

Jürgen Ebach

„Sola scriptura“ – zwei Testamente – sieben Gesichter

[...]

Ich möchte für das Verhältnis der beiden Testamente weder die Formeln der Alten Kirche noch die der Reformation zum Maßstab machen, sondern – darin freilich gut reformatorisch – die Bibel selbst. Welche Bedeutung hat das Alte Testament *im* Neuen und was heißt das für den Kanon der Bibel? Aber zuvor eine Rückfrage an die, welche es heute an der Zeit sehen, in einer Reprise Schleiermachers und Harnacks die Kanonizität des Alten Testaments in Frage zu stellen. Notger Slenczka, ein prominenter Vertreter jener In-Frage-Stellung, wird ja dankenswerter Weise im Anschluss an dieses Referat seine Position skizzieren und zur Diskussion stellen.

In seiner Besprechung von Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“ merkte Leo Baeck an, Harnacks Werk sei keineswegs rein historisch angelegt, vielmehr sei es davon bestimmt, das Christentum in seinem modernen Verständnis darzulegen.¹ Das trifft gewiss zu. Aber kann ein Theologe anders urteilen als mindestens *auch* im Verstehensrahmen *seiner* Zeit? Das (mit einem v.a. mit Eric Hobsbawm verbundenen Begriff) „lange 19. Jahrhundert“, das von 1789 bis 1914 reichte, war weithin von der Gewissheit geprägt, das christlich-fromme Selbstbewusstsein sei zu einem evolutionären Höhepunkt gelangt, ja es war vom Optimismus getragen, die Weiterentwicklung der Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft käme der innerweltlichen Verwirklichung des Reiches Gottes schon ziemlich nahe. Dass Theologen wie Richard Rothe oder Albrecht Ritschl diese Auffassung vertraten, dünkt mich heute eigentümlich, aber in ihrer Zeit und deren Plausibilitätsstrukturen auch wieder nicht unverständlich. Aber wie kann man – das frage ich mich und Sie – jene Figur einer zu immer Besserem gelangender Frömmigkeit und Sittlichkeit angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts aufrecht halten? In dem von christlich geprägten Obrigkeiten entfesselten Weltkrieg zerbrach jener Optimismus gründlich. Doch namentlich bei deutschen Protestanten zeitigte der Zusammenbruch des Kaiserreichs mit dem Kaiser selbst als *summus episcopus* seiner altpreußischen Landeskirche eine bis zu offener Feindschaft reichende Distanz zur Weimarer Republik. Für Adolf von Harnack gilt gerade das freilich dezidiert nicht², doch die evangelische Mehrheitsstimmung trug ihrerseits nicht wenig zum Aufstieg der NSDAP bei. Der weithin gefühlsmäßige Antisemitismus des 19.

Jahrhunderts wurde im 20. zum Unternehmen der realen Auslöschung des Judentums. Auch wenn kein *zwangsläufiger* Weg von Luther und den judenfeindlichen Linien des Protestantismus zu Auschwitz führt, so kann doch die Beziehung von Christen und Juden heute nicht ohne die Erinnerung an jene *faktischen* Wege gedacht und mit neuem Leben erfüllt werden. Die dazu fällige Revision fand, wenn auch spät, in den deutschen evangelischen Kirchen statt, indem die konstitutive Verbindung der Kirche mit Israel in verschiedener Weise in den Kirchenordnungen ausdrücklich formuliert wurde. In diesen Erinnerungskontexten stand und steht auch das Verhältnis der beiden Testamente erneut zur Debatte. Das „*sola scriptura*“ fordert dazu auf, nach diesem Verhältnis in der „Schrift“ selbst zu fragen, statt fragwürdig gewordene alte und neuere dogmatische Bestimmungen zu repristinieren.

„Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen“

Das unter diesem Titel 2011 in Gütersloh erschienene Buch von Frank Crüsemann stellt in Aufnahme, Bündelung und Weiterführung neuerer Arbeiten zu einzelnen Themen und Themenkreisen in einem so zuvor nicht unternommenen Gesamtentwurf dar, in welcher Weise die „Schrift“, die hebräische Bibel, das Alte Testament für das Neue buchstäblich grundlegend ist. Das Neue Testament führt nicht aus dem Alten heraus; es führt vielmehr Menschen aus den Völkern in das Alte Testament hinein und eröffnet ihnen einen Weg zu Israels Gott.

Das zeigt sich, gleich am Anfang des Neuen Testaments, in Mt 1 mit dem Stammbaum bzw. – mit Peter Fiedlers trefflicher Übersetzung von *biblos geneseōs* in Mt 1,1 – dem „Stammbuch“³ des Messias Jesus, das ihn in die Familiengeschichten und die Geschichte Israels einbindet. Den Lesenden ist damit ihrerseits ins Stammbuch geschrieben, sich in den Erzählraum der mit den in Mt 1 aufgeführten Namen verbundenen Geschichten hinein zu begeben, um zu verstehen, was es mit dem Messias Jesus auf sich hat. Das gilt für die großen Namen wie Abraham und David, das gilt aber auch für die als gezielte Erweiterung einer rein männlichen Genealogie aufscheinenden Namen von vier – dann mit Mirjam, der Mutter Jesu, fünf – Frauen verknüpften Erzählungen, welche die Heilsgeschichte geradezu als *Chronique scandaleuse* demonstrieren. Gerade die prekären Geschichten werden nicht schamhaft verschwiegen, vielmehr fungieren die Namen „Tamar“ und „Rahab“, „Rut“ und „die (Frau) des Uria“ als unüberhörbare Aufforderung, sich die von jenen Frauen und ihrem Geschick wie ihrem Tun handelnden Erzählungen zu vergegenwärtigen, um zu verstehen, was es mit dem Stammbuch Jesu auf sich hat. Es geht – mit Friedrich-Wilhelm Marquardt – „nicht um eine

christliche Deutung des Alten Testaments, sondern um ein alttestamentliches Verstehen Jesu: was zweierlei ist.“⁴ Und es geht allemal nicht um eine religionsgeschichtliche Vorstufe des Christentums, sondern um den Wahrheitsraum, in dem sich das Evangelium mit seiner Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit, Gefährdung und Bewahrung, Treue und Widerstand entfaltet.

Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen enthüllt und entfaltet sich immer wieder auch in der Fortsetzung in Mt 1f. Da ist Ruts und Davids Betlehem als literarisch-theologischer Geburtsort Jesu, da klingen bei Josef, dem Mann der Mutter Jesu, dem in der matthäischen Geburtsgeschichte deutlich größeres Augenmerk gilt als der Mirjam=Maria, viele Motive der Geschichte des alttestamentlichen Josef an⁵ und da wird die Charakterisierung Josefs und dann auch Jesu als *Nazōraios* in Mt 2,22 in einer mehrfachen Kodierung, sozusagen in ‚vielfachem Schriftsinn‘, transparent auf eine Herkunftsbezeichnung als *Nazarener*, eine Lebensweise als *Nasiräer* sowie auf den alttestamentlichen Josef als *nazir*, d.h. den Besonderen.⁶ Die sogenannten „Erfüllungszitate“ in Mt 1f. (*hina plērōthē* bzw. *tote eplērōthē*) bekunden nicht, die dort zitierten Prophetenworte seien bisher unerfüllt geblieben, sondern geben ihnen im Blick auf den Messias Jesus eine weitere, eine neue Füllung. Auch für solche Füllungen bietet sich die Rede von einem *Wahrheitsraum* an. Dieser Beginn des Matthäusevangeliums, der jüdische Menschen auf ihnen vertraute Texte und Traditionen anspricht, erfüllt im Blick auf Menschen aus den Völkern auf seine Weise das, was am Ende des Evangeliums Jesu Jüngerinnen und Jüngern aufgetragen ist. Die im Wortlaut der Lutherbibeln vertrauten Worte „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19) lassen sich – in Anbetracht der verbalen Wendung *mathēteusate* und der Grundbedeutung von *mathētēs* als „Schüler“ – wortgetreu so übersetzen: „Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen“⁷ (*poreuthentes oun mathēteusate panta ta ethnē*).

Partikularität und Universalität

Um das Mitlernen der Menschen aus den Völkern geht es, um ihr – mit Gen 12,3 – Eintreten in den Segensraum⁸ Abrahams. In der Tat kann man hier von einer Universalisierung der Gotteserfahrungen Israels sprechen. Doch problematisch bis falsch wird die Rede von der *Universalität* des Neuen Testaments und des Christentums, wenn sie einer *Partikularität* des Alten Testaments und des Judentums entgegen gestellt wird. Die Partikularität-Universalität-Figur spielt in den Debatten um das Verhältnis der beiden Testamente und das Verhältnis von Kirche und Israel immer wieder eine Rolle, darum dazu einige Hinweise.

Die „Schrift“ beginnt mit der Schöpfungsgeschichte und dabei mit einer im religionsgeschichtlichen Vergleich⁹ erstaunlichen Besonderheit: Die ersten Menschen sind keine Repräsentanten des für die Erzählenden *eigenen* Volkes, sondern eben „Mensch(en)“ (*adam*). Dass die hebräische Bibel beim Thema Menschenschöpfung *allgemein* einsetzt, ist etwas *Besonderes*; die *universale* Perspektive verdankt sich einer *partikularen* Geschichte. Warum stammen nach der „Schrift“ alle Menschen von einem ab, fragen die Rabbinen und eine Antwort lautet: „Damit keiner sagen kann: ‚Mein Vater war größer als dein Vater.‘“¹⁰ Dieser universale, fundamentaldemokratische, auf das Menschengeschlecht zielende Anfang der „Schrift“ verdient Beachtung. Unter den Rabbinen gibt es eine Kontroverse um die Frage nach dem größten Gebot. Rabbi Akiva sieht (wie auch Jesus [Mt 22,37-40; Lk 10,27f.]) im Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 ein Hauptgebot (*k'lal gadol*). Dagegen liest Ben Asai in den ersten Worten in Gen 5 ein noch größeres Gebot.¹¹ „*zä sefür tol'dot adam. b'jom b'ro elohim adam bidmut elohim asa oto* - Das ist das Buch der Familiengeschichte *adams*: Am Tage, als Gott die Menschen schuf, schuf er sie nach dem Bilde Gottes.“ Diese Sätze haben keine explizite Gebotsform, doch sie implizieren ein ebenso zentrales wie universales Gebot, weil in ihnen die Gottesbildlichkeit einer und eines jeden festgehalten ist, die Menschenantlitz tragen. Wird noch die Praxis der Nächstenliebe zwischen deren unterschiedlichen Konkretionen je nach Nähe und Ferne unterscheiden, so ist Gen 5,1 – *so* gelesen – Unterpfand der universalen Menschenwürde. Die Gottesbildlichkeit ist jedem Menschen eingeschrieben, sie zu achten und zu wahren ist höchstes Gebot. Der erste Satz im Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes liegt durchaus in der Linie Ben Asais: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

Israel als Volk erscheint in der ganzen Genesis noch nicht. Die universale Perspektive am Beginn der „Schrift“ bleibt als *eine* Perspektive erhalten und durchzieht die hebräische Bibel bis zu ihrem Schluss. Auch dazu nur wenige Hinweise: Hiob ist kein Israelit. Leo Baeck pflegte, wie sein Biograph und Interpret Albert Friedlander berichtet, die ersten Worte des Hiobbuches zu ihren wichtigsten zu erklären: „Einen Mann gab es im Lande Uz“ – d.h. irgendwo im fernen Arabien. Das Hiobbuch verhandelt ein Menschheitsproblem, es fragt nach der Gerechtigkeit in der Relation zwischen Lebensführung und Geschick. Es verhandelt diese universale Frage der altorientalischen Weisheit auf der Ebene der besonderen Erfahrungen und Deutungen Israels. Hinzu kommt: Hiob ist ein einzelner Mensch, an dem sich dieses Menschheitsproblem bemisst. Eine Menschheitsfrage (das „Hiobproblem“) wird verhandelt in unauflösbarer Verbindung mit dem Geschick eines einzelnen Menschen (dem „Fall Hiob“).

Wieder kommen das Allgemeine und das Einzelne in einer besonderen Weise zusammen. Beide Ebenen sind zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden.

Und weiter: Da wird Jeremia zum „Propheten für die Völker“ (*navi l'gojim* [Jer 1,6]) berufen, noch bevor er zum Propheten für Israel bestimmt wird. Da erweist sich Gott im Jonabuch in Gericht und Rettung als Gott gerade auch für Ninive, da gibt es im Jesajabuch eine doppelte Bewegung, nämlich eine der Völker zu Israel hin (etwa im Motiv der sogenannten „Völkerwallfahrt“) und eine von Israel zu den Völkern hin (etwa in den programmatischen Wortbildungen *nes amim* und *or gojim* - „Zeichen“ und „Licht der Völker“). Gottes Rede in Jes 19,25 segnet Ägypten als „mein Volk (*ammi*)“ und Assur als „das Werk meiner Hände (*ma'ase jadaj*)“. Israels bleibend besondere Beziehung zu Gott manifestiert sich an dieser Stelle in der Bezeichnung *nachalati* - „mein Erbteil“.

Noch im letzten Vers der hebräischen Bibel (2Chr 36,23) scheint die Verknüpfung des Universalen und des Besonderen auf. Hier hat Kyros als König aller Königreiche der Erde das Wort. Doch es ist fokussiert auf die besondere Rolle Jerusalems und Judas und die besondere Aufgabe der Angehörigen des einen Volkes, denen im letzten Wort des TaNaCH die Aufforderung gilt: *waja'al* - „er ziehe hinauf.“ In ebenso universaler wie besonderer Beziehung ist Adonaj (*Jhwh*) in diesem letzten Vers der jüdischen Bibel in der Perspektive des persischen Königs der universale „Gott des Himmels“ (*elohe ha-schamajim*) und zwar als der eine Gott des einen Volkes, seines Volkes (*ammo*). Der Text lässt den persischen Großkönig seine Relation zu Gott bezeichnen und die ganz besondere Israels *wahr* nehmen.

Die Rede von einer partikularen Perspektive Israels und des Alten Testaments gegenüber einer universalen des Neuen Testaments und des Christentum geht mithin schlicht fehl. Freilich hat die Relation von Universalität und Partikularität in der hebräischen Bibel eine eigentümliche Gestalt. Denn hier ist die Universalität in die Partikularität eingeschrieben. Die Weltperspektive eröffnet sich im Hören auf die besondere Geschichte Israels. Diese Figur ist in der rabbinischen Lektüre vielfach aufgenommen, so etwa im Midrasch Sch'mot rabba Par 29 zu Ex 20,2, wonach Gottes Stimme bei der Gabe der Tora in den 70 Sprachen der Welt hörbar geworden sei.¹² So können alle Völker hören, was Israel und was in Israel gesagt ist, und sich davon etwas sagen lassen.¹³ Somit wird es Menschen aus den Völkern und dann auch Christinnen und Christen möglich, auf die Worte Israels im „Alten“ und bleibend „Ersten Testament“ zu hören und sie dann auch auf sich zu beziehen, ohne Israel zu enteignen und sich selbst an seine Stelle zu setzen.

Das Hebräische als ein Sprachraum des Neuen Testaments

Vom Alten Testament als Wahrheitsraum des Neuen habe ich gesprochen und ich möchte dazu auf eine weitere Raum-Kategorie zu sprechen kommen, nämlich auf das Hebräische als einen Sprachraum des Neuen Testaments. David Flusser, so wurde mir erzählt, sagte einmal, das Hebräische sei eine schöne Sprache, aber man könne das Alte Testament auch verstehen, ohne Hebräisch zu können. „Aber“, so habe er fortgesetzt, „wie kann einer das *Neue* Testament verstehen, ohne Hebräisch zu können?!“ Dieses Aperçu nach Art einer nachgerade neutestamentlichen Hyperbel macht darauf aufmerksam, dass die Hermeneutik und Logik neutestamentlicher Texte in vieler Hinsicht der Logik und Hermeneutik des rabbinischen Lehrhauses viel näher stehen als die der meisten alttestamentlichen Texte. Klaus Wengst hat in seinem Beitrag „Hebräisch für Neutestamentler“ in der Festschrift für Horst Balz „Ein Plädoyer“ für das Wahr- und Ernstnehmen des Hebräischen als einer Sprachwelt des Neuen Testaments vorgetragen.¹⁴ Ich will daraus jetzt nur auf einen Aspekt verweisen, einen freilich, der zum Missverstehen der Botschaft Jesu als Absage an das Alte Testament viel beigetragen hat. Ich meine die sogenannten „Antithesen“ der Bergpredigt. Nicht ganz am Rande erinnere ich daran, dass die Bezeichnung „Antithesen“ just auf Markion zurück geht, aber vor allem geht es mir jetzt um den in den betreffenden Sätzen Jesu aufklingenden Sprachraum. Die in Mt 5,21-48 einem sechsmaligen *erethē* („es ist gesagt“) gegenüber gestellte sechsmalige Einleitung *egō de legō* geben die meisten deutschsprachigen Übersetzungen mit „Ich aber sage euch“ wieder. Diese Übersetzung – mit der Betonung des *egō* und der Überbetonung des *de*, als ob hier *alla* stünde – suggeriert in der Tat eine Absage an das, was in der Tora „gesagt ist“. Gerade hier ist es buchstäblich *not*-wendig, den hebräischen Sprachraum zu beachten, nämlich in jenem *egō de legō* das *wa'ani omer* wahrzunehmen, mit dem ein Rabbi seine Auslegung eines Torasatzes einleitet und sie der Lektüre eines anderen gegenüber stellt. Luise Schottroffs viel gescholtene Wiedergabe in der *Bibel in gerechter Sprache* mit „Ich lege euch das heute so aus“ trifft eben die Diskurse, in denen es um keine „Antithese“ zur Tora geht, sondern darum, wie ein Satz der Tora je *heute* zu lesen ist. Der Vorwurf, diese Übersetzung propagiere ein „Heute so und morgen so“, d.h. eine dem jeweiligen Zeitgeist geschuldete Beliebigkeit, geht fehl, denn in der Lektüre der „Schrift“ ist es – in Jesu Zeiten und auch weiterhin – um das zu tun, was, wann, wem und wogegen gesagt ist, und damit auch um eine je gegenwärtige Profilierung.

Nur noch zwei Anmerkungen zum hebräischen Sprach- und zum jüdischen Lebensraum des Neuen Testaments und dessen Unsichtbarmachung in vielen Übersetzungen. Nach Mt 9,20 berührt die sogenannte „blutflüssige Frau“ den – so die Lutherbibeln wie die

Einheitsübersetzung und die Neue Zürcher Bibel – „Saum“ des Gewandes Jesu. Das griechische Wort *kraspedon* meint hier die *zizit*, den „Schaufaden“ (so die *Bibel in gerechter Sprache*) bzw. „die Quaste“ (so die [alte] Zürcher Bibel). Wie die Wiedergabe mit „Saum“ an dieser Stelle etwas, das Jesus in seiner Kleidung unverkennbar als Juden kennzeichnet, unsichtbar macht, so zeigt sich an einem anderen Übersetzungsbeispiel die anachronistische Christianisierung eines Festes. Ich meine das dreimal im Neuen Testament als *pentekostē* erwähnte Wochenfest (*Schawuot*), das 50 Tage nach Pesach¹⁵ gefeiert wird. Die meisten deutschsprachigen Bibeln geben *pentekostē* mit „Pfingsten“ wieder. Nun ist „Pfingsten“ in der Tat eine sprachliche Ableitung von *pentekostē*, aber diese Wiedergabe suggeriert etwa in Apg 20,16, Paulus habe an jenem „50. Tag“ in Jerusalem sein wollen, um dort das ‚christliche‘ Pfingstfest zu begehen. Ich spitze den Anachronismus pointiert zu: Folgt man Bernhard Langs Datierung zentraler Ereignisse des Buches Ezechiel, so fand die in Ez 20,1 berichtete Konsultation des Propheten durch die Ältesten am 14. August 591 v.u.Z. statt.¹⁶ Ich stelle mir vor, man würde in einem Buch lesen oder in einer Predigt hören, jene Befragung Ezechiels am 14. August sei auf den Vorabend von „Mariä Himmelfahrt“ gefallen.

Diese Übersetzungsbeispiele, die sich leicht erweitern ließen, trugen und tragen dazu bei, unkenntlich zu machen, dass die Schriften des Neuen Testaments jüdische Schriften sind. In diesem Zusammenhang, meine ich, bedarf auch die Wendung „Jesus Christus“ oder „Christus Jesus“ Aufmerksamkeit, die heute meist wie eine Art Doppelname gehört wird und so nicht erkennen lässt, dass es sich um einen verdichteten Nominalsatz handelt, um ein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias („Jesus, das ist der Messias“ bzw. „der Messias, das ist Jesus“). Dass der Umgang mit dem Eigennamen Gottes und dessen Unkenntlichmachung durch die Wiedergabe „Herr“ das in dieser Hinsicht größte Problem ist, will ich jetzt nur anmerken.¹⁷

Zum Glück sind die Zeiten des grauenhaften 1939 in Eisenach gegründeten „Institut(s) zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ vorbei¹⁸; noch lange nicht überwunden sind jene sanften und oft kaum auffallenden Formen der „Entjudung“ des Neuen Testaments durch Übersetzungskonventionen.

Der Kanon – verbindliche Vielfalt

Adolf von Harnack hatte keineswegs allen Passagen des Alten Testaments eine Bedeutung für Christen abgesprochen; insbesondere die Propheten und auch die Psalmen sollten „allüberall gewürdigt und geschätzt werden“.¹⁹ Wohl aber sprach er dem Alten Testament eine für Christen *kanonische* Geltung ab und Notger Slenczka hat Harnacks Position im Kern

zustimmend aufgenommen. Das Alte Testament soll danach den Rang der Apokryphen haben, mit Luthers bekannter Wertung mithin zu den Büchern gehören *„so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten/ vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind.“* Maßstab der Kanonizität ist für Harnack – ich zitiere Slenczka –, „dass ein Text oder ein Textkorpus die Basis einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums darstellt“.²⁰ Meine Rückfrage ist ebenso elementar wie reformatorisch: Muss sich die „Schrift“ vor dem frommen Selbstbewusstsein oder das fromme Selbstbewusstsein vor der „Schrift“ verantworten? Im zusammenfassenden Schlussabschnitt seines Aufsatzes „Die Kirche und das Alte Testament“ liefert Notger Slenczka eine, wie ich meine, zutreffende Beschreibung:

„Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen – die üblichen Zuordnungsschemata reflektieren lediglich dieses deutliche ‚Fremdeln‘ des frommen Selbstbewusstseins. Ausdrücklich wird dieses Fremdeln in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG vorgenommen wird.“²¹

So ist es. Freilich hängt alles davon ab, ob jene Beschreibung, wie ich es bei Slenczka lese, zur Normativität des Faktischen gerät oder ob sie eine Problemanzeige darstellt. Ich will das an den im Gesangbuch amputierten Psalmen skizzieren. Weggelassen sind da viele Psalmen ganz und andere sind erheblich gekürzt. Nicht zur Sprache soll im evangelischen Gottesdienst das kommen, was – ich nehme Slenczkas bzw. Schleiermachers Formulierungen auf – das ‚fromme Selbstbewusstsein‘ ‚fremdeln‘ lässt. Es sind oft solche Passagen, die einen Psalm markant als Gebet Israels ausweisen, und vor allem solche, in denen Rache- und Gewaltwünsche zur Sprache kommen. Israels Beterinnen und Beter dürfen in den Psalmen alles, aber auch alles vor Gott bringen. Auch Rache- und Gewaltwünsche sollen zu Wort kommen– vor allem darum, damit sie nicht das letzte Wort behalten. Sind wir Christinnen und Christen frömmel, wenn wir solche Wünsche nicht aussprechen? Oder sind wir nur weniger ehrlich?

[...]

Übrigens sind es keineswegs nur alttestamentliche Texte, die heute jenes fromme Selbstbewusstsein ‚fremdeln‘ lässt. Auch neutestamentliche Texte sind in den Predigtperikopen um das gekürzt, was man lieber nicht hören soll. Das gilt z.B. für den Predigttext Offb 21,1-7, jene wunderbare Vision eines neuen Himmel und einer neuen Erde, die Jes 65,17-25 aufnimmt. Mit Offb 21,7 endet die Perikope; der folgende V. 8, der von den

ewigen Höllenstrafen für die nicht Geretteten spricht, ist schlicht weggelassen. Der katholische Systematiker Hansjürgen Verweyen hat sich in seinem 2014 in Regensburg erschienenen Buch „Ist Gott die Liebe?“ auf eine – so der Untertitel – „Spurensuche in Bibel und Tradition“ gemacht. Er hält gegen den Anschein, den viele biblische Texte des Alten und Neuen Testaments erweckten, an Gott als der Liebe fest. Dabei freilich halten in Verweyens Spurensuche nur recht wenige biblische Texte stand – die Priesterschrift und vor allem Hosea im Alten und Markus im Neuen Testament. Aber muss sich, frage ich – so sympathisch sich die Lehre von Gott als Liebe ausmacht – die „Schrift“ vor der Lehre oder die Lehre vor der „Schrift“ rechtfertigen? Und geht es nicht gerade um die in der Bibel immer wieder und immer neu aufscheinende Spannung in Gott selbst – die Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit, zwischen Güte und Macht?

Nochmals: *sola scriptura*

Aber was heißt „*sola scriptura*“ angesichts der im Kanon der „Schrift“ im Alten wie im Neuen Testament begegnenden und bis zu Widersprüchen reichenden Vielfalt der Positionen? Was ist dann – um es mit einem anderen oft als Kriterium wahrer Lehre bemühten Topos zu sagen – „schriftgemäß“? Das Verdikt, eine Auffassung sei nicht ‚schriftgemäß‘, erfolgt meist dann, wenn diese einem biblischen Satz zu widersprechen scheint. So war es etwa in den Debatten um die Orientierungshilfe der EKD zum Thema „Familie“, so ist es immer wieder in größter Schärfe beim Thema Homosexualität. Wer aber die Bibel nicht auf einen recht überschaubaren Vorrat einzelner Stellen zusammenschnurren lässt, bekommt damit zu tun, dass in vielen Fällen einem biblischen Satz nur zustimmen kann, wer zugleich einem anderen biblischen Satz widerspricht.

Wieder nur wenige Beispiele: Hat Gott auch die Finsternis erschaffen? Nach Gen 1 nein, nach Jes 45,7 ja. Kann Gott Menschen in Versuchung führen? Nach Mt 6,13 (im „Vater unser“) ja, nach Jak 1,13 nein. Ist die im Römischen Reich sich manifestierende Herrschaft von Gott eingesetzt? Nach Offb 13 nein, nach Röm 13 ja. Hat Gott selbst David zur Volkszählung gereizt, für die er dann ihn und das ganze Volk schrecklich straft? Nach 2Sam 24,1 ja; nach 1Chr 21,1 war es nicht Gott, sondern der Satan. Von der Jungfrauengeburt sprechen Matthäus und Lukas, die anderen Evangelien und Paulus tun es nicht. Was immer da die Wahrheit sein mag, sie liegt jedenfalls nicht in der Mitte.

Und weiter: Ist die Ordination einer evangelischen Pfarrerin oder auch die Beauftragung einer katholischen Katechetin „schriftgemäß“, wo doch 1Kor 14,34 verfügt, Frauen sollten in der Gemeinde schweigen, und 1Tim 2,12, eine Frau dürfe auf keinen Fall lehren? Es ist, meine

ich, richtig, dass Frauen in der Gemeinde nicht schweigen und dass Frauen lehren und dass somit jene Sätze, obwohl sie im Neuen Testament stehen, heute in meiner Kirche nicht gelten. Dass sie nicht gelten sollen, steht für mich in Übereinstimmung mit der in Gen 1,27 im doppelten Wortsinn: prinzipiell grundgelegten Gottesbildlichkeit von Mann und Frau.

Hier und nicht nur hier stehen biblische Worte gegen biblische Worte. „Schriftgemäß“ ist eine Auslegung, welche die bis zu Widersprüchen reichenden Spannungen in der „Schrift“ selbst *wahr* nimmt. Gewiss besteht die Bibel nicht vor allem aus Widersprüchen. Vieles und Entscheidendes ist immer wieder und in gleicher Intention betont. So ist es im Alten und im Neuen Testament mit dem Leitbild der Gerechtigkeit sowie der Gottes- und der Nächstenliebe. Sollten wir allein diese Grundlinien herausstellen und die bis zu Widersprüchen reichende Vielfalt der Bibel eher verschweigen, weil sie sich mit der *einen* Wahrheit nicht vereinbaren lässt? Nein, wir sollten sie stark machen und in die Konzeption von Wahrheit aufnehmen. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, lässt Joh 14,6 Jesus sagen. Die „Wahrheit“ ist hier von „Weg“ und „Leben“ umschlossen und kann darum keine kalte, abstrakte, absolute Wahrheit sein. Wichtige biblische und jüdische Begriffe sind Weg-Worte – *Tora*, die Wegweisung, *Halacha*, der Lebensweg. „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben“ (*b'orach-z'daka chajim*), heißt es in Prov 12,28. Eine Lektüre der Bibel als Kanon, welche dessen vielfältige und spannungsvolle Wege *wahr* nimmt und ihre Gegensätze nicht harmonisiert, ist ‚schriftgemäß‘, indem sie, der „Schrift“ selbst gemäß, auf manche Fragen eben mehr als nur *eine* Antwort hat.

Was aber bedeutet dann „*sola scriptura*“? Es bedeutet, sich auf eben die verbindliche Vielfalt einzulassen, welche der Kanon der „Schrift“ zeitigt. Und was bedeutet das für eine biblische und systematische Theologie? Eben das! Beim Schöpfungsthema etwa (um wieder nur *ein* Beispiel zu nennen) ginge es darum, die Vielfalt der Perspektiven als Reichtum anzusehen und als Anspruch zu beherzigen. Nicht nur die unterschiedlichen Sichtweisen in Gen 1 und in Gen 2 wären da wahrzunehmen, sondern auch die ganz anderen etwa in Ps 104 und vollends in den Gottesreden des Hiobbuchs, welche der Anthropozentrik von Gen 1 entgegenstehen. In Mt 5,45 heißt es, Gott lasse regnen über Gerechte und Ungerechte. Für eine konsequent universale Perspektive empfiehlt es sich, zur Ergänzung dieses Satzes aus der Bergpredigt Hi 38,26 *mit* zu lesen: Es regnet auch da, wo gar keine Menschen leben. Und zur Schöpfungsthematik gehört ebenso das Kapitel Prov 8, das der Vorstellung eines in sich ruhenden Schöpfergotts die Figur der „Frau Weisheit“ gegenüber stellt, die Gott mit ihrem Spiel und mit ihrer Kompetenz zu schöpferischem Tun anregt.

Wie sähe eine Dogmatik aus, welche eben diese verbindliche Vielfalt des Kanons der „Schrift“ nicht in Lehrsätze auflöste, sondern ihr folgte und einen Diskurs über die biblischen Diskurse übte? In ihr hätten auch solche biblischen Motive eine Bedeutung, welche viele Dogmatiken an den Rand stellen oder ganz ausblenden, wie z.B. das der Reue Gottes.²² Einer „schriftgemäßen“ Dogmatik ginge es nicht um eine Überführung der biblischen Vielfalt in eine systematische Einlinigkeit, sondern darum, die Bibel als Sammlung von Zeugnissen des gelebten Lebens in gegenwärtiges Fragen einzubringen. In welcher Haltung wäre das zu tun? Dazu zum Abschluss ein Satz aus Ps 62, einem Psalm übrigens, den das EG gar nicht für das gottesdienstliche Gebet vorsieht.

Mehr als nur *ein* Schriftsinn

„Eines hat Gott gesprochen, zwei sind's, die ich gehört habe.“

achath dibber elohim sch'tajim-zu schama'ti

So lesen wir es in Ps 62,12. Was besagt dieser Satz, in welchem Ton gesprochen sollen wir ihn hören? Dazu müssen wir nach seinem *illokutionären* Anteil fragen. Ich will diesen Aspekt der Sprechakttheorie zunächst an einem Alltagsbeispiel in Erinnerung bringen, an dem simplen Satz: „Ich komme morgen.“ Was er besagen kann, zeigt sich in verschiedenen Möglichkeiten des mit ihm Bezeichneten, doch in ihm nicht Ausgesprochenen. Er kann z.B. besagen: Ich informiere dich darüber, dass ich morgen komme. Er impliziert womöglich auch die Entschuldigung, dass ich leider nicht schon heute kommen kann. Er kann besagen: Ich verspreche, morgen zu kommen, oder: Ich nehme mir fest vor, morgen zu kommen. Ich *komme* morgen – das kann jedoch auch als eine Drohung gehört werden und schließlich womöglich direktiv zu verstehen sein: Ich komme morgen, sei also bitte zu Hause! Den illokutionären Sprechakt erfassen wir in der mündlichen Kommunikation in der Regel aus dem Kontext, dem Tonfall und der Mimik. Obwohl das bei literarischen und vollends bei sehr alten wie den biblischen Texten schwieriger zu bestimmen ist, stellt sich auch für ihre Sprechakte die entsprechende Frage.

Welcher illokutionäre Sprechakt grundiert den Satz aus Ps 62: „Eines hat Gott gesprochen, zwei sind's, die ich gehört habe (*achath dibber elohim sch'tajim-zu schama'ti*)“? Eine Möglichkeit wäre, ihn im Ton von Trauer und Demut zu hören. Leider vermag ich das *eine* Wort Gottes nicht als das *eine* klare zu hören. So gehört, bekundete die Sentenz, dass menschliche Verstehensmöglichkeiten in ihrer Vorläufigkeit und ihren Defiziten stets zurück bleiben hinter der *claritas* des Gotteswortes. Die gegenstrebige andere Lesart wäre dagegen:

Ich bin beglückt angesichts des Reichtums, dass das *eine* Wort Gottes so vielfältig, so reich an Verstehensmöglichkeiten ist und dass Menschen mit Verstand und Phantasie, für sich grübelnd und mehr noch im Diskurs, etwas von diesem Reichtum herausfinden können – und sollen. Diese zweite Haltung kennzeichnet die rabbinische „Schrift“-Lektüre im Lehrhaus und ihr Konzept von festem Text und freier Auslegung, für das Ps 62,12 zu einem wiederholt zitierten Grund-Satz wurde.²³

Wenn es zwei Verstehensmöglichkeiten gibt, gibt es bald auch mehr als zwei. Die Rabbinen sagen: „Im Lehrhaus von Rabbi Jischma'el wurde auf Grund von (Jer 23,29) ‚Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, spricht ER, wie ein Hammer, der den Felsen zerschlägt?‘ gelehrt: Wie ein Hammer, der einen Felsen in Steinbrocken zerschlägt, so gibt auch ein Schriftvers eine Vielzahl von Bedeutungen preis.“²⁴ An anderer Stelle ist von „70 Zungen“²⁵ die Rede, an wieder anderer von den „siebzig Gesichtern der Tora“²⁶.

Erlauben Sie mir ganz zum Schluss ein Selbstzitat und dabei so etwas wie eine Beschreibung meiner Versuche, den Leitsatz „*sola scriptura*“ und nicht gegen, sondern mit ihm die „siebzig Gesichter“ der „zwei Testamente“ wahrzunehmen. „Wie ein Hammer, der einen Felsen in Steinbrocken zerschlägt, so gibt auch ein Schriftvers eine Vielzahl von Bedeutungen preis.“ Mit dem Hinweis auf diese Stelle habe ich meinen Herder-Kommentar zur „Josefsgeschichte“ mit der Notiz beendet, ich empfinde es darum nicht als Beleidigung, sondern als Lob, meine Auslegung von Genesis 37-50 *behämmert* zu nennen. Dagegen empfinde ich ein Urteil, das man in bester Absicht auf einen Wissenschaftler münzt, als schärfste Kritik, wenn man nämlich sagte, ich würde meinen Stoff *beherrschen*.

¹ S.o. Anm. 1, dazu auch *Wilhelm Gräb*, Die gesellschaftliche Relevanz des Christentums: Der unendliche Wert der Menschenseele, in: Was ist Christentum? Versuche einer kritischen Annäherung. Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (Hg.), Waltrop 1997, 1-24, hier bes. 3).

² Es täte Harnack auch Unrecht, seine Sicht auf das AT mit einer antisemitischen Haltung in eins zu setzen. Dazu Kurt Nowak: „Als im Vorfeld der Reichstagswahlen 1928 die Schändungen jüdischer Friedhöfe und Synagogen zunahmen und sich während des ganzen Jahres fortsetzten, verurteilte Harnack im Organ des ‚Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‘ die ‚Schmach der Friedhofsschändungen‘. Versuchten Agitatoren des Antisemitismus, Äußerungen Harnacks über den Rang des Alten Testaments für die christliche Verkündigung auszunutzen, setzte er sich zur Wehr.“ (aus: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik, hg. u. eingel. v. Kurt Nowak, Teil 1, Der Theologe und Historiker, Berlin/New York 1996, hier 87).

³ P. Fiedler, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 39.

⁴ F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, München 1991, 295.

⁵ Dazu ausführlich *J. Ebach*, Josef und Josef. Literarische und hermeneutischen Reflexionen zu Verbindungen zwischen Genesis 37-50 und Matthäus 1-2 (BWANT 187), Stuttgart 2009.

⁶ Dazu ebd., 130-135, und v.a. *Rüdiger Lux*, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (BG 1), Leipzig 2001.

⁷ So die an dieser Stelle von ihrem Herausgabekreis gemeinsam erarbeitete Übersetzung in der *Bibel in gerechter Sprache*.

⁸ Zu dieser Lektüre von Gen 12,3 im Gespräch mit anders fokussierten Auffassungen des „*b'cha*“ *Magdalene L. Frettlöh*, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 2005, 273-302.

⁹ Dazu *J. Ebach*, Art. Anthropogonie/Kosmogonie, in: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. 1, Stuttgart u.a. 1988, 476-491.

¹⁰ Mischna Sanhedrin IV,5 sowie die verschiedenen Ausführungen im Midrasch Bereschit rabba zu Gen 1,26f.

¹¹ Zur Textgrundlage (im Midrasch Ber.r. zu Gen 5,1) und zur ausführlichen Darstellung und Interpretation der Debatte(n) *Pierre Lenhardt/ Peter von der Osten-Sacken*, Rabbi Akiva (ANTZ 1), Berlin 1987, 175-199.

¹² Zum vielschichtigen Motiv der „70“ *J. Ebach*, Die 70 oder/und 72 Ausgesandten in Lukas 10. Ein biblischer Lektüre-Essay, in: Carsten Jochum-Bortfeld u.a. (Hg.), Theologie verantworten im Angesicht Israels (FS Klaus Wengst), 2. Teil, Texte & Kontexte Nr. 137/138 (Jahrg. 36, 1/2/2013), 5-27.

¹³ Weiter ausgeführt in: *J. Ebach*, Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer „Theologie des Alten Testaments“ im Angesicht Israels, EvTheol 62 (2002) 37-53.

¹⁴ In: *Kerstin Schiffner* u.a. (Hg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. Horst Balz zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2007, 177-187.

¹⁵ Immerhin geben die gegenwärtigen Bibelübersetzungen *pas'cha*, das griechische Pendant von *pesach* inzwischen mit „Pascha“ oder „Passa“ wieder, während Luther selbst und die Lutherbibel bis 1912 hier von „Ostern“ sprach.

¹⁶ *Bernhard Lang*, Ezechiel (EdF 153), Darmstadt 1981, 43.

¹⁷ Dazu *J. Ebach*, Die Unübersetzbarkeit des Gottesnamens, in: Christine Gerber u.a. (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater, Göttingen 2008, 13-36.

¹⁸ Dass der Einfluss von mit „Eisenach“ verbundenen Neutestamentlern wie Karl Georg Kuhn (in der Bundesrepublik) und Walter Grundmann (in der DDR) nach 1945 weithin ungebrochen war, muss freilich in schmerzlicher Erinnerung bleiben.

¹⁹ *A. von Harnack*, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 255, dazu im Kontext einer (erneuten) In-Frage-Stellung der Kanonizität des AT insgesamt *Notger Slenczka*, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV, hg. v. Elisabeth Gräß-Schmidt/ Reiner Preul, Leipzig 2013, 83-119.

²⁰ *Slenczka*, a.a.O., 90.

²¹ Ebd., 119.

²² Dazu *Jan-Dirk Döhling*, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg u.a. 2009.

²³ Auf diesen Psalmensatz beziehen sich u.a. bSanhedrin 34a (die Ausgabe von *Lazarus Goldschmidt* hat in der zugehörigen Fußnote irrtümlich Pr 62,12 statt Ps 62,12); Sifre Dtn 233; Sifre Num 42.102.111; jNedarim 3,2; ferner *Raschis* Einleitung in den Kommentar zum Hohenlied; vgl. auch *Jakob. J. Petuchowski*, Wie unsere Meister die Schrift erklären, Freiburg i. Br. 1982, 29.101.139.

²⁴ bSanhedrin 34a.

²⁵ bSchabbat 88b..

²⁶ Midrasch NumR Naso, 13,15.