„Im Angesicht der Synagoge ...“

Im Angesicht der Synagoge als christlicher Theologe Altes Testament zu lehren, ist eine besondere Herausforderung, der man sich nicht entziehen kann. Denn die Wahrnehmung, dass auf der anderen Seite des Zaunes derselbe Text, der auf dieser Seite einer wissenschaftlichen Analyse unterzogen und für die praktische Arbeit der Studierenden aufbereitet wird, ein ganz anderes, für Christen vielfach sogar fremdartiges religiöses Leben bewirkt, kann nicht einfach übergangen werden.¹ Auch wenn der Lehrende um die Gründe der Verschiedenheit und der Trennung weiß, stellt sich dennoch aktuell die Frage, wie im einzelnen mit der Differenz umzugehen ist. Zwar hat die katholische Kirche - und mit ihr auch die Christenheit insgesamt - unter dem Eindruck der Shoa ihr Verhältnis zu den Juden grundsätzlich neu bedacht und mit der Konzilserklärung „Nostra aetate“ auf ein neues Fundament gestellt, aber damit ist noch längst nicht sicher gestellt, dass die Christen die ehemals ‚perfiden Juden²‘ schon als die ‚älteren Brüder³‘ (und ‚Schwestern‘) zu sehen imstande sind. Zu lange hat die Verunglimpfung gedauert, ist offen oder versteckt eine Tradition des Antijudaismus in Lehre und Liturgie gepflogen worden, als dass sie so schnell verschwinden könnte. Oft haben daher der Papst, zahlreiche nationale Bischofskonferenzen, Synoden und Kommissionen verschiedener christlicher Kirchen und Gemeinschaften die unheilvolle Geschichte der Beziehung zwischen Christen und Juden angesprochen und zu einer Erneuerung des Verhältnisses aufgerufen, indem sie an die jüdischen Wurzeln des Christentums erinnern.⁴ Diese wahrzunehmen und „unsere Gläubigen genau, objektiv und in strengem Streben nach Richtigkeit über das Judentum zu unterrichten“⁵, wird von ihnen als wichtige Aufgabe vor allem jenen ans Herz gelegt, die eine leitende und lehrende Funktion in der jeweiligen Kirche oder Gemeinschaft innehaben. Dass Lehrende an einer theologischen Fakultät sich von diesem Aufruf in besonderer Weise angesprochen fühlen müssen, versteht sich von selbst, aber die zu leistende Aufgabe ist in den einzelnen Fachbereichen sehr unterschiedlich. Am stärksten betroffen erscheinen mir die Vertreter der Bibelwissenschaften, da sie am unmittelbarsten mit jüdischen und judenchristlichen Texten sowie deren Interpretation zu tun haben und dabei gleichzeitig immer mit dem Phänomen des Antijudaismus, sei es in den Texten selbst – das betrifft hauptsächlich das Neue Testament - oder mit deren antijüdischer Interpretation und ihrer Wirkungsgeschichte - hier ist in erster Linie an das Alte Testament zu denken - konfrontiert sind.

¹ Die Linzer Theologische Fakultät grenzt nicht nur unmittelbar an das Grundstück, auf dem die Synagoge steht, sondern der Lehrende blickt darüber hinaus direkt auf den Eingang der Synagoge und kann daher vom Katheder aus mitverfolgen, was in der Nachbarschaft geschieht. Diese bauliche Nähe ist aber nicht erst seit dem Neubau der Fakultät gegeben, sondern auch in der Zeit, als die theologische Lehranstalt noch im Priesterseminar untergebracht war, trennte die beiden Institutionen nur ein größerer Garten. Aufgrund dieser Gegebenheiten war es auch möglich, dass ein Seminarist im November 1938 die brennende Synagoge fotografieren konnte, wohl nicht ahnend, in welche Gefahr er sich damit begab. Diese Bilder stellen einzigartige Dokumente dar, die noch heute im Gemeinschaftsraum der Synagoge an die schreckliche Nacht erinnern. Die unmittelbar an die Synagoge angrenzende Ecke des Seminargartens wurde von den Seminaristen seit alters her liebevoll „Das Alte Testament“ genannt.

² So wurden die Juden in der alten Form der Karfreitagsbitte bezeichnet, weil sie aus ‚Verblendung‘ (obcaecatio) Christus nicht erkennen und daher in ‚Finsternis‘ (tenebrae) wandeln; die christliche Bitte soll bewirken, dass Gott diesen Zustand beende, indem er „auferat velamen de cordibus eorum ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum.“

³ So hat Johannes Paul II. die Juden anlässlich seines Besuches in der Großen Synagoge von Rom am 13. April 1986 bezeichnet, denn „die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“

⁴ Vgl. dazu die von H. H. Henrix und W. Kraus herausgegebene Dokumentensammlung „Die Kirche und das Judentum II. Dokumente von 1986 – 2000“, Paderborn 2001. Im Sachregister gehören die Stichwörter Antijudaismus/Antisemitismus/Judenfeindschaft zu jenen mit sehr hohen Belegzahlen!

⁵ „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ vom 24. Juni 1985, Arbeitshilfen Nr 44, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Zitat S. 48.

Zahlreich sind daher in neuerer Zeit die Veröffentlichungen, welche sich mit diesen Problemen auseinandersetzen.⁶

Die Anfänge der Trennung

Was das Alte Testament betrifft, so ist der christliche Interpret aufgrund der ntl. Verwendung der Texte auf eine Auslegungsart verwiesen, welche im Wort und Wirken Jesu von Nazareth die Erfüllung und Vollendung der Hl. Schriften Israels sieht⁷. Auf den Punkt gebracht ist diese Sichtweise im Gespräch des Auferstandenen mit den Jüngern von Emmaus (Lk 24,13-35), wenn er ihnen „von Mose und von allen Propheten anfangend, erklärte ..., was ihn betraf,“ damit sie verstünden, dass „der Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen (musste)“ (V. 26f).⁸ Wer dieser Sichtweise nicht zu folgen vermag, gehört zu den „Unverständigen und trägen Herzens, zu glauben an alles, was die Propheten geredet haben“ (V. 25). Und Paulus fügt hinzu, es bleibt eine „Decke auf der Verlesung des Alten Testaments und wird nicht aufgedeckt, weil sie (nur) in Christus beseitigt wird. Aber bis heute, sooft Mose gelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen. Dann aber, wenn es sich zum Herrn wendet, wird die Decke weggenommen“ (2Kor 3,14-16)⁹. Gemeint sind natürlich die jüdischen Zeitgenossen von Lukas und Paulus, welche dem in den ntl. Schriften erhobenen Anspruch, dass Jesus Christus der Herr ist ‚gemäß der Schrift‘, nicht folgen können.¹⁰

Die Kirchenväter haben die im Neuen Testament grundgelegte Leseweise und Leserichtung des Alten Testaments noch verstärkt. Nicht selten kommt eine harsche Polemik gegen die ‚verstockten Juden‘ hinzu, die darauf hinauslaufen kann, dass die Hl. Schrift nun ganz den Christen gehöre, weil nur sie sie richtig zu lesen verstünden. Diese Enteignung liegt auf einer Ebene mit dem Anspruch der Christen, das neue Gottesvolk zu sein, welches die Juden ablöse.¹¹ Es ist klar, dass es unter diesen Umständen nur eine schmale Basis für ein gemeinsames Bemühen um den Sinn der Heiligen Schrift gibt; sie ist, wie den Schriften des Hl. Hieronymus zu entnehmen ist, häufig auf philologische Fragen beschränkt.¹² Auf der anderen Seite aber war die Hl. Schrift jedoch die einzige Grund-

⁶ Es ist unmöglich, auch nur einen repräsentativen Querschnitt der Literatur zum Thema anzuführen; einige einschlägige Beispiele müssen genügen. Für das NT sei verwiesen auf das klassische Werk von F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, sowie neuerdings R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999 und dazu Chr. Niemand, Antijudaismus im Neuen Testament, in: TPQ 147 (1999), 299-304. Für das Alte Testament sei genannt das umfangreiche Schrifttum von E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf, 5. Aufl. 1995; ders., Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf, 3. Aufl. 1996, sowie Chr. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie Bd. 1,2), Stuttgart 1996. Bezüglich der Wirkungsgeschichte ist als Standardwerk zu nennen H. Schreckenberger, Die christlichen Adversus-Judaeos – Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, 3 Bde, Frankfurt, 1982-1994.

⁷ Die Konzilskonstitution Dei Verbum, art. 14-16 sei als maßgebliche offizielle Aussage der Kirche anstelle von vielen anderen genannt.

⁸ Die Bibelstellen sind, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach der Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal 1985.

⁹ Zum heiklen Problem der Übersetzung dieses Textes vgl. den Beitrag von C. Niemand, Die Christliche Bibel – Altes und Neues Testament, in diesem Band.

¹⁰ Vgl. dazu U. Luz, Das ‚Auseinandergehen der Wege‘. Über die Trennung des Christentums vom Judentum, in: W. Dietrich/M. George/U. Luz (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart 1999, 56-73, für Jesus als Grund der Spaltung vgl. bes. 68ff., weiters D. Boyarin, Als die Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen, in: KuI 16 (2001), 112-129 mit ausführlicher Diskussion der verschiedenen Darstellungen der Trennungsgeschichte, sowie W. Stegemann, Christentum als universalisiertes Judentum? Anfragen an G. Theibens „Theorie des Urchristentums“, in: KuI 16 (2001), 130-148.

¹¹ Vgl. dazu die knappe Darstellung des Problems durch M. George, Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik?, in: W. Dietrich/M. George/U. Luz (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart 1999, 74-92. Einen guten Überblick bietet W. Wirth, „... von jener schimpflichen Gemeinschaft uns trennen.“ Judenfeindschaft von der frühen Kirche bis zu den Kreuzzügen, in: G. B. Ginzel (Hg.), Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Bielefeld 1991, 53-70. Zu den Texten der Kirchenväter vgl. H. Schreckenberger, Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 1 (s. Anm. 6).

¹² Sehr kritisch dazu P. Nautin, Hieronymus, in: TRE Bd. 15, Berlin 1986, 304-315, bes. 309f., ausgewogener G. Stemberger, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: D-A, Koch/H. Lichtenberger (Hg.), Begegnungen zwischen Chris-

lage dafür, gegenüber Juden das christliche Kerygma zu begründen; methodisch bediente man sich einer allegorischen und typologischen Exegese, welche zwar den jüdischen Gesprächspartnern durchaus vertraut war, aber in der Handhabung nur dann wirklich einleuchtet, wenn man bereits glaubt. In weiterer Folge kommt jedoch dazu, dass das rabbinische Judentum sich in seiner Exegese auf einen in allen Einzelheiten festgelegten hebräischen Text und Kanon stützt, während die christliche Auslegung dem griechischen folgt.¹³ Damit tut sich ein Graben auf, der kaum zu überwinden ist. Zwei Beispiele mögen diesen Umstand kurz illustrieren. Wenn es in der jüdischen Tradition heißt, dass Jakob das Abendgebet eingeführt habe (bBer 26b), so stützt sich diese Aussage auf die Auslegung von Gen 28,11: „...ויפגע במקום.“: „Und er gelangte an den Ort ...“; der hebräische Text kann aufgrund der Verwendung der einzelnen Wörter an anderen Stellen auch folgendermaßen interpretiert werden: das Verb פגע in Verbindung mit der Präposition ב bedeutet in Jer 7,16 und 27,18 auch „angehen“, „bitten“, sowie „beten“, weil Gott das Objekt ist. Dieselbe Bedeutung ist auch hier möglich. Das Nomen מקום wiederum wird oft als Bezeichnung für Gott verstanden. So ergibt sich die Aussage: „Und er betete zu Gott ...“¹⁴

Das zweite Beispiel soll eine Diskussion um eine orthographische Variante, die nach der Meinung der Rabbinen auch nicht zufällig ist, illustrieren. In Gen 2 wird die Erschaffung des Menschen und die Erschaffung der Tiere zwar mit dem selben Verb, aber in verschiedener Schreibweise (ויצר/וייצר) ausgesagt; die Bedeutung ist dieselbe: „und er bildete“. Da kein Buchstabe in der Tora umsonst ist, wird gefragt, was der Unterschied bedeute; eine Antwort darauf ist die, dass der Mensch im Unterschied zum Tier mit zwei Trieben (יצר), einem guten und einen bösen, ausgestattet ist und daher eine Wahlfreiheit hat, die das Tier nicht besitzt.¹⁵

Eine nicht minder scharfe Trennlinie zwischen jüdischem und christlichem Verständnis der Hl. Schrift ergab sich durch die urchristliche Entscheidung, den aus dem Heidentum kommenden Taufwerbern nicht die ganze Last des jüdischen Gesetzes aufzuerlegen.¹⁶ Die mit dem sogenannten Apostelkonzil (vgl. Apg 15) verbundene Entscheidung kann in ihrer Tragweite gar nicht überschätzt werden, denn mit ihr wurde eine ‚Lösung‘ des Problems eingeführt, welche faktisch zwei verschiedene Richtungen der Mission und damit auch zwei Lebensformen legitimierte; es gibt fortan nach den Worten des Apostels Paulus somit ein „Evangelium für die Unbeschnittenen“, das ihm anvertraut ist, und eines „für die Beschnittenen“, das zu Petrus gehört (Gal 2,7f.). Der Galaterbrief vermittelt aber nicht den Eindruck, dass mit dieser Entscheidung, die vielleicht auch eine regionale Beschränkung enthielt, die aufgetretenen Probleme aus der Welt geschafft wurden. Im Gegenteil! U. Schnelle weist ganz deutlich darauf hin, dass die Rechtfertigungslehre dieses Briefes die Frage der Geltung des Gesetzes radikaler und vor allem auch universaler stellt und daher eine spätere Phase im Denken des Apostels spiegelt.¹⁷

tentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS H. Schreckenberg), Göttingen 1993, 347-364, sowie D. Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

¹³ Vgl. dazu G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel*, (s. Anm. 6), 23-109, sowie ganz speziell G. Stemberger, *Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis*, in: *JBTh* 12 (1997), 53-65; A. Goldberg, *Formen und Funktionen von Schriftauslegung in der früh-rabbinischen Literatur* (1. Jh. v. Chr. bis 8. Jh. n. Chr.), in: *Linguistica Biblica* 64 (1990), 5-21.

¹⁴ Für Einzelheiten dazu vgl. den höchst lehrreichen Aufsatz von Chr. Reemts, *Die Jakobsleiter*, in: *GuL* 72 (1999), 364-374, in welchem die Autorin rabbinische und Kirchenväterexegese zu Gen 28,10ff gegenüber stellt.

¹⁵ Vgl. dazu D. Krochmalnik, *Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum* (NSK-AT 33,1), Stuttgart 2001, 43f. Der Kommentar vermittelt einen sehr guten Einblick in die Welt der rabbinischen Exegese.

¹⁶ Aus der Fülle der Literatur zu dieser Frage seien zwei jüngste Beispiele stellvertretend genannt: U. Schnelle, *Muß ein Heide erst Jude werden, um Christ sein zu können?*, in: M. Karrer/W. Kraus/O. Merk (Hg.), *Kirche und Volk Gottes* (FS für J. Roloff), Neukirchen 2000, 93-109, sowie als Beispiel für die Darstellung der ganz konkreten Probleme, welche sich durch die Bekehrung ergaben, den Aufsatz von D.-A. Koch, *Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jahrhundert n. Chr.*, in: H. P. Müller (Hg.), *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeer*, Münster 2000, 158-188.

¹⁷ Vgl. U. Schnelle, *Muß ein Heide erst Jude werden, um als Christ sein zu können?* (s. Anm. 16), 106ff, bes. 108, wo es heißt: „Die grundlegende These von Gal 2,16 entspricht weder dem Ergebnis des Apostelkonzils, noch gibt sie die beim antiochenischen Zwischenfall zur Debatte stehende Sachfrage wieder. Paulus verteidigt zu jener Zeit die selbstverständliche Beschneidungsfreiheit in seinen Gemeinden, erkennt aber zugleich die Bindung der Juden-chris-

Als in weiterer Folge das jüdische Christentum allmählich verschwand und nur noch das Heidenchristentum übrig blieb, gab es kaum noch jemand, der die Tora im ganzen befolgte. Damit stellte sich erneut die Frage, welchen Stellenwert die Gebote der Tora und das Alte Testament insgesamt haben, wenn dieses unverzichtbar Hl. Schrift und Wort Gottes für die Christen ist, wie die Kirche gegenüber Markion erklärte und damit den Tendenzen zur Abschaffung des Alten Testaments ein für alle Mal einen Riegel vorschob. Texte wie der Dialog Justin des Martyrers mit dem Juden Tryphon aus dem zweiten Jahrhundert und andere setzen sich mit dieser Frage auseinander, offenbar aus konkretem Anlass, und auch die folgenden Jahrhunderte sind noch voll von solchen Diskussionen. M. George urteilt folgendermaßen: „Die Polemik der Kirchenväter, ihre Dialoge und Predigten, sind nicht Produkte eines vermeintlich antijudaistischen Wesens der christlichen Religion, sondern haben ihren historischen Ort in konkreten Zwiegesprächs- und Konkurrenzsituationen zwischen Juden und Christen im Römischen Reich.“¹⁸

Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzungen ist jedenfalls, dass man aufbauend auf ntl. Texte eine Unterscheidung zwischen Zeremonial- und Moralgesetz einführt; während ersteres mit dem Auftreten Jesu, bzw. der Zerstörung des Tempels¹⁹ für abgetan und nicht mehr gültig erklärt wird, hat man im letzteren mehr oder weniger jenes natürliche Sittengesetz gesehen, das jedem Menschen ins Herz geschrieben ist. Prägnant zusammengefasst ist dieses Gesetz im Dekalog, der fortan im Christentum eine ganz besondere Rolle bekam. Möglich wurde diese Sichtweise u.a. dadurch, dass man vor allem seit Augustinus²⁰ in den ersten drei Geboten – in der christlichen Fassung, d.h. ohne Bilderverbot – das Gebot der Gottesliebe verwirklicht sah; daher stehen in der christlichen Darstellung nur diese auf der ersten Tafel! Die übrigen Gebote, vom Elterngebot angefangen, bilden die zweite Tafel und repräsentieren das Gebot der Nächstenliebe. Der Dekalog konkretisiert somit die Antwort Jesu auf die Frage des Gesetzeslehrers nach dem größten Gebot (Mt 22,36-40).

Diesem Verständnis steht betont das jüdische gegenüber, nach welchem die Selbstvorstellung Gottes (Ex 20,2 // Dtn 5,6) bereits zum ersten Gebot gehört, das Bilderverbot nicht ausfällt, sodass sich die Zählung auch verschiebt²¹, und die Gebote gleichmäßig auf die beiden Tafeln verteilt werden, denn sie ergänzen einander. Den Sinn der Gegenüberstellung erläutert eine Homilie des R. Jischmael so, dass einer, der tötet (6. Gebot), Gottes Ebenbild vermindert (1. Gebot), wer fremde Götter verehrt (2. Gebot), ist wie ein Ehebrecher (7. Gebot), wer stiehlt (8. Gebot), missbraucht den Namen Gottes (3. Gebot), wer den Sabbat nicht hält (4. Gebot), gibt ein falsches Zeugnis (9. Gebot), weil er die Schöpfungsordnung des Buches Genesis leugnet, u. s. w.²²

Aus der Unterscheidung von Moral- und Zeremonialgesetz folgt allerdings auch, dass ein Festhalten an letzterem als Christ faktisch einer Absage dessen gleich kommt, dass der Christus schon erschienen ist. Ein solches Verhalten ist, wie Thomas von Aquin²³ in allen Einzelheiten begründet, schwer

ten an die Tora an. Demgegenüber gibt es für Paulus z.Zt. der Abfassung des Gal nur ein Evangelium, sein gesetzesfreies Evangelium für Heiden und Juden.“

¹⁸ M. George, Antijudaismus (s. Anm. 10), bes. 84-88, Zitat S. 84; diese Sicht wird auch durch die Studie von D. Boyarin (s. Anm. 10) bestätigt, nach welcher sowohl mit einem breiten Spektrum der Lebensformen bei Juden und Christen als auch mit vielen Überschneidungen zu rechnen ist.

¹⁹ Gerade die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer haben die Kirchenväter häufig, beginnend mit dem Barnabasbrief, als Beweis dafür angeführt, dass das Judentum an ein Ende gekommen ist.

²⁰ Vgl. dazu P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des Hl. Augustinus, Kempten 1905, vor allem 127ff.

²¹ Ein Ausgleich in der Zählung wird dadurch erreicht, dass die Begehrensverbote als eines gezählt werden.

²² Vgl. dazu M. Greenberg, The Decalogue Tradition Critically Examined, in: Ben-Zion Segal (Hg.), The Ten Commandments in History and Tradition, Jerusalem 1990, 83-119, zu R. Jischmael bes. S. 113.

²³ Vgl. dazu Thomas v. Aquin, Das Gesetz. Kommentiert von O.H. Pesch (Summa Theologica Bd. 13), Heidelberg-Graz 1977. In Quaestio 103, Artikel 4 heißt es u.a.: „Alle Kultgebräuche sind gewisse äußere Bekenntnisse des Glaubens, in dem der innere Gottesdienst besteht. Wie durch Worte, so kann der Mensch aber auch durch Taten den inneren Glauben nach außen bekennen: und beide Male sündigt der Mensch schwer, wenn er etwas Falsches bekennt...Mithin würde einer schwer sündigen, der als Bekenntnis seines Glaubens heute sagen würde, daß Christus wird geboren werden, was die alten Väter fromm und der Wahrheit entsprechend gesagt haben; desgleichen würde jemand schwer sündigen, wenn er jetzt die Kulthandlungen beibehalten würde, welche die alten Väter fromm und treu beobachtet haben.“ Thomas stützt sich dabei u.a. auf Augustinus und Hieronymus; letzterer schrieb z. B. in der

sündhaft. Nach der Konzilserklärung „Nostra aetate“ und den seither veröffentlichten offiziellen Texten des Vatikan, welche vom „niemals gekündigten Alten Bund“²⁴ reden, kann diese Lehre nicht mehr vertreten werden. Welche Konsequenzen aber daraus zu ziehen sind, ist noch längst nicht klar. M. Wyschogrod hat in einer interessanten Auseinandersetzung mit dieser Frage den Vorschlag gemacht, „when a Jew enters the church, it seems to me, he should be required to lead the life of Mitzvot – in the church. And that would be the witness within the church of the eternity of the Jewish people and of the obligation of the Jewish people whether or not they feel drawn to a faith in Jesus to obey the Mitzvot.“²⁵ Es ist nicht zu erwarten, dass dieser Vorschlag irgendeine Resonanz findet, obwohl er in der Logik sehr konsequent erscheint. Vielmehr ist zu befürchten, dass erneut auf das Problem hingewiesen wird, das bereits in der frühen Kirche durch die sogenannten „Judaizantes“ entstanden ist und oft heftige Reaktionen der Obrigkeit ausgelöst hat; im besonderen sind hier die Reden des Hl. Chrysostomus zu nennen, in denen er die Juden aufs äußerste verunglimpft und beschimpft, um Christen davon abzuhalten, die offenbar sehr anziehenden jüdischen Feste und Bräuche mitzumachen.²⁶ In den Geruch eines „judaizans“ konnte man, wie neuerdings H. I. Newman anhand der Schriften von Hieronymus darlegte,²⁷ relativ leicht kommen; damit war aber gleichzeitig die Rechtgläubigkeit in Frage gestellt.

Zwischenbilanz

Aus dieser kurzen Übersicht ergibt sich, dass die christliche Tradition des Lesens und Interpretierens des Alten Testaments durch mehrere Barrieren von der jüdischen getrennt ist: Sie geht *erstens* nicht vom hebräischen Text aus, sondern von der griechischen Übersetzung, welche in ihrer Wortwahl sorgfältig das geistige Umfeld ihres Leserkreises berücksichtigt und so entscheidende Nuancen einbringt.²⁸ Die streng auf dem hebräischen Text in allen Einzelheiten aufbauende rabbinische Schriftauslegung kann wiederum anhand des griechischen Textes fast nicht nachvollzogen werden. Die Folge davon ist, dass man sich gegenseitig den Vorwurf machen kann, dass der andere einen ungenauen oder gar verfälschten Text habe; schon Justin hat mit Tryphon eine heftige Auseinandersetzung, sowohl über die Gültigkeit der Septuaginta wie auch über verfälschte und angeblich sogar gestrichene Textstellen.²⁹

Auslegung von Am 2,7: „Und ein Mann und sein Vater gehen zu (demselben) Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen“: „Peccamus et scelus committimus, quando ad observationem sabbati, circumcisionis iniuriam, caeremonias legis abolitae cum parente nostro ingredimur...“ (CCL 76, S. 235).

²⁴ Vor allem Johannes Paul II betont dieses Faktum immer wieder; vgl. vor allem die Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz in Mainz vom 17. Nov. 1980, sowie die Ansprache beim Besuch der großen Synagoge Roms am 13. April 1986, u.a.m.

²⁵ M. Wyschogrod, *Christianity and Mosaic Law*, in: *Pro Ecclesia* 2 (1993), 451-459. Zitat 459.

²⁶ Für eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesen Texten vgl. u.a. A. M. Ritter, *Chrysostomus und die Juden neu überlegt*, in: *KuI* 5 (1990), 109-122, sowie M. George, *Antijudaismus* (s. Anm. 10), 74-77; dort finden sich S. 75f. auch Auszüge aus den Reden. Auch heutzutage gibt es wieder Christen, welche Sabbat- und Pessach-Feiern veranstalten und damit jüdische Kreise sehr beunruhigen.

²⁷ H.I. Newman, *Jerome's Judaizers*, in: *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 421-452.

²⁸ Einen hervorragenden Einblick in die Arbeitsweise der Übersetzer gibt der Aufsatz von F. Siegert, *Die Septuaginta-Übersetzung und die Sprache der Theologie*, in: A. von Dobbeler u.a. (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS für K. Berger), Tübingen 2000, 289-323. Die Bedeutung dieser Übersetzung charakterisiert Siegert einleitend so: „Alle Theologien, die es heute gibt und die sich so nennen, sprechen entweder die Sprache der Septuaginta oder eine Übersetzung davon. Jene Kulturleistung, die das größte Corpus übersetzter Texte der Antike zustandebrachte, war zugleich eine theologische Weichenstellung für Jahrtausende. Das Vokabular wurde von Grund auf neu geprägt, ja selbst die Syntax; und das Gottesbild der Texte erhielt diejenigen Anpassungen an philosophische Gotteserkenntnis, die bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ungefragt gültig bleiben sollten.“ (S. 289).

²⁹ Vgl. z.B. *Dialog mit dem Juden Tryphon* (BdKV Bd. 33), LXXIff. Zum Problem der Übersetzbarkeit der Schrift, insbesondere der Tora, vgl. G. Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel* (s. Anm. 6), bes. 51ff. Diese Vorwürfe erlebten in der Reformationszeit eine Neuaufgabe; die kath. Kirche entschied im Trienter Konzil, „ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur“ (DH 1506). In jüngster Zeit sorgte schließlich die In-

Zweitens kommt hinzu, dass die verwendete griechische Übersetzung sich vom Kanon der hebräischen Schriften sowohl in der Reihenfolge als auch im Umfang erheblich unterscheidet. Das bedeutet, dass die christliche Auslegung der Schrift, zu welcher schließlich noch das Neue Testament hinzutritt, auf einer völlig anderen Basis steht als die rabbinische.³⁰

Ganz entscheidend ist *drittens*, dass in der christlichen Interpretation des Alten Testaments der Zielpunkt, das ist Jesus als der Christus, außerhalb des Alten Testaments liegt, und daher dieses insgesamt einen auf Christus und das Neue Testament hinlaufenden Charakter bekommt. Das Alte Testament ist Verheißung, das Neue die Erfüllung. Damit findet zugleich eine massive Relativierung des Alten Testaments mit seinem Anspruch auf normative Geltung statt, welche schließlich noch dadurch verschärft wird, dass bereits nach Apg 15 den neu in den Adressatenkreis der Hl. Schriften aufgenommenen Heiden die für die Juden geltende Verbindlichkeit fast gänzlich erlassen wird. Eine rabbinische Auslegung, welche von der absoluten Verbindlichkeit des hebräischen Kanons für das Judentum ausgeht und welche letztlich auf Halacha zielt, hat aufgrund dieser Ausrichtung so gut wie keine Berührungspunkte mit der christlichen; sie wird daher die christliche Auslegung genauso radikal ablehnen wie umgekehrt Christen die jüdische, denn die Beschäftigung damit könnte eine Gefahr für den Glauben darstellen.³¹

Momente der Annäherung

Aus der langen und höchst verwickelten Geschichte des jüdisch-christlichen Zusammenlebens in Europa sollen als nächstes nur ein paar Stationen heraus-gegriffen werden, welche die weitere Entwicklung der unterschiedlichen Ansätze in der Interpretation der Bibel beleuchten können; im Blickfeld sollen dabei aber nur die Momente der Annäherung sein, und zwar zugespitzt noch einmal auf die Frage, wann und wie sich christliche Ausleger der Schrift mit der jüdischen Exegese beschäftigten. Solche Momente der Annäherung gibt es in der Geschichte gehäuft zu ganz bestimmten Zeiten und sie haben dann auch einen entsprechend großen Einfluss auf die weitere Entwicklung gehabt.³²

Im ersten Jahrtausend haben die christlichen Exegeten sich in Fragen, welche die hebräische Bibel und das Judentum betrafen, in erster Linie auf ihre großen Vorfahren, Origenes und Hieronymus, sowie auf die Werke von Philo v. Alexandrien und Josephus Flavius gestützt. Die Kommentare und Auslegungen, die sie schrieben, waren der allegorisch-typologischen Methode verpflichtet und verarbeiteten die Exegesen der Kirchenväter; daraus entwickelten sich zunächst die sogenannten Katechismen und später die Glossen.³³ Erst im Zusammenhang mit dem Bestreben, einen möglichst korrekten Text als Grundlage für die Auslegung zu haben, taucht in der Karolingischen Zeit vereinzelt ein Hinweis auf den hebräischen Text auf.

struktion „Liturgiam authenticam“ der römischen Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum vom 28. März 2001 für Aufregung, weil hierin festgestellt wurde, dass die Nova Vulgata die Basis für den liturgischen Gebrauch der Bibel sein solle. Vgl. kritisch dazu R.J. Clifford, *The Authority of the Nova Vulgata: A Note on a Recent Roman Document*, in: *CBQ* 63 (2001), 197-202. Nun fehlt nur noch, dass in kirchlichen Lehranstalten und Seminarien das alte Fach „Vulgataexegese“ eingeführt wird.

³⁰ Vgl. allgemein dazu E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 3. Aufl. 1998, 11-35.

³¹ Aus diesem Grund lehnt auch heute noch das orthodoxe Judentum einen Dialog mit dem Christentum ab. Als langjährig Engagierter im jüdisch-christlichen Gespräch hat M. Wyschogrod einen bemerkenswerten Bericht über seine Erfahrungen geschrieben - „Die Auswirkungen des Dialogs mit dem Christentum auf mein Selbstverständnis als Jude“ in: *KuI* 5 (1990), 135-147, - und das Problem so charakterisiert: „... es gibt kaum eine wirksamere Weise, einen orthodox-jüdischen Selbstmord zu begehen, als zuzugeben, daß irgendein Bestandteil meines Verständnisses des Judentums das Ergebnis eines Kontakts mit dem Christentum ist. Solche Behauptungen sind in der Regel Anklagen, gegen die man sich verteidigen muß...Da ich mich also aus dieser mißlichen Lage nicht dadurch befreien kann, daß ich bestreite, durch den jüdisch-christlichen Dialog beeinflusst zu sein, will ich mich voller Verzweiflung für schuldig erklären und dazu eine Erklärung abgeben.“ (S. 135).

³² Für einen Überblick vgl. R. Loewe, *Hebraists, Christian (1100-1890)*, in: *Encyclopaedia Judaica* Bd. 8, Jerusalem 1971, 9-71.

³³ Vgl. allgemein dazu H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II: *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, München 1994; B. Smalley, *The Bible in the Middle Ages*, Oxford, 3. Aufl. 1983; M. Saebø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament*, Bd. I/2: *The Middle Ages*, Göttingen 2000.

Einen *ersten Höhepunkt* der christlich-jüdischen Begegnung gibt es im zwölften Jahrhundert. Mehrere Gründe werden dafür angeführt; zum einen ein allgemeiner geistiger, kultureller und gesellschaftlicher Aufbruch vor allem in Frankreich, der die Kontakte förderte, und zum anderen eine besondere Konzentration auf den Wortsinn in der biblischen Exegese, und zwar sowohl auf jüdischer, als auch auf christlicher Seite.³⁴ Auf der jüdischen sind als Vertreter vor allem Raschi und seine Nachfahren, sowie Joseph Qara, Eliezer von Beaugency und Joseph Bekhor Shor zu nennen, auf der christlichen die Schule von St. Victor mit Hugo als dem bedeutendsten. Dieser exegetische Ansatz erforderte eine gute Kenntnis des Hebräischen, die sich Christen in der Regel von jüdischen Konvertiten aneigneten. Mit diesen Kenntnissen ausgestattet konnte auch eine Auseinandersetzung mit den jüdischen Auslegungen stattfinden, die zwar auf der einen Seite sehr fruchtbar war, auf der anderen Seite aber eine neue Phase der Polemik heraufführte. Denn man konnte nun den Juden entweder die Aussagen ihrer eigenen Schriften entgegenhalten und sie auf diese Weise für die christliche Interpretation zu gewinnen versuchen,³⁵ oder sie damit bekämpfen, wenn sie auf ihrer Position beharrten. Dazu kam, dass sich die Lage der Juden aufgrund von neuen päpstlichen und kaiserlichen Verordnungen bald erheblich verschlechterte. Den Höhepunkt der ideologischen Bedrängnisse bildeten öffentliche Disputationen; jene von Paris im Jahre 1240 hatte zwei Jahre später eine öffentliche Verbrennung des Talmud zur Folge.³⁶

Die im 13. Jhd. gegründeten Orden der Franziskaner und der Dominikaner leisteten einen weiteren Beitrag zur Förderung der Kenntnis des Hebräischen. Während bei den letzteren vor allem ein missionarisches Interesse das Motiv war³⁷, haben die Franziskaner vor allem in England durch ihren Einfluss auf R. Grosseteste und R. Bacon den biblischen Studien wichtige Impulse gegeben. Darüber hinaus haben sie mit Nikolaus von Lyra jenen Exegeten gestellt, der mit seiner „*Postilla literalis super Totam Bibliam*“ nicht nur den exegetischen Ansatz von Raschi und der Pariser Schule weiterführte, sondern auch die christlichen Leser seines Werkes mit jüdischer Exegese vertraut machte. Nikolaus von Lyra hat auf diese Weise über Jahrhunderte gewirkt.³⁸

Einen *weiteren Höhepunkt* christlicher Beschäftigung mit jüdischer religiöser und wissenschaftlicher Literatur brachte das 16. Jahrhundert;³⁹ das ist umso bemerkenswerter, weil dieser Zeit der Annäherung wiederum eine schlimme Periode der Verfolgung und Vertreibung vorausging, deren Auswirkungen noch massiv zu spüren waren.⁴⁰ Es waren verschiedene Faktoren, die eine Begegnung bewirkten: einmal das neue Interesse an der Antike und ihrer Literatur, das auch das Judentum und seine religiöse Literatur mit einschloss, nicht zuletzt die Kabbalah; weiters die Vertreibung der Juden aus Spanien, durch welche nicht nur neue Schriften, sondern auch weitere jüdische Lehrer nach Mitteleuropa kamen. Die Gründung von Schulen, welche die klassischen drei Sprachen lehrten

³⁴ Vgl. allgemein dazu A. Grossman, *The School of Literal Jewish Exegesis in Northern France*, in: M. Saebø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament* (s. Anm. 33), 321-371.

³⁵ Die Polemik jüdischer Exegeten gegen die christliche Auslegung sollte verhindern, dass Juden in Gefahr kämen, zum Christentum überzutreten; vgl. ausführlicher dazu: E. Touitou, *Rashi's Commentary on Genesis 1-6 in the Context of Judeo-Christian Controversy*, in: HUCA 61 (1990), 159-183.

³⁶ Vgl. dazu G. Stemberger, *Die Messiasfrage in den christlich-jüdischen Disputationen des Mittelalters*, in: JBTh 8 (1993), 239-250; ders., *Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation*, in: M. Saebø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament* (s. Anm. 33), 578-590, mit weiteren Textbeispielen. Zur Entwicklung der rechtlichen Stellung vgl. D. Aschoff, *Maiores minores serviet*. Zur Wirkungsgeschichte eines Genesisverses (Gen 25,23), in: M. Becker/W. Fenske (Hg.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS für H.-W. Kuhn), Leiden 1999, 281-304.

³⁷ In jüdischer Polemik werden die Dominikaner aufgrund ihrer Beteiligung an der Inquisition auch „*Domini canes*“ genannt. Vgl. K. Schubert, *Die Kultur der Juden, Teil II: Judentum im Mittelalter* (Handbuch der Kulturgeschichte, Abt. 2, Kulturen der Völker), Wiesbaden 1979, 94f.

³⁸ Vgl. H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II (s. Anm. 33), 259-271.

³⁹ Vgl. E. Zimmer, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration in sixteenth Century Germany*, in: *The Jewish Quarterly Review* 71 (1980), 69-89.

⁴⁰ Vgl. dazu A. Herzig, *Die Juden in Deutschland zur Zeit Reuchlins*, in: A. Herzig/J. H. Schoeps (Hg.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993, 11-20.

und ihre Kenntnis förderten. Die Erfindung des Buchdrucks, welche wesentlich zur Verbreitung des hebräischen Schriftguts beitrug, und schließlich die Reformation, die mit ihrem Rückgriff auf die *hebraica veritas* die hebräischen Studien unabdingbar machte.

Aus lokalen Gründen ist von den herausragenden christlichen Hebräisten dieser Zeit vor allem Johannes Reuchlin zu nennen. Er ist nicht nur der eigentliche Initiator der hebräischen Studien in Deutschland, sondern er hat sogar seine Kenntnisse des Hebräischen u.a. in Linz beim jüdischen Leibarzt von Kaiser Friedrich III., Rabbi Jacob ben Jechiel Loans, erworben. Großen Anteil an der Verbreitung der Hebräischkenntnisse hat die von ihm herausgegebene Grammatik, von der er gesagt haben soll: „No one before me was able to bring together the rules of the Hebrew Language in a book ... I am the first. I have raised aloft a monument more lasting than bronze.“⁴¹ Dabei ist die Kenntnis der hebräischen Sprache für ihn nicht bloß eine Voraussetzung für die Bibellektüre, sondern sein Interesse richtet sich auf die gesamte rabbinische Literatur und besonders auch auf die Kabbalah. Sein großes Werk „*De arte cabalistica*“ soll zeigen, dass die Weisheit des Judentums der Quell aller anderen ist und mit der griechischen hinführt zur christlichen, welche im Messias das befreiende Ziel vor Augen stellt.⁴² Da also eine Harmonie in diesen alten Traditionen zu erkennen ist, daher dürfen diese Schriften auch nicht gering geachtet werden. Selbst der Talmud, der vielfach Ziel christlicher Angriffe geworden ist, ist – genau gelesen – ein Weg hin zur christlichen Wahrheit, denn er ist in der heiligen Sprache abgefasst. Diese Einschätzung des jüdischen Schrifttums machte Reuchlin schließlich zum geeigneten Verteidiger, als auf Betreiben des getauften Juden J. Pfefferkorn und der Dominikaner von Köln alle jüdischen Schriften gesammelt und verbrannt werden sollten. In seinen Gutachten für den Kaiser Maximilian unterstrich Reuchlin nicht nur den besonderen Wert des jüdischen Schrifttums, das er – beginnend mit der Hl. Schrift, gegen welche niemand etwas einwenden könne – sorgfältig in sechs Kategorien einteilte und einzeln bewertete, sondern er versuchte auch die Position der Gegner zu widerlegen, nach welcher die Juden als Sklaven und obendrein noch als Ketzer keinerlei Rechte hätten, sodass man ihr Eigentum konfiszieren könne.⁴³ Darüber hinaus bedienten sich die Betreiber eines Mandats gegen die Juden, allen voran J. Pfefferkorn mit seinen Schriften, der klassischen Vorwürfe, dass die Juden verstockt seien, das Christentum schmäheten u.a.m.⁴⁴ Reuchlin berief sich dagegen vor allem auf das Römische Recht, nach welchem die Juden als „Bürger“ (*concives*) des Römischen Reiches gelten, und somit die kirchliche Lehre vom Sklavenstatus nicht anzuwenden ist.⁴⁵ Auch als Ketzer („*perfidii Iudaei*“ entsprechend der Karfreitagsbitte) könne man die Juden nicht bezeichnen, da sie ja ihrem Glauben treu blieben; eine solche Bezeichnung falle vielmehr als Verleumdung auf die Christen zurück und entspreche auch nicht der Praxis der Kirche, welche keinen Kontakt mit Häretikern wohl aber mit den Juden erlaube.

Reuchlins Eintreten für die Juden auf der Basis des Römischen Rechts und erweitert mit theologischen Argumenten hat heftige Reaktionen hervorgerufen. In seiner Entgegnung weist Reuchlin den Vorwurf der Begünstigung der Juden erneut mit einer Darlegung der bisherigen römischen und kanonischen Gesetzgebung zugunsten der Juden zurück und beendet seine Argumentation mit der

⁴¹ Zitiert nach C.S. Celenza, *The Search for Ancient Wisdom in Early Modern Europe: Reuchlin and the Late Ancient Esoteric Paradigm*, in: *The Journal of Religious History* 25 (2001), 115-133, Zitat S. 124. Der Ruhm Reuchlins wird dadurch nicht geschmälert, wenn man hinzufügt, dass Reuchlin vor allem die Grammatik von Kimchi übersetzte und bearbeitete und ein Lexikon hinzufügte.

⁴² Vgl. dazu die kompakte Darstellung von W. Maurer, *Reuchlin und das Judentum*, in: *ThLZ* 72 (1952), 535-544, sowie C.S. Celenza, *The Search for Ancient Wisdom* (s. Anm. 41), bes. 125ff., E. Zimmer, *Jewish and Christian Hebraist Collaboration* (s. Anm. 39) und K.E. Grözinger, *Reuchlin und die Kabbala*, in: A. Herzig / J.H. Schoeps (Hg.), *Reuchlin und die Juden* (s. Anm. 40), 175-187.

⁴³ Vgl. dazu neuerdings A. Bethmann, ‚Der jud ist unseres hergots als wol als ich‘. Johannes Reuchlins Einstellung zu den Juden im ‚Gutachten über das jüdische Schrifttum‘ (1511), in: *Knospen und Früchtchen: ein studentischer Geburtstagsstrauß für Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Berlin 1998, 53-76, mit ausführlicher Darstellung und Würdigung der bisherigen Literatur.

⁴⁴ Einzelheiten bei A. Bethmann, ‚Der jud ist unseres hergots als wol als ich‘ (s. Anm. 41), 57-59.

⁴⁵ Diese Lehre wird aus der Interpretation von Gen 25, 23b abgeleitet; vgl. D. Aschoff, *Maiores minores serviet* (s. Anm. 36).

biblischen Forderung der Nächstenliebe. Es heißt darin: „Ich weiß, daß die Gegner empört waren, weil ich sagte, daß die Juden unsere Mitbürger seien. Jetzt rasen sie noch mehr vor Zorn, (...) weil ich sage, daß die Juden unsere Brüder sind, Brüder des Arnold, Brüder aller Kölner Theologen, nicht nur, weil wir alle einen Vater im Himmel haben, sondern auch, weil sie mit uns von demselben Vater auf Erden abstammen (...) Jene sind Menschen und unsere Nächsten. Daher ist es nicht nur von der Gerechtigkeit, sondern auch von der Barmherzigkeit geboten, den Nächsten gegen Unrecht zu verteidigen, vor Gewalt zu schützen, vor ungezügelter Ausschreitung und vor persönlicher und privater Rache zu bewahren ...“⁴⁶

Wenn Lotter am Ende seines Aufsatzes noch die unmittelbaren Auswirkungen von Reuchlins Einsatz für die Juden skizziert, dann mag kurz Freude aufkommen, aber sie kann nicht anhalten, weil die Fortschritte schon bald durch Rückschläge eingeschränkt werden.⁴⁷ Nicht mehr zurückgegangen ist aber die Pflege des Hebräischen, die vor allem durch die Reformation einen starken Rückhalt erhielt. Der Buchdruck tat das Seinige dazu, so wurden in weiterer Folge wichtige Grundlagenwerke erstellt, welche das Studium der Bibel und der rabbinischen Literatur entscheidend förderten⁴⁸. Genannt seien die in Venedig und Basel gedruckten hebräischen Bibeln⁴⁹, die von J. Buxtorf (Vater und Sohn) erstellten Wörterbücher und Konkordanzen⁵⁰, die verbesserten Grammatiken und schließlich vor allem die verschiedenen Ausgaben von Polyglott-Bibeln⁵¹, welche aus den erweiterten semitischen Sprachstudien hervorgingen und einen wichtigen Beitrag zur Textgeschichte leisteten und noch immer leisten. Im Zusammenhang damit ging die Beschäftigung mit dem rabbinischen Schrifttum merklich zurück, u.a. auch deshalb, weil das alte Motiv der Bekehrung der Juden in den Hintergrund trat, aber nicht völlig verschwand; F. Delitzsch wird im 19. Jhd. die Begegnung mit dem Judentum wieder ausdrücklich suchen in der Hoffnung, „daß doch endlich die Scheidewand zwischen Synagoge und Kirche fällt. Nie zuvor hat in der protestantischen Kirche ein Theologe die Aufgabe einer Begegnung mit dem Judentum so klar erkannt wie Franz Delitzsch.“⁵²

Des weiteren ist darauf hinzuweisen, dass sich mit den Anstrengungen um eine sorgfältige Erstellung eines gesicherten Textes der Hl. Schrift und der Erforschung seiner Überlieferung bald auch historisch-kritische Rückfragen verbanden, welche in weiterer Folge eine ziemliche Erschütterung der traditionellen theologischen Positionen mit sich brachte und einen Streit um die Rechtgläubigkeit auslöste. Ein kräftiger Impuls dazu ging von B. Spinoza aus, der in seinem „Tractatus Theologico-Politicus“ von 1670 eine göttliche Autorität der Bibel ablehnte und daher die radikale Forderung aufstellte, dass die Bibel wie jede andere Literatur einzig nach den Kriterien der Vernunft zu lesen sei, indem man bei den einzelnen Texten immer nach dem Alter, der Herkunft, der Lebenssituation und der Intention des Autors zu fragen habe. Nur so werde man dem Umstand gerecht, dass die Bibel von Menschen geschrieben wurde. Mit diesen Stichworten ist bereits das Programm der historisch-kritischen Forschung in groben Zügen umrissen.⁵³

⁴⁶ Zitiert nach F. Lotter, Der Rechtsstatus der Juden in den Schriften Reuchlins zum Pfefferkornstreit, in: A. Herzig/J. H. Schoeps (Hg.), Reuchlin und die Juden (s. Anm. 40), 65-88, Zitat S. 83.; dieses längere Zitat legte sich auch deswegen nahe, weil darin mit dem Verweis auf den ‚einen Vater‘ auf Mal 2,10 angespielt ist. Dieser Text „Haben wir nicht alle *einen* Vater? Hat nicht *ein* Gott uns geschaffen?“ ist auch auf der in der Mitte gespaltenen, vor dem Eingang der Linzer Synagoge aufgestellten Granitsäule eingemeißelt.

⁴⁷ Vgl. Lotter, Der Rechtsstatus der Juden in den Schriften Reuchlins zum Pfefferkornstreit (s. Anm. 46), 87f.

⁴⁸ Eine gute Übersicht bietet S. Kessler Mesguich, Les hébraïants chrétiens, in: Bible de tous les temps Bd. 6: Le Grand Siècle et la Bible, hg. von J.-R. Armogathe, Paris 1989, 83-95.

⁴⁹ Vgl. dazu N.H. Snaith, Bible: Printed Editions (Hebrew), in: Encyclopaedia Judaica Bd. 4, Jerusalem 1971, 836-841.

⁵⁰ Vgl. R. Smend, Der ältere Buxtorf, in: ThZ 53 (1997), 109-117 mit ausführlicher Beschreibung seines Lebens und seiner Werke unter Einschluss der Leistungen seines Sohnes, Johannes Buxtorf des Jüngeren.

⁵¹ Vgl. dazu die gründliche Beschreibung von A. Schenker, Der alttestamentliche Text in den vier großen Polyglottenbibeln nach dem heutigen Stand der Forschung, in: ThRev 90 (1994), 177-188.

⁵² Vgl. H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1969, 230.

⁵³ Vgl. H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001, 92-113. Zur politischen Seite des *Tractatus* vgl. M. Greschat, Bibelkritik und Politik, in: M. Brecht

Einen anderen Anstoß für die Entwicklung der Bibelkritik mag man in der Auseinandersetzung zwischen J. Buxtorf d. J. und L. Capellus sehen, in welcher es darum ging, ob sich die „Hebraica veritas“ auch auf die Vokalisation erstrecke⁵⁴; die enge Position von Buxtorf, welche auf die besondere Heiligkeit der hebräischen Sprache aufbaute, war zum Scheitern verurteilt und wurde letztlich durch eine immer stärker werdende Betonung des menschlichen Anteils in der Entstehung und der Überlieferung der Hl. Schrift abgelöst. Mit solchen Anstößen war der Bibelkritik in weitestem Sinne Tür und Tor geöffnet, sodass sich immer drängender die Frage stellte, wie in der biblischen Botschaft der göttliche Anspruch vom menschlich- zeitbedingten Ausdruck zu unterscheiden sei.⁵⁵ Nach J. Ph. Gabler sollte eine neu zu entwickelnde „Biblische Theologie“ diese Aufgabe übernehmen⁵⁶; die Geschichte dieser Disziplin⁵⁷ mit ihrem Schwanken zwischen Theologie und Religionsgeschichte zeigt eindrücklich, dass die Suche nach der rechten Durchführung, vor allem einer, welche nicht die antijüdischen Tendenzen früherer Entwürfe fortsetzt⁵⁸, eine bleibende Aufgabe und Herausforderung darstellt.⁵⁹

Da die historisch-kritische Exegese und Bibeltheologie vom 19. Jahrhundert an vor allem in der protestantischen Theologie immer mehr Raum einnahm, entfernte sich die christliche Bibelauslegung auch ideologisch immer mehr von der jüdischen; diese konnte allein aus religiösen Gründen eine derartige Relativierung der Bibel nicht mitmachen. Zwar gab es auf der jüdischen Seite einzelne Gelehrte, welche sich mit dieser neuen Bibelkritik – nicht zuletzt aus apologetischen Gründen – auseinandersetzten, aber auch sie wurden auf der christlichen Seite kaum wahrgenommen⁶⁰; erst unter den veränderten Gegebenheiten der jüngsten Zeit werden ihre Werke in die Diskussion einbezogen. Das orthodoxe Judentum jedoch sah in dieser Entwicklung eine große Gefahr, und zwar nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch in politischer; S. Schechter prägte bereits 1903 dafür folgende Formel: „Higher Criticism – Higher Antisemitism“, die er zum Titel einer Ansprache machte.⁶¹ Die folgende Zeit sollte die Befürchtung in erschreckender Weise bewahrheiten; es gab viele Theologen im deutschen Sprachraum, die mit ihrem Wissen die NS-Ideologie unterstützten; ein besonders schlimmer Konzentrationspunkt solcher Aktivitäten war gewiss das von W. Grundmann geleitete „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“.⁶²

(Hg.), Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte (FS. K. Aland) (AKG Bd. 50), Berlin 1980, 324-343.

⁵⁴ Vgl. dazu Th. Willi, Basel und die Kontroverse um die Veritas Hebraica, in: ThZ 53 (1997), 165-176.

⁵⁵ Diese Entwicklung hat M. Görg, „Menschenwort“ und „Gotteswort“. Die biblische Ursprache als Gegenstand Biblischer Theologie, in: J. Krašovec (Hg.), Interpretation of the Bible, Sheffield 1998, 1413-1431, knapp und präzise nachgezeichnet.

⁵⁶ Das war das besondere Anliegen von Gablers Antrittsrede in Altdorf am 30.3. 1787 mit dem Titel: „Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“. Der Text ist leicht zugänglich in O. Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit (MThSt 9), Marburg 1972, 273-284.

⁵⁷ Vgl. dazu H. J. Kraus, Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1970, sowie H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173), Darmstadt 1982; ders., Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983.

⁵⁸ Vgl. vor allem die kritische Analyse der klassischen Entwürfe einer Theologie des Alten Testaments durch J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren, in: EvTh 51 (1991), 402-430.

⁵⁹ Einen guten Einblick in die neueren Fragestellungen bietet der Sammelband von Chr. Dohmen/Th. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente (UTB 1893), Paderborn 1995.

⁶⁰ Vgl. J. Magonet, How Do Jews Interpret the Bible Today? in: JSOT 66 (1995), 3-27, sowie D. Banon, Kritik und Tradition. Jüdische und christliche Lektüre der Bibel, in: Judaica 52 (1996), 23-39.

⁶¹ Zitiert in J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren (s. Anm. 58), S. 413.

⁶² Vgl. dazu K. Koenen, Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs, Neukirchen-Vluyn 1998 mit sehr wertvollen Quellen- und Literaturangaben; L. Siegele-Wenschkewitz (Hgin.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen (Arnoldshainer Texte Bd. 85), Frankfurt 1994; S. Heschel, Die Nazifizierung der christlichen Theologie. Walter Grundmann und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in: Text und Kontexte 19 (1996), 33-52.

Das Nachdenken über die schreckliche Judenvernichtung im 20. Jahrhundert ist zum entscheidenden Anstoss für *die jüngste Phase* der Begegnung von Christen und Juden geworden, die somit - wie die vorhergehenden auch - aus einer Katastrophe erwuchs. Dieses Mal aber ist die Begegnung auf ein völlig neues Fundament gestellt, nämlich auf die grundsätzliche Abkehr der christlichen Kirchen und Gemeinschaften von der theologischen Verketzerung des Judentums. Zuvorderst ist zu nennen die Konzilserklärung „Nostra aetate“; ihr folgen seither die vielen anderen Dokumente von katholischer und evangelischer Seite zur Erneuerung des Verhältnisses der Christen zu den Juden.⁶³ Von nun an wird in der Karfreitagsliturgie nicht mehr „pro perfidis Iudaeis“ gebetet, sondern „für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen will.“⁶⁴ Die einzelnen Dokumente der Kirchen formulieren in wachsender Deutlichkeit aus, wie diese Neuorientierung in Theologie, Liturgie und Katechese umzusetzen ist⁶⁵, und die vielen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit leisten ihren Beitrag, damit die alten Vorurteile abgebaut werden.⁶⁶ Da diese jüngste Phase auf einer offiziellen lehramtlichen Neudefinition ruht, kann sie theologisch nicht mehr rückgängig gemacht werden. Was bedeutet sie aber für einen christlichen Theologen, der im Angesicht der Synagoge Altes Testament lehrt?

Ausblick

Die katholische Bibelwissenschaft darf sich seit der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ von Pius XII. (1943) und bekräftigt durch die Konzilskonstitution „Dei Verbum“ (1965) in der Auslegung der Hl. Schrift auch der historisch-kritischen Methode bedienen. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) gibt dieser Methode schießlich eine ausgesprochene Vorrangstellung. Die obigen Ausführungen haben aber gezeigt, dass eine historisch-kritische Auslegung die Gefahr in sich birgt, antijüdisch zu werden, weil die darin enthaltene Relativierung der Texte den Grundsätzen der jüdischen Religion widerspricht. Christliche Auslegung des Alten Testaments mit historisch-kritischem Zugang wird also darauf achten müssen, dass sie mit ihren Ansatz nicht verletzend wird. Um das zu gewährleisten ist nicht nur eine gute Kenntnis der jüdischen Tradition vonnöten, sondern auch ein feines Fingerspitzengefühl für eine faire Sprache.

Grundsatz christlicher Auslegung des Alten Testaments ist von allem Anfang an, dass das Alte Testament nicht ohne das Neue gelesen werden kann und umgekehrt.⁶⁷ Die daraus sich ergebende Differenz zur jüdischen Exegese wird durch die neuen Erklärungen nicht kleiner und kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, dass man eine jüdische Leseweise für diesen Teil der Bibel in Erwägung zieht. Das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel“ (2001) verneint ausdrücklich diese Möglichkeit. „Denn die Bibel lesen, wie das Judentum sie liest, schließt notwendigerweise ein, alle seine Voraussetzungen zu übernehmen ... namentlich die Autorität der rabbinischen Schriften und Traditionen, die den Glauben an Jesus als Messias und Sohn Gottes ausschließen.“⁶⁸ Dagegen ist christlicherseits jedoch sehr wohl anzuerkennen, „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Lesung ist, die

⁶³ Die Dokumente sind gesammelt und geordnet in den respektablen Bänden „Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985“, hg. von R. Rendtorff und H.-H. Henrix, Paderborn - Gütersloh 1988 (3. Aufl. 2001), und „Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986-2000“, hg. von H.-H. Henrix und W. Kraus, Paderborn - Gütersloh 2001

⁶⁴ So lautet die Einleitung der Fürbitte nach der erneuerten Karfreitagsliturgie.

⁶⁵ Ein sehr schönes Beispiel dafür ist der Fortschritt in den Studien I (1975), II (1991), und III (2000) des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland - vgl. dazu die Texte in den Anm. 63 genannten Dokumentbänden.

⁶⁶ Vgl. für eine kurze Orientierung N. P. Levinson, Begegnungen von Juden und Christen. Ein Bericht über die Lage in Deutschland, in: ThPQ 147 (1999), 3-6.

⁶⁷ Vgl. Dei Verbum, art. 16.

⁶⁸ Zitiert nach L. Ruppert, Das jüdische Volk und seine Heiligen Schriften in der christlichen Bibel. Zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: FrRu (NF) 9 (2002), 19-29. Zitat S. 25.

sich in Kontinuität mit den Heiligen jüdischen Schriften der Epoche des Zweiten Tempels findet, eine Lesung analog zur christlichen Lesung, die sich parallel entwickelt hat. Jede der beiden Lesungen ist solidarisch mit der Vision des Glaubens, dessen Frucht und Ausdruck sie ist. Sie sind folglich nicht zurückführbar, die eine auf die andere.⁶⁹ In dieser Aussage scheint auch berücksichtigt zu sein, dass es eine Judenmission nicht geben kann, sodass also die gegenwärtige Phase der Begegnung dieses alte Motiv der Beschäftigung mit den jüdischen Schriften nicht mehr enthält.⁷⁰ Kann es in dieser neuen Phase der Begegnung vielleicht eine akademische Form von jüdisch-christlicher Exegese geben? Eine solche Zusammenarbeit scheint auf den ersten Blick tatsächlich eine neue Chance zu sein und diese Frage ist auch von jüdischer Seite schon gestellt worden. Ganz ausdrücklich beschäftigt sich mit ihr J. D. Levenson, aber er nennt auch ohne Umschweife die möglichen Bereiche und die Grenzen; in historischen, archäologischen, philologischen und anderen derartigen Fragen in bezug auf begrenzte Texte mag ein Austausch durchaus fruchtbar sein. „On this narrowest context, Jews and Christians can work together, just as they can on modern historical investigation. Indeed, these types of study are done best by those *scholars who can bracket their religious commitments or have none to bracket*, as the whole sorry history of religious bias in biblical studies amply demonstrates.“⁷¹ Noch eindeutiger fällt die Absage des orthodoxen Judentums aus, dem selbst eine Beteiligung an der „world of academic Bible scholarship“ unmöglich erscheint.⁷² Zwar lehnt Carmy die Ergebnisse der historischen und archäologischen Wissenschaften nicht ab, aber die Auslegung der Schrift kann sich dem Titel seiner Studie entsprechend nur im ‚eigenen Raum‘ abspielen, von dem aus man ‚durch das Fenster‘ die Tätigkeiten der anderen wahrnimmt und im Auge behält. Der katholische Exeget, der im Angesicht der Synagoge das Alte Testament auslegt und das Leben ‚nebenan‘ auch - aber nicht nur⁷³ - im wörtlichen Sinn ‚durch das Fenster‘ wahrnimmt, mag für seine eigene Tätigkeit einen größeren Freiraum verspüren, den er (als Heidenchrist) den Entscheidungen der Apostel verdankt. Auf der anderen Seite aber weiß er um die ‚Last der Geschichte‘ und um die Verpflichtung, den Prinzipien des erneuerten Verhältnisses zwischen Christen und Juden gewissenhaft zu dienen, damit das Bewusstsein der Gemeinsamkeit in der Wurzel (Röm 11,17) wachse.

*Dr. Franz D. Hubmann
ist Univ.-Prof. für Altes Testament an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz.*

aus: P. Hofer (Hg), Aufmerksame Solidarität (Festschrift Bischof Maximilian Aichern), Regensburg 2002, 111-129

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Die oben Anm. 63 genannte Dokumentensammlung belegt, dass die Frage der Judenmission längst nicht für alle christlichen Gemeinschaften geklärt ist. Ebensowenig ist geklärt, ob es nicht ein Christuszeugnis gegenüber Juden geben soll.

⁷¹ J. D. Levenson, Theological Consensus or Historicist Evasion? Jews and Christians in Biblical Studies, in: Ders., The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism, Louisville 1993, 82-105, Zitat S. 104 (Hervorhebung F. D. H.).

⁷² Vgl. dazu die höchst differenzierte Stellungnahme von S. Carmy, A Room with a View, but a Room of Our Own, in: Tradition 28 (1994), 39-69; Zitat S. 39.

⁷³ An dieser Stelle ist dankbar auf die guten Beziehungen hinzuweisen, die zwischen der Linzer Fakultät und der durch die Schoa schrecklich dezimierten jüdischen Gemeinde bestehen.