens* (WdF 8), Darmstadt 1969, 166.

56. *H. Liss*, *Entkontextualisierung als Programm. Die Bedeutung des göttlichen Namens bei Franz Rosenzweig und die pronominale »Er-Setzung« des Tetragramms*, in: *K. Herrmann et al.* (Hg.), *Jewish Studies Between the Disciplines/Judaistik zwischen den Disziplinen*. FS Peter Schäfer, Leiden/Boston 2003, 373–404.

Ein Werk, das nicht nur Bibelübersetzung ist, sondern im Sinne der *Miqra'ot G^cdolôt* hebräischen Bibeltext und Übersetzung mit Kommentaren umgibt, ist der 1981 in englischer Sprache und 1999–2004 in deutscher Übersetzung erschienene Kommentar zur Tora (דברים – בראשית), den 5 Büchern Mose, von W. Gunther Plaut. Vor dem Hintergrund des Reformjudentums verbindet er drei exegetische Zugänge miteinander: einen historisch-kritischen, der nach der Herkunft und der historischen Bedeutung des Textes fragt, einen philologisch-textorientierten, der die vielfältige Sprachgestalt des Hebräischen beschreibt, wie es die jüdische Tradition durch die Jahrhunderte gemacht hat, und Perspektiven heutiger Leserinnen und Leser, die nach der aktuellen Relevanz des Textes fragen.

Plaut übersetzt nicht nur den hebräischen Bibeltext, sondern versucht auch, typisch rabbinische Sprachspiele mit den Vokalisationsmöglichkeiten des Konsonantentextes in deutscher Sprache wiederzugeben.

So paraphrasiert z.B. Plaut⁵⁷ in seiner Auslegung von Dtn 1,1 – *Das sind die Worte, die Mose zu ganz Israel gesprochen hat* – den Midrasch Dewarim Rabba 1,6 so: »*d^cwarim* (Worte; Reden) kann auch so vokalisiert werden, dass es *d^cworim* (Bienen) bedeutet. Wie bei der Biene ihr Honig süß und ihr Stachel spitz ist, so ist es auch mit den Worten der Tora.«

Ein Beispiel für die Weiterführung des rabbinischen Grundsatzes, dass jede Doppelung in der Tora einen Sinn haben muss, klingt in der Plautschen Übersetzung und Kommentierung von Dtn 4,9 folgendermaßen:

רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן־תשכח את־הדברים אשר־ראו עיניך ופן־יסורו מל־בך כל ימי חייך
והודעתם ל־בניך ולבני בְּנֵיךְ

So hüte dich denn und nimm dich wohl in Acht, dass du die Dinge nicht vergisst, die deine Augen gesehen haben, und dass sie dir dein Leben lang nicht aus dem Herzen kommen. Mache sie deinen Kindern und Enkeln bekannt.

Hüte dich ist im Hebräischen zweimal mit unterschiedlichen Formen der Wurzel שמר / šmr (*hüten / sich in Acht nehmen / bewahren*) ausgedrückt, außerdem einmal לך השמר (hüte dich) und einmal שמר נפשך (*hüte deine Seele / dein Leben / dich selbst*). Der Sinn dieser Doppelung wird in einer chassidischen Erklärung so beschrieben:

»Das Wort ›dich‹ bezieht sich auf den Leib, dem du nur die übliche Aufmerksamkeit zu schenken brauchst, und es besteht wenig Zweifel, dass du das tun wirst. Aber wenn es um deine Seele geht, stehst du in der Gefahr, sie zu vernachlässigen. Daher: ›Nimm dich wohl in Acht – was man auch übersetzen kann mit: Hüte deine Seele sehr.«⁵⁸

Das zweifache Sich-Hüten wird also als Auftrag zur Achtsamkeit gegenüber Körper und Seele gedeutet, die Sinai-Ereignisse nicht zu vergessen.

Manche dieser Übersetzungen wurden zu Standardwerken einzelner jüdischer Gruppierungen, aber insgesamt bleibt die Hebräische Bibel, der Tanach, das Standardwerk.⁵⁹

57. W. G. Plaut, Dewarim דברים Deuteronomium (התורה Die Tora. In jüdischer Auslegung, Bd. 5), Gütersloh 2004, 52.

58. Plaut, Dewarim, 91.

59. Vgl. Grohmann, Rezeption und Übersetzung, 19–24.

IV. Von der Un-/Möglichkeit, Gott zu sehen: Ex 33,17–23 als Beispieltext

Ein Text aus der Hebräischen Bibel, Ex 33,17–23, soll nun als Beispiel gelesen werden, das vielfältige sowohl historisch-kritische als auch traditionelle jüdische Auslegungen hervorgebracht hat.

Der Text ist Teil der nichtpriesterschriftlichen Sinaiüberlieferung Ex 32–34.⁶⁰ In diesem Textkomplex sind mehrere literarische Nachträge zur Erzählung rund um das Goldene Kalb, in der es um eine ausdrückliche Verletzung des Bilderverbotes⁶¹ geht, und den anschließenden Bundesschluss zusammen gestellt (Ex 31,18–34,35). In Ex 33,17–23 wird die Spannung zwischen dem Wunsch nach Sichtbarkeit und Vorbehalten gegen das Sehen Gottes in narrativer Form reflektiert. Im Folgenden sollen dieser Text, semantische Einzelaspekte seiner Exegese und besonders die jüdische Auslegungstradition zu Wort kommen. Ex 33,17–23:

¹⁷JHWH sagte zu Mose: »Auch diesen Wunsch, den du ausgesprochen hast, werde ich erfüllen. Denn du hast Gnade in meinen Augen gefunden, und ich kenne dich mit Namen.«

¹⁸Er aber sagte: »Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!«

¹⁹Er antwortete: »Ich werde meine ganze Güte an deinem Angesicht vorüberziehen lassen und den Namen JHWH vor dir ausrufen: Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig bin, und ich werde mich erbarmen, über wen ich mich erbarme.«

²⁰Dann sagte er: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen. Denn der Mensch kann mich nicht sehen und am Leben bleiben.«

²¹JHWH sagte weiter: »Siehe, da ist ein Ort bei mir, da stelle dich auf den Felsen.

²²Und es wird geschehen: Wenn meine Herrlichkeit vorüber zieht, dann werde ich dich in die Felsenhöhle stellen und meine Hand über dich breiten, bis ich vorübergegangen bin.

²³Dann werde ich meine Hand wegnehmen. Und du wirst meine Rückseite sehen, aber mein Angesicht darf nicht gesehen werden.«⁶²

Ex 33,17–23 ist Teil des Mittelstücks zwischen der Erzählung um das goldene Kalb und der Bundeserneuerung. Es ist als »breit angelegte[r] Dialog zwischen JHWH und Mose«⁶³ gestaltet, gemeinsames Thema ist die »Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes«.⁶⁴ In Ex 33,17–23 handelt es sich um die Vorankündigung der Theophanie, die dann in Ex 34,5–6 knapp erzählt wird. Ex 33,17–23 nimmt Motive aus Ex 3 auf: die Spannung zwischen dem Wunsch des Mose, Gott zu sehen, und der Unmöglichkeit der Erfüllung dieses Wunsches.

Ex 33,19 ist formal ähnlich aufgebaut wie Ex 3,14: Mit אָשֶׁר + Wiederholung des Verbs wird die Unverfügbarkeit des Da-Seins, Mit-Seins und der Gnade des Gottes Israels beschrieben. In diesen Formulierungen konzentriert sich sozusagen »das *deutlich Undeutliche*: [...] Die Frage nach dem *Sehen* der Herrlichkeit Gottes (V. 18) wird somit auf die Offenbarung des Namens verwiesen, und diese sogar als Fülle der Güte Gottes (כל טובי) ›all mein Bestes« [Jacob, 952] bezeichnet.«⁶⁵

60. Vgl. K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 126–127. Zur komplexen Diskussionslage rund um die literarische Entstehung von Ex 32–34 vgl. den Sammelband von M. Köckert/E. Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001.

61. Vgl. F. Hartenstein/M. Moxter, Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen (ThLZ.F26), Leipzig 2016.

62. Text aus der BHS, Bible Works 7; Übersetzung MG.

63. C. Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg et al. 2004, 322.

64. M. Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen/Zürich 1988, 208.

65. Dohmen, Exodus, 349.

Der dreimalige Einsatz der Gottesrede mit ויאמר (*er sagte*) in V. 19.20.21 deutet darauf hin, dass der Text in seiner Entstehungsgeschichte nicht einheitlich ist. Eine Erklärungsmöglichkeit ist, V. 21–23 als primäre Fortsetzung von V. 18 anzusehen: JHWH gewährt die Erfüllung der Bitte des Mose, ihn sehen zu dürfen, aber mit der Einschränkung, dass er sich in eine Felsspalte stellt und Gott seine schützende Hand über ihn hält. V. 20, die Verschärfung, dass kein Sterblicher Gott sehen darf (vgl. Gen 19,17.26; Ex 3,6; 1 Kön 19,13; Jes 6,2), wäre dann ein von späterer Hand hinzugefügter Nachtrag.⁶⁶ Der Abschnitt lässt sich aber auch als ein Text lesen, der versucht, unterschiedliche Vorstellungen zwischen dem Wunsch, Gott zu sehen und der Unmöglichkeit seiner Erfüllung zusammen zu bringen.

»In 33,18–23 unternimmt es demnach ein Tradent, den literarischen Zusammenhang von 33,7–11 (dem er widerspricht), 33,12–17 (woran er anknüpft) und 34,1ff. (worauf er in vorwegnehmender Interpretation überleitet) von dem in V 20b explizierten Grundsatz her zu kommentieren.«⁶⁷

Dreimal findet sich in Ex 33,19.22 die Theophanievorstellung vom »Vorüberziehen« (עבר) Gottes: Vorüberziehen des Guten (oder der Güte/Wohltaten/Schönheit) JHWHs (טוב) unter Ausrufen der Gnadenformel (Ex 33,19), Vorüberziehen der Herrlichkeit JHWHs (כבוד) und Vorüberziehen von JHWH selbst (Ex 33,22). Das Vorüberziehen (עבר) charakterisiert die Gottesbeziehung als dynamisch-bewegt.⁶⁸ In Ex 33,20 verlagert sich die Balance zwischen Gottesschau und Verschonung des Menschen durch die Unsichtbarkeit Gottes, die sonst für diesen Textabschnitt charakteristisch ist (vgl. auch Gen 16,13), zur eindeutigen Nicht-Sichtbarkeit Gottes hin. Hartenstein hat vorgeschlagen, den Gegensatz zwischen Gottes »Angesicht«, das der Mensch nicht sehen darf, und seiner »Rückseite«, der Mose hinterher sehen darf (Ex 33,23), als Versuch zu verstehen, »die Jerusalemer Schutzvorstellung«, [wie sie in einigen Psalmen verbreitet ist] und das als Verschonung verstandene Vorüberziehen Gottes ins Verhältnis zu setzen.⁶⁹ In den Psalmen ist gerade das Sehen Gottes das Ziel. Nach alttestamentlicher Vorstellung sind Einblicke in die göttliche Sphäre prinzipiell möglich (vgl. z.B. die Bileam-Erzählung Num 24,15–17), und der Kult ist eine rituell geregelte Form der Gotteskommunikation.⁷⁰ Die Sinai-Texte sind Versuche, das Nebeneinander dieser unterschiedlichen Konzepte verstehbar zu machen.

In Ex 33,18 äußert Mose den Wunsch, den כבוד Gottes zu sehen (zur Verbindung von ראה und כבוד vgl. Ex 16,7.10; 24,17; Lev 9,6; Num 14,22 etc.). Ein kurzer Blick in die jüdische Kommentarliteratur zeigt, dass auch in »kritischer« Exegese traditionelle Auslegungen rezipiert werden: Benno Jacob grenzt כבוד von metaphysischer Erkenntnis des Wesens Gottes genauso ab wie von mystischer Schau und Versenkung und versteht den Begriff so:

»Der כבוד Gottes ist die glanzvolle, Anerkennung heischende Manifestation seiner Macht, Würde und Majestät, wie sie sich in der Natur, und seines heiligen Waltens, seines Gesetzes und Ge-

66. Vgl. Noth, *Das zweite Buch Mose*, 212; F. Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs*. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008, 278, Anm. 17.

67. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 65.

68. Vgl. Dohmen, *Exodus*, 348.

69. Hartenstein, *Angesicht JHWHs*, 282.

70. Vgl. F. Hartenstein, *Vom Sehen und Schauen Gottes*. Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik aus der Sicht des Alten Testaments, in: MJTh 22, 2010, 15–37: 21–22.

richtes, wie sie sich in Geschichte und Gewissen kundtun. Diese Herrlichkeit *kann und soll* der Mensch sehen.«⁷¹

Maimonides⁷² interpretiert den Text metaphorisch: Mose fragt nach einer intellektuellen Wahrnehmung von Gottes »essential reality«⁷³, seinem Wesen, nicht nach sinnlicher Wahrnehmung. Ramban dagegen interpretiert die Worte sehr wohl wörtlich: Mose verlangt einen Blick auf die göttliche Gegenwart. כבוד ist normalerweise etwas Sichtbares, bezieht sich auf den übernatürlichen Glanz, der die Intensität von Gottes Immanenz begleitet.⁷⁴

Die Doppeldeutigkeit von אהרי in räumlichem (*mein Rücken*) oder in zeitlichem Sinn (*hinter mir her*) in Ex 33,23 und damit die Frage, was hier Gott Mose erlaubt zu sehen, gibt Anlass zu unterschiedlichen Interpretationen. Ex 33,23 ist der einzige Hinweis auf Gottes Rücken in der Hebräischen Bibel. So wird der Vers z.B. von Nahum Sarna folgendermaßen ausgelegt: »No human being can ever penetrate the ultimate mystery of God's Being. Only a glimpse of the divine reality is possible, even for Moses.«⁷⁵ Jüdische Auslegungen von Ex 33,17–23 machen also eine metaphorische Auslegung stark, um auf keinen Fall den Eindruck eines Anthropomorphismus aufkommen zu lassen.⁷⁶ Ein bildliches Verständnis von Gottes Rücken ist selbstverständlich, eine wörtliche Interpretation wird nicht einmal in Erwägung gezogen:⁷⁷ »the traces of His presence, the afterglow of His supernatural effulgence.«⁷⁸ Es geht um die Sichtbarkeit Gottes in seinen Wirkungen.⁷⁹

Die andere Interpretationsrichtung liest אהרי zeitlich: *hinter mir her* (Luther, Neue Zürcher Bibel), *my behind/behind me*.⁸⁰ Nach dieser Interpretation hat Gott Mose am Sinai mit אהר nicht seinen Rücken, sondern die Zukunft gezeigt und einen kleinen Blick auf Zukünftiges erlaubt.⁸¹ Hauptargument für die Einbeziehung der zeitlichen Dimension ist die Semantik von אהר im biblischen Hebräisch: Als Adverb kann die Wurzel sowohl lokal »hinten« bedeuten als auch temporal »nach« und ebenso als Substantiv: sowohl »Ende, Rücken«, als auch »das Nachher, das Nachkommende, die Zukunft« (z.B. Jes 42,23).⁸² Auch die Semantik von עבר (*Vorüberziehen*) verbindet die räumliche mit der zeitlichen Dimension.⁸³

Diese Interpretationsmöglichkeit kann sich auch auf rabbinische Traditionen und ältere jüdische Traditionen berufen:⁸⁴ So versteht schon der Targum Onkelos »Gottes Rück-

71. B. Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997 (Manuskript 1940), 958.

72. Guide to the Perplexed I.4, 64.

73. N. Sarna, Exodus (JPS Bible Commentary), Philadelphia et al. 1991, 214.

74. Vgl. Sarna, Exodus, 214.

75. Sarna, Exodus, 215.

76. Vgl. auch U. Cassutto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967 (Hebräisch 1951), 437.

77. Vgl. D. Lipton, God's Back! What Did Moses See on Sinai?, in: G. J. Brooke et al. (Hg.), The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 12), Leiden/Boston 2008, 287–311: 287.

78. Sarna, Exodus, 215.

79. Vgl. J. H. Hertz (Hg.), Pentateuch und Haftarothe 2, Basel/Zürich 31995, 389.

80. Vgl. Lipton, God's Back, 290–292; vgl. Jacob, Buch Exodus, 953: »und du siehst mein Nachher.«

81. Vgl. Dohmen, Exodus, 351–352.

82. Vgl. Gesenius, HALAT 1, 34–35.40–41.

83. Vgl. C. Dohmen, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: JBTh 13, 1998, 31–51: 47.

84. Vgl. Lipton, God's Back, 287.

seite« nicht anthropomorph: »Du wirst das sehen, was hinter/nach (בְּחֵר) mir ist, aber was vor (קִדְמָה) mir ist, wird nicht sichtbar sein.«⁸⁵ Hier ist also auch die Doppelheit zwischen zeitlicher und räumlicher Dimension enthalten. Der Targum verwendet einen Begriff, der die räumlich-zeitliche Doppeldeutigkeit offen hält. Die rabbinischen Kommentare haben »Gottes Rücken« nie wörtlich verstanden, aber sie zeigen ein starkes zeitliches Interesse. Ein Beleg dafür ist z.B. Avot de Rabbi Nathan, wo Gottes Angesicht als »diese Welt« interpretiert wurde und das, was hinter ihm ist, als »die kommende Welt.«⁸⁶ Ex 33,23 lässt sich so lesen, dass hier die Vergangenheit als vor dem Betrachter – in diesem Fall Mose – und die Zukunft hinten liegend angesehen wird.⁸⁷ Die vielfältigen Erklärungen laden dazu ein, die Mehrdimensionalität dieses Textes wahrzunehmen: »Dass sich der Gott Israels der Erkenntnis der hinter Ex 33 stehenden Tradenten zufolge als gegenwärtig verbürgt, dies aber so tut, dass er nicht einfach fassbar und greifbar wird, sich ausrechnen oder berechnen lässt, [...]«⁸⁸ ist eine zentrale Aussage dieses Textes.

Dass das rabbinische Zeitverständnis nicht linear ist, zeigt sich auch in der bereits erwähnten – aus heutiger Sicht – »ahistorischen« Vorstellung, dass nicht nur die schriftliche Tora, sondern auch die gesamte mündliche Tora bereits Mose am Sinai offenbart wurde. Diese Vorstellung ist bereits in Zeitkonzeptionen der Hebräischen Bibel angelegt, die sich als Mischung aus linearen und zyklischen Vorstellungen beschreiben lassen.⁸⁹

Eine Einbeziehung jüdischer Auslegungstraditionen erweitert die Interpretationsmöglichkeiten biblischer Texte. Sie regt dazu an, jedes Wort genau zu lesen und auch widersprüchliche Deutungen nebeneinander zu stellen. Historisch-kritische Exegese und traditionelle jüdische Auslegungen machen manchmal durchaus vergleichbare Beobachtungen. Die theologische Frage, ob und wie ein Mensch Gott sehen kann, beschäftigt jüdische und christliche Exegese gleichermaßen.

V. Zur christlich-theologischen Relevanz jüdischer Exegese der Hebräischen Bibel

Das Beispiel illustriert, dass die Hebräische Bibel ein gemeinsamer Wurzelgrund von rabbinischem Judentum und Christentum ist, der gleichzeitig verbindet und trennt.⁹⁰ Jüdische Bibelauslegungen sind genauso vielfältig wie christliche. Säkular-israelische Lektüren des Tanach als Geschichtsbuch oder die Vergegenwärtigung als Heilige Schrift in der Synagoge in der Tora- und Haftara-Lesung haben keine unmittelbare

85. Hebräischer Text vgl. Miqra'ot Gedolot zu Ex 33,23; Übersetzung MG.

86. Vgl. Lipton, *God's Back*, 295.

87. Vgl. Lipton, *God's Back*, 288.

88. E. M. *Dörrfuß*, 2. Sonntag nach Epiphania: Ex 33,17b–23, in: *Studium in Israel* (Hg.), *Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe III*, Wernsbach 2010, 84–90: 88; vgl. R. *Gradwohl*, *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen I*, Stuttgart 1986.

89. Vgl. M. Z. *Brettler*, *Cyclical and Teleological Time in the Hebrew Bible*, in: R. M. Rosen (Hg.), *Time and Temporality in the Ancient World*, Philadelphia 2004, 11–28; B. *Janowski*, *Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema »Mythos und Geschichte«*, in: M. *Grohmann/Y. Zakovitch* (Hg.), *Jewish and Christian Approaches to Psalms* (HBS 57), Freiburg et al. 2009, 113–139.

90. Vgl. M. *Brumlik*, *Antijudaismus in neuem Gewand?* (23.4.2015), in: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22056> (Stand: 19.8.2016).

Parallele im Christentum. Es ist wichtig, sich über diese vielfältigen unterschiedlichen Lesarten auszutauschen. Historisch-kritische Forschung an den Texten bleibt ein wichtiges Feld gemeinsamer Arbeit. Die Frage nach der theologischen Relevanz ist dann ein zweiter Schritt.

Der Umdenkprozess im Verhältnis zum Judentum, der nach der Shoah in christlicher Theologie und Exegese eingesetzt hat,⁹¹ bleibt ein notwendiger Ausgangspunkt und hermeneutischer Rahmen aller theologischen Fragen und eben auch der nach der Bedeutung des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel:

»Das Christliche trägt von Anfang an und bleibend die Signatur des Jüdischen, ist eingeschrieben in eine Geschichte, die zugleich die Geschichte einer anderen Religion ist. Das Alte Testament ist [...] konstitutiv für christliche Identität. [...] Sobald wir als Christenmenschen unsere Geschichte mit Gott erzählen, sind wir darauf angewiesen, uns in die Geschichte Israels hinein zu erzählen und zu wissen: Das ist *auch* unsere Geschichte – und bleibt zugleich eine *fremde* Geschichte und ein Gegenüber.«⁹²

Auch wenn der Begriff »Dialog« vielleicht unpassend ist, weil das Verhältnis von Judentum und Christentum ein ungleiches ist und das Interesse am Gespräch von christlicher Seite her größer ist als umgekehrt, bleibt es wichtig, sich die jüdischen Wurzeln christlicher Theologie und das bleibende Gegenüber des Judentums vor Augen zu halten.

»Aus dieser [...] zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel folgt die Asymmetrie, die das Christentum von der Schrift her auf das Judentum verweist, während das Judentum nicht in gleicher Weise von seiner Heiligen Schrift her auf das Christentum verwiesen wird.«⁹³

Trotz dieser Asymmetrie im Verwiesensein und der historischen Unschärfe bleiben Formeln wie die vom »doppelten Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum«⁹⁴ oder von der »Hebräischen Bibel und ihrer zweifachen Nachgeschichte«⁹⁵ sinnvolle Bilder zur Veranschaulichung der speziellen hermeneutischen Grundsituation der Hebräischen Bibel. Das Alte Testament ist gleichzeitig ein in sich abgeschlossenes Buch und ein für Fortsetzung und Fortschreibung offenes Buch: »Das ›Alte‹ Testament ist offen für seine zwei ›Fortführungen‹ im jüdischen Talmud und im christlichen Neuen Testament.«⁹⁶ Notwendig ist eine Hermeneutik, die diese Offenheit und die eigene Dignität der jüdischen Auslegungstradition wahrnimmt.

»Die beiden Kanontteile waren und sind ›*korrelierend und kontrastierend*‹ aufeinander bezogen (B. Janowski). Das ist nicht nur eine historische Tatsache, die unter neuzeitlichen Bedingungen als überholt zu denken wäre, sondern bezeichnet die Aufgabe gegenwärtiger evangelischer Schrift-Auslegung, die sich so und nicht anders stellt, weil die Kirche am Gebrauch der ganzen

91. Vgl. z.B. Kriener, Lernen.

92. A. Deeg, Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität, in: *Zeitzeichen* 7 (2015), 41–43: 43.

93. C. Dohmen, Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, in: ders./Stemberger, Hermeneutik, 11–22: 20–22.

94. Vgl. K. Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: *JBTh* 6, 1991, 215–242.

95. Vgl. E. Blum u.a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990.

96. Zenger, Testament, 140.

Schrift in Liturgie, Predigt, Unterricht und theologischer Ausbildung festhält.«⁹⁷

Altes und Neues Testament sind einerseits jeweils in ihrem Eigenwert für sich zu lesen, andererseits laden sie dazu ein, – im Sinne einer theologischen Diskurshermeneutik – in ein Gespräch über ihre vielfältigen Bezüge zu treten:

»Wenn Christen die Bibel Israels als Teil ihrer Bibel lesen, müssen sie dies mit einer *zweifachen Brille* tun. Sie sollen diese Texte *zuerst* so lesen, dass sie darin den Juden als Erstdressaten der Bibel Israels und als ihren älteren Geschwistern begegnen. [...] Wenn Christen *sodann* diese Texte als ersten Teil ihrer eigenen Bibel, also als Altes bzw. Erstes Testament, lesen und wenn sie dieses dabei transparent werden lassen auf die neutestamentliche Botschaft vom endgültigen Handeln des Gottes in Jesus dem Christus hin, tragen sie in diese Texte *nachträglich* eine Sinnperspektive ein, die diese Texte ursprünglich nicht haben.«⁹⁸

Kenntnisse nicht nur des Alten Testaments, sondern auch der jüdischen Bibelauslegung sind wichtig, um das Neue Testament zu verstehen:

»Für Jesus, für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften und für die frühchristlichen Gemeinden bestanden ihre heiligen Schriften in der jüdischen Bibel. Sie bildet den Raum, in dem sie lebten, glaubten und wirkten. Sie galt als selbstverständliche Autorität, die Orientierung gab in allen Fragen des Lebens.«⁹⁹

Die Autoren des Neuen Testaments haben Vieles nicht neu geschrieben, weil die Schriften Israels selbstverständlich ihre Bibel waren. Das Neue Testament ist ohne das Alte Testament nicht verständlich. Christliche Exegese und Theologie ist auf das Alte Testament angewiesen: »Es gibt im Neuen Testament kein Substrat, keinen Kern, keine christliche Wahrheit, die nicht alttestamentlich gewonnen wäre.«¹⁰⁰

Die historische Einordnung von Bibeltexten, sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, relativiert die Allgemeingültigkeit mancher Aussagen. So lassen sich manche polemische Aussagen z.B. in Paulus-Briefen durchaus vor dem Hintergrund zeitgenössischer jüdischer Schriftauslegung verstehen. Paulus befindet sich in einem Abgrenzungsprozess unterschiedlicher jüdischer und christlicher Gruppierungen. Von dieser Polemik in ihrem zeitgenössischen Kontext lassen sich aber keine allgemeingültigen Aussagen zum Verhältnis von Christentum und Judentum ableiten.¹⁰¹

Ein exegetischer Zugang zur hebräischen Bibel, der jüdische Auslegungen wahrnimmt, wirkt zwar auf den ersten Blick anders als das protestantische »Schriftprinzip«, steht aber nicht unbedingt in Widerspruch dazu. Es bleibt auch für historisch-kritische Bibelauslegung in einem christlichen Kontext wichtig, die Bibel, v.a. auch das Alte Testament/die Hebräische Bibel, zunächst einmal für sich allein, in ihrem historischen Kontext zu lesen, ohne christologische Brille. Durch die Bezeichnung

97. F. Hartenstein, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von N. Slezcka, in: ThLZ 140, 2015, 738–751: 743.

98. E. Zenger, Die Bibel Israels – Grundlage des christlich– jüdischen Dialogs, in: Kul 24, 2009, 25–38: 35.

99. K. Wengst, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart 1999, 22; vgl. J. Joosten/M. Kister, The New Testament and Rabbinic Hebrew, in: R. Bieringer et al (Hg.), The New Testament and Rabbinic Literature (SJSJ 136), Leiden 2010, 335–350.

100. F. Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 137.

101. Vgl. Grohmann, Aneignung, 167–230.

»mündliche Tora« wird im Judentum die Tradition mit der »schriftlichen Tora« auf eine Stufe gestellt. Gleichzeitig bleibt aber die hervorgehobene Rolle der Bibel und darin v.a. der Tora im Sinne der 5 Bücher Moses. In ihrem Versuch, möglichst viele Nuancen des Hebräischen auszuloten, führt jüdische Bibelauslegung zur Bibel hin. Sie verdeutlicht auf ihre eigene Weise die *claritas scripturae*.

Im biblischen Kanon ist durch seine unterschiedlichen jüdischen und christlichen Ausformungen eine verbindliche Vielfalt festgehalten:

»Schriftgemäß« ist eine Auslegung, welche die bis zu Widersprüchen reichenden Spannungen in der ›Schrift‹ selbst *wahr* nimmt. [...] Was aber bedeutet dann ›*sola scriptura*‹? Es bedeutet, sich auf eben die verbindliche Vielfalt einzulassen, welche der Kanon der ›Schrift‹ zeitigt.«¹⁰²

Verbindlich als »Richter, Regel und Richtschnur« ist das Alte Testament/die Hebräische Bibel in ihrer Vielfalt und Lebendigkeit. Als solche, in dieser Vielstimmigkeit ist das Buch Orientierungspunkt für christliche Theologie und Identität – genauso wie das Neue Testament.

102. Ebach, *Sola Scriptura*, 10.