

Biblische Auslegungstraditionen „Jüdische Studien und christliche Theologie“

Christoph Dohmen*

Das Thema der Jahrestagung der Schweizer Theologischen Gesellschaft 2012 „*Jüdische Studien als Anspruch und Herausforderung christlicher Theologie*“¹ verweist auf das besondere, ja einzigartige Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, das Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986 treffend beschrieben hat:

„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.“²

In seiner Rede und der zitierten Formulierung greift der Papst die zentrale Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Nostra aetate* (NA) 4 auf.

„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. [...] Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfangt und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepropft sind.“

* Dr. Christoph Dohmen, geb. 1957, ist Professor für Biblische Theologie, Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg und Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission.

- 1) Dem vorliegenden Beitrag liegt ein Vortrag bei der genannten Jahrestagung am 26.10.2012 in Luzern zugrunde.
- 2) Johannes Paul II., zitiert nach Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 109; vgl. FrRu XXXVII/XXXVIII 1985/86, 3–5, hier 4.

Das „geistliche Band“, das Kirche und Synagoge verbindet, besteht nicht nur darin, dass Jesus und die Apostel Juden waren, sondern dass die Christusverkündigung der frühen Christen ganz und gar von der Bibel Israels, der später von Christen „Altes Testament“ genannten Heiligen Schrift, ausging und ohne sie gar nicht möglich gewesen wäre.³ Fast zeitgleich wird von katholischer und jüdischer Seite die verbindende Rolle der Heiligen Schrift für den Dialog zwischen Juden und Christen betont. Im Jahre 2000 veröffentlichten jüdische Gelehrte in den USA eine Erklärung, die unter dem Titel „DABRU EMET – REDET WAHRHEIT“⁴ zu einem Nachdenken unter Juden im Bezug auf das Verhältnis zum Christentum aufgefordert hatte. Nach der ersten These, *Juden und Christen beten zum selben Gott*, ist die zweite These dieser Erklärung der Bibel gewidmet:

„Juden und Christen stützen sich auf das gleiche Buch – die Bibel (das die Juden ‚Tenach‘ und Christen das ‚Alte Testament‘ nennen). In ihm suchen wir nach religiöser Orientierung, spiritueller Bereicherung und Gemeinschaftssinn und ziehen aus ihm ähnliche Lehren: Gott schuf und erhält das Universum; Gott ging mit dem Volk Israel einen Bund ein; und es ist Gottes Wort, das Israel zu einem Leben in Gerechtigkeit leitet; schließlich wird Gott Israel und die gesamte Welt erlösen. Gleichwohl interpretieren Juden und Christen die Bibel in vielen Punkten unterschiedlich. Diese Unterschiede müssen respektiert werden.“⁵

3) In seinem Kurzkommentar zu NA 4 schreibt Franz Mußner: „Die Heilige Schrift Israels ist ein wesentlicher Bestandteil der Heiligen Schriften der Kirche. Das Alte Testament ist aber nicht alleiniges Eigentum der Kirche, es ist vielmehr die ‚Leihgabe‘ Israels an die Kirche, die für die Kirche wichtig ist, weil sie ohne das Alte Testament ihre Identität und ihr Selbstverständnis verliert, wie die Erfahrung der Geschichte zeigt.“ Vgl. Erwin Dirscherl, *Gottes Wort als Fülle der Zeit – Die Heilsbedeutung des jüdischen Glaubens in der Zeit post Christum natum*, in: Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“*, QD 238, Freiburg 2010, 395–419; vgl. die Rez. von René Dausner in: FrRu NF 20 (2013) 304–307.

4) Vgl. FrRu NF 8 (2001) 114–117.

5) Dt. Übers. zitiert aus: Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000*, Paderborn/München 2001, 974 f. Der Originaltext (am 11.9.2000 in der *New York Times* veröffentlicht) lautet: „*Jews and Christians seek authority from the same book – the Bible (what Jews call ‚Tanakh‘ and Christians call the ‚Old Testament‘)*. Turning to it for religious orientation, spiritual enrichment, and communal education, we each take away similar lessons: God created and sustains the universe; God established a covenant with the people Israel, God’s revealed word guides Israel to a life of righteousness; and God will ultimately redeem Israel and the whole world. Yet, Jews and Christians interpret the Bible differently on many points. Such differences must always be respected.“

Auf christlicher bzw. katholischer Seite finden sich ähnliche Gedanken zur Bedeutung der Schrift in dem von der Päpstlichen Bibelkommission 2001 publizierten Dokument „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“, wenngleich das Dokument vor allem darauf abzielt, die Grundlagen des jüdisch-christlichen Dialogs zu formulieren. In Bezug auf die Bibel heißt es gleich zu Beginn:

„Die Frage, die sich stellt, ist die folgende: Welche Beziehung begründet die christliche Bibel zwischen Christen und dem jüdischen Volk? Die generelle Antwort auf diese Frage liegt auf der Hand: Die christliche Bibel begründet zwischen den Christen und dem jüdischen Volk zahlreiche enge Bande und zwar aus dem doppelten Grunde, dass sie zum Großteil aus den ‚Heiligen Schriften‘ des jüdischen Volkes besteht, die die Christen das ‚Alte Testament‘ nennen, und dass sie auf der anderen Seite eine Sammlung von Schriften umfasst, die den Glauben an Jesus Christus bekunden und diesen in enge Beziehung zu den Heiligen Schriften des jüdischen Volkes bringen.“⁶

Und am Ende stellt dasselbe Dokument fest:

„In der Tat ist die Heilige Schrift des jüdischen Volkes ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Bibel, und sie ist auch im zweiten Teil dieser Bibel in vielfacher Weise gegenwärtig. Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzel, die zum Austrocknen verurteilt ist.“⁷

Wie DABRU EMET erkennt auch das Dokument der Bibelkommission nicht, dass dieselben Texte je unterschiedlich ausgelegt werden:

„Christliche Leser sind überzeugt, dass ihre Deutung des Alten Testaments, so sehr sie sich auch von derjenigen des Judentums unterscheiden mag, doch einer Sinnmöglichkeit der Texte entspricht. Wie bei der Entwicklung eines Films haben Jesus und die ihn betreffenden Ereignisse in der Schrift eine Sinnfülle freigelegt, die vorher nicht wahrzunehmen war.“⁸

6) VAS 152, Nr. 1. Hier und im Folgenden ist die offizielle deutsche Übersetzung des Dokuments, die als Nr. 152 in den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (VAS) erschienen ist, zitiert.

7) VAS 152, Nr. 84.

8) VAS 152, Nr. 64.

Während DABRU EMET aber ganz ausblendet, dass die christliche Bibel eine zweigeteilte Einheit aus Altem und Neuem Testament ist, sind dem gegenüber die Fragen der Hermeneutik der einen Bibel in ihren beiden Teilen für das vatikanische Dokument bestimmend, und so betont das Dokument, dass auch bei einer christlichen / christologischen Lektüre des Alten Testaments uneingeschränkt gilt, dass das Neue Testament nur im Lichte des Alten gänzlich verstanden werden kann.⁹

Damit wird letztlich der Tatsache Rechnung getragen, dass das Neue Testament nicht als selbständiges Buch entstanden ist und dem Alten Testament dann als solches hinzugefügt wurde. Das Neue Testament gehört in den Traditionsprozess hinein, dem auch die Bibel Israels / das Alte Testament entstammt. Diesen Traditionsprozess kann man am besten als Fortschreibung erfassen, deren Motor in immer neuen Auslegungen steht, die die jeweiligen Texte für neue Situationen und Fragestellungen aktualisieren. Untrennbar sind deshalb Entstehung und Auslegung der Bibel, der jüdischen wie der christlichen, miteinander verbunden. Mit Erich Zenger kann man sogar sagen, dass die Bibel „Auslegungsliteratur“ ist.

„So ist die Bibel fundamental ein durch Auslegung gewordener Text. Und von diesem Entstehungsprinzip her kommt dann der Auslegung der Bibel auch nach dem Akt der Kanonschließung eine große Bedeutung zu. Im Judentum erhält sie die Würde der mündlichen Offenbarung, zumindest wenn es sich um die Auslegung der Tora handelt.“¹⁰

Gleichwohl treten an diesem Punkt nicht nur unwesentliche Unterschiede in der Auslegung der Bibel zwischen Juden und Christen hervor. Vor allem im Kontext des auf Rolf Rendtorff zurückgehenden Gedankens vom doppelten Ausgang – bzw. der zweifachen / doppelten Wirkungsgeschichte / Nachgeschichte – der Hebräischen Bibel hat man das NT der sog. mündlichen Tora, also der überlieferten Auslegung des Judentums, gleichgestellt.

Die grafische Y-Struktur dieses doppelten Ausgangs insinuiert eine Symmetrie, die in dieser Weise nicht besteht; denn *Schrift* im engen Sinn des Wortes als *heiliger Text* bleibt für das Judentum ausschließlich der TaNaK [Tanach]

9) Vgl. VAS 152, Nr. 21.

10) Erich Zenger, *Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann*, in: Christoph Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003, 10.

(auch und gerade in der im Begriff angezeigten kanonischen Struktur). Die *schriftliche Tora* des Judentums entspricht den Größen *Gesetz / Mose, Propheten* und *Die Schrift(en)*, oder auch dem *wie geschrieben steht* u. ä. im Neuen Testament, das selbst aber nicht der jüdischen *mündlichen Tora* gleichgeordnet, sondern im Christentum in die *Einheit* eingegangen ist.

Auch wenn man das Neue Testament in gewisser Weise als Kommentar zum Alten Testament betrachten kann, wie es beispielsweise Norbert Lohfink anschaulich im Kontext seiner Überlegungen zur Liturgie der Osternacht getan hat¹¹, will doch beachtet sein, dass sich im Christentum nach einer ersten Phase, die durch eine zweifache Auslegung – literal-historisch und spirituell-geistlich¹² – für die Schriften der Bibel Israels bestimmt war, eine Bibelauslegung herausbildete, die die Texte des Alten und Neuen Testaments in vergleichbarer Weise auslegen konnte, weil diese und jene als Texte einer einzigen Heiligen Schrift betrachtet wurden.

Dem gegenüber lässt das Judentum trotz – oder gerade wegen – der Kanonisierung der Heiligen Schrift (TaNaK) [Tanach] die Auslegung der Texte nicht als separate (losgelöste) Texte zum Text der Heiligen Schrift erscheinen. Die sich darin ausdrückende hohe Bedeutung der Auslegung hat ihren Grund, den Günter Stemberger treffend beschreibt:

„Die Tatsache, dass auch im Bereich des Gesetzes Auslegung von Anfang an eine wichtige Rolle spielt, das ursprüngliche Gesetz erweitert, präzisiert, mit anderen Vorschriften harmonisiert oder verschärft, spiegelt das Bewusstsein, dass der Text der Offenbarung von Anfang an Missverständnissen ausgesetzt ist, erklärungsbedürftig, dem Leser oder Hörer der eigenen Zeit nicht mehr klar ist.“

11) Vgl. Norbert Lohfink, *Das Alte Testament christlich ausgelegt*. Eine Reflexion im Anschluss an die Osternacht, Freising 1988, 21–26.

12) Dass mit der Entstehung der zweigeteilten (AT/NT) christlichen Bibel auch eine zweifache Auslegung mit innerer Notwendigkeit entstehen musste, belegt der entsprechende Hinweis der berühmten Pilgerin Egeria (Aetheria) in ihrem Bericht über die Taufkatechese im Jerusalem des 4. Jh., der die „Auslegungsart“ des Bischofs betrifft. „Anfangen von der Genesis geht er in diesen vierzig Tagen alle Schriften durch; zuerst legt er sie wörtlich aus, dann deutet er sie geistlich“, vgl. Egeria (auch Aetheria oder Etheria), *Itinerarium = Reisebericht*, übers. und eingel. von Georg Röwekamp unter Mitarb. von Dietmar Thönnies, Freiburg u. a. 1995, 297 (46.2). Zur Bedeutung der beiden Auslegungsarten „wörtlich“ (carnaliter) und „geistlich“ (spiritualiter) vgl. Christoph Dohmen / Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart 1996, 156 f.

Zwar gilt, dass ‚die Tora des Herrn vollkommen ist‘ (Ps 19,8), doch schließt das offenbar nicht aus, dass der Text nicht vollkommen ist (vorausgesetzt, dass Auslegungsbedürftigkeit tatsächlich ein Zeichen der Unvollkommenheit sein sollte!), genauer gesagt, dass sich die geistigen Voraussetzungen der Adressaten stets wandeln. Der Text enthält eine Information von dauernder Bedeutung, aber nicht in einer für alle Zeiten eindeutigen verständlichen Ausdrucksweise.“¹³

Die Nähe zwischen Bibeltext und Auslegung, die sich in der Vorstellung von der schriftlichen und der mündlichen Tora, die Mose beide am Sinai bekommen habe, niedergeschlagen hat, muss genauer betrachtet werden, wenn Sinn und Stellung der Auslegung im Judentum erfasst werden sollen. Der *Regensburger Pentateuch*, eine der ältesten illustrierten hebräischen Handschriften des Mittelalters (Israel-Museum, Jerusalem) führt dies anschaulich vor Augen.

Diese Darstellung lässt sich gerade nicht mit dem Bibeltext zur Übergabe der Zehn Gebote an Mose (Ex 19–20) erklären. Die Miniatur zeigt, wie der auf dem Gipfel des Sinai stehende Mose die Tafeln, die Gott ihm aus dem Himmel reicht, an einen unter ihm am Berghang stehenden Mann, vermutlich Josua, weitergibt, der sie wiederum an weiter unten, am Fuß des Berges stehende Männer weiterreicht.



Regensburger Pentateuch (13. Jh.).

Nachzeichnung:

Ines Baumgart / Christoph Dohmen.

Auf diese Weise wird die Kontinuität der mit Mose beginnenden Überlieferung anschaulich dargestellt. Interessanterweise werden die Tafeln, auf denen deutlich der hebräische Text (Anfang) aller Zehn Gebote zu erkennen ist, in der oberen Bildhälfte als zwei getrennte Tafeln aufgefasst, von denen Mose diejenige Tafel mit den *ersten fünf Geboten* gerade aus der Hand Got-

13) Ebd., 29.

tes empfängt, während die andere Tafel mit den *Geboten sechs bis zehn* bereits von dem Mann unter ihm einem dritten Mann heruntergereicht wird, der nun beide Tafeln als eine einzige einem vierten Mann weitergibt. Hinter diesem stehen fünf Männer, von denen der erste die Hände bereits geöffnet hat, um die Tafeln entgegen zu nehmen. Der obere Teil des Berges ist durch einen Feuerstreif von dem Raum darunter abgetrennt, in dem sich die Männer befinden. Mit den vertikalen Stützen, die ein Dach aus Tuch tragen, erinnert dieser Raum an das Zelt der Begegnung.¹⁴ Wahrscheinlicher ist jedoch, dass dieser Illustration der Beginn der „Sprüche der Väter“ (Pirke [auch: Pirke] avot) zugrunde liegt:¹⁵

„Mose empfing die Tora vom Sinai und gab sie weiter an Josua, Josua gab sie weiter an die Ältesten, die Ältesten an die Propheten und die Propheten an die Männer der großen Versammlung [...]“

Die „Männer der großen Versammlung (Synagoge)“ haben sich in dem zeltartigen Raum, der auf die „Wohnstätte in der Mitte der Israeliten“ (vgl. Ex 25,8) verweist, zusammengefunden, um Gott in seinem Wort, das ihm von Mose her übermittelt worden ist, zu begegnen. Die dargestellte Weitergabe der Gesetzestafeln ist folglich nicht allein auf das Geschehen am Berg Sinai zu beziehen, sondern erstreckt sich vom Ursprungsort Sinai in die Zeit hinein. Dieser Gedanke der Weitergabe von einer Generation zur nächsten wird im Bild dadurch unterstrichen, dass Mose und der Mann unter ihm (wohl Josua) deutlich als weißbärtige Greise wiedergegeben sind, wohingegen die weiter unten stehenden Männer jung und bartlos sind.

Nach Gabrielle Oberhänsli-Widmer stellt die erwähnte Eröffnung der Sprüche der Väter eine klassische rabbinische Antwort auf die beiden Grundfragen: „Was ist die *Tora*, die ‚Lehre‘? Wie wurde sie überliefert?“¹⁶ dar. Insofern damit aber auf das Nebeneinander von schriftlicher und mündlicher Tora gezielt wird, ist im Blick auf das Bild die Frage nach der Verbindung zu den Zehn Geboten zu stellen.

14) Diese Bildelemente sind auch als Höhle gedeutet worden, wobei man sich auf einen Midrasch berief, der erzählt, dass Gott die Israeliten so lange am Sinai in einer Höhle eingesperrt hätte, bis sie sich bereit erklärten, die Tora anzunehmen; vgl. die Geschichte im Traktat Avoda Zara 2b des Babylonischen Talmud.

15) So Gunther Plaut, *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. 2, *Schemot – Exodus*, Gütersloh 2000, 273.

16) Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Eine Halacha des Mose vom Sinai. Auslegungskultur als Lebensweg im talmudischen Judentum*, in: Wolfgang Reinhard (Hg.), *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*, München 2009, 33.

Zweifellos ist der *Dekalog* als Kernstück der Tora und einzigartiger Offenbarungstext dargestellt, da er der biblischen Überlieferung gemäß dadurch herausgehoben ist, dass nur er von Gott selbst – auf eben jene beiden Tafeln – aufgeschrieben worden ist. Doch die Symbolik des Bildes, dass die beiden Tafeln im Prozess der Weitergabe zu einer einzigen werden, verweist hintergründig auf die beiden *Torot* vom Sinai, die mündliche und die schriftliche Tora, die letztendlich eine untrennbare Einheit bilden.

Diese Einheit lässt auch verstehen, warum das Judentum – vor allem in der Frühzeit – keine *Bibelkommentare* hervorgebracht hat. Ein Kommentar als Metatext setzt Distanz voraus und eine Grenze bzw. mit Jan Assmann eine „Schließung“, weil der Kommentar ein Text ist, der über einen anderen Text handelt. Die rabbinischen Auslegungen scheinen demgegenüber von ihrem Selbstverständnis her *innerbiblisch* bleiben zu wollen, – vermutlich weil sie nur so am bleibenden Diskurs der biblischen Schriften partizipieren können. Die wachsende Diskursgemeinschaft, der jede Kleinigkeit – jedes Jota – im Text wichtig und bedeutsam ist, mag den Text in seinem Kern am besten zu bewahren. Dies widerspricht zwar nicht der für das Christentum so wichtigen Gattung des Bibelkommentars, der „Basisgattung“ der christlichen Theologie¹⁷, aber sie erklärt die Besonderheit der rabbinischen Literatur, die nach Peter Schäfer nicht als Kommentarliteratur anzusehen ist:

„Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur. Sie schreibt sich im wahrsten Sinn des Wortes *in* den Text der Bibel hinein, mit demselben Autoritätsanspruch wie die Bibel. Auch die der *Midrachim*, die in ihrer äußeren Form noch am ehesten der Gattung Kommentar nahe kommen, sind keine Kommentare in dem Sinn, dass sie eine Distanz zwischen sich und dem auszulegenden Text zulassen. Die Grenzen zwischen Auslegung im rabbinischen Verständnis und Kommentar bleibt noch zu bestimmen; sie ist untrennbar mit der Vorstellung von der mündlichen Tora und mit dem Begriff des Kanons im Judentum verbunden.“¹⁸

17) Erich Zenger, *Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?*, in: Bernd Janowski (Hg.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel*. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, Stuttgarter Bibel Studien 200, Stuttgart 2005, 213.

18) Peter Schäfer, *Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum*, in: Jan Assmann / Burkhard Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar*. Archäologie der literarischen Kommunikation IV. München 1995, 185.

Es sind zwei Problembereiche, die in der Diskussion um die Frage von Kommentaren in der rabbinischen Literatur tangiert werden: das Phänomen der *Fortschreibung*, das für die Entstehung der biblischen Literatur konstitutiv ist, und das Phänomen des *Kanons*. Im Blick auf die Texte der Bibel ist von der Tatsache auszugehen, dass die Bibel als Traditions- bzw. Fortschreibungsliteratur entstanden ist. In großen Teilen ist die Bibel durch Aktualisierungen, Ergänzungen und Zusammenfügungen etc. vorausgehender Texte, kurzum durch eine Form von Kommentierung entstanden. Diese Art der Kommentierung ist aber weit entfernt von der Gattung des Bibelkommentars. Dem gegenüber vollziehen sich Fortschreibungen unmittelbar *im* Text, der noch nicht als feste Größe angesehen wird, zu der eine Distanz gewahrt werden müsste. Gleichwohl finden sich im Gesamt der Hebräischen Bibel aber auch schon *Textbezüge*, die nur zu verstehen sind, wenn ein fixierter Text angenommen wird (vgl. Jona 4,3 in Bezug auf Ex 34,6). Handelt es sich hier um fortschreibende Aktualisierungen oder schon um Kommentare?

Fortschreibungen und Kanonisierung als Problemanzeige signalisieren für das christliche Verstehen der eigenen Bibel eine nicht aufzulösende Verbindung mit der jüdischen Auslegungstradition, der wir uns stellen müssen. Wenn wir als Christen nach einem Verständnis unseres Alten Testaments suchen, das der Tatsache gerecht wird, dass wir nicht die Erstadressaten dieser Texte (von Juden für Juden) sind, dann reicht es natürlich nicht, die jüdische Auslegung der Bibel zu kennen und zu respektieren. Da sich die jüdische Auslegung späterer Zeiten auf das rabbinische Verstehen der Texte bezieht, gilt es vor allem das *Wesen* dieser Auslegung für die eigene – christliche – Auslegung fruchtbar zu machen. Die spezifisch jüdische Auslegung führt Elemente der biblischen Fortschreibungen, die zum vorliegenden Bibeltext geführt haben, weiter, worauf Martin Buber schon hingewiesen hat:

„Manches von dem, was man ‚Midrasch‘ nennt, ist schon in der Bibel selbst, in diesen Zeugnissen einer zur biblischen Einheit strebenden Auslese- und Koordinationsarbeit zu finden, deren stärkstes Werkzeug eine diskret folgerichtige Verwendung von Wiederholungen, Motivworten, Assonanzen war. Wir stehen hier erst am Anfang einer methodischen Erkenntnis. Es gilt den Blick für diese Entsprechungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheitsfunktion in der Bibel zu schärfen.“¹⁹

19) Martin Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Werke Bd. 2, München/Heidelberg 1964, 1186.

Da die Schriften des NT unter vergleichbaren Bedingungen und in ähnlicher Weise entstanden sind, muss für christliche Bibelauslegung zuerst gelten, dass sie diese in den Texten angelegte Zusammenschau beachtet, was heute auch schon unter dem Stichwort einer „kanonischen Auslegung“²⁰ intensiv diskutiert und praktiziert wird, insofern nämlich solch eine das Ganze der Bibel beachtende Auslegung den überlieferten Text aus seinem eigenen Horizont heraus als Text der eigenen Gegenwart zur Sprache bringen will.

„Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, d. h. eine Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen ganzen und fragmentarischen Elementen zusammen gewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist.“²¹

Schon in der Bibel ist diese Einheit aber niemals spannungsfrei. Die Spannungen, die zwischen verschiedenen Texten zu beobachten sind, gründen in den recht unterschiedlichen Fragestellungen verschiedener Zeiten. Von der jüdischen Auslegung, die diese Texte fortschreibt, lässt sich nicht nur lernen, dass „die Texte zur Auslegung gegeben sind“, wie ein berühmter jüdischer Grundsatz sagt, sondern auch, was noch wichtiger ist, dass die jeweilige Auslegung im Dialog mit anderen Auslegungen des Textes steht. So wird einerseits eine legitime, ja notwendige Pluralität der Auslegungen vor Augen geführt und andererseits die bisherige Auslegungstradition als unaufgebbare Grundlage der eigenen Auslegung wach gehalten.

Recht anschaulich machen die Seiten der *Mikraot Gedolot*²² dies deutlich, die auf je zwei nebeneinander stehenden Seiten Auslegungen großer jüdischer Gelehrter wie Raschi (1070–1105), Ibn Esra (1092–1167), Raschbam (1085–1174) u. a. versammeln und ihrem Leser so gut 700 Jahre jüdischer Exegese präsent sein lassen.²³

20) Martin Buber, (Anm. 19), 1186.

21) Vgl. Christoph Dohmen, *Kanonische Exegese*, in: Franz-Josef Ortkemper / Florian Schuller, *Berufen, das Wort Gottes zu verkündigen*. Die Botschaft der Bibel im Leben und in der Sendung der Kirche, Stuttgart 2008, 21–33; Egbert Ballhorn / Georg Steins, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, Stuttgart 2007.

22) Eine verständliche Einführung und Erklärung zu Aufbau und Inhalt der *Mikraot Gedolot* findet sich bei Daniel Krochmalnik, *Schriftauslegung*. Das Buch Exodus im Judentum, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/3, Stuttgart 2000, 11–32, und ders., *Schriftauslegung*. Das Buch Genesis im Judentum (NSK-AT 33/1), Stuttgart 2001, 9–20.

23) Martin Buber (Anm. 19), 1085 f.

Dass diese Art der präsenten und präsentierten Auslegungstradition auch heute noch Juden die biblischen Texte erschließt, zeigt die vor einigen Jahren erst von der Jewish Publication Society (JPS) in den USA in Angriff genommene englische Ausgabe der *Mikraot Gedolot*.

Weil Christen gelegentlich meinen, jüdische Auslegungen seien der Bedeutung des Bibeltextes per se näher, versuchen sie gerne auf die eine oder andere Art, jüdische Auslegungen zu übernehmen oder nachzuahmen. Damit wird man aber weder der jüdischen noch der christlichen Tradition gerecht, sondern man variiert und praktiziert noch das neuzeitliche Vor(oder Miss)verständnis, dass der Sinn, der richtige oder wahre, eines Textes mit der vermeintlichen Autorenintention oder einem vagen Ursprungssinn identisch sei.

Dagegen kann christliche Auslegung von der jüdischen – mit der sie immer verbunden ist und bleibt! – sehr viel aufnehmen, wenn sie lernen würde, dass die Heilige Schrift nur dann lebendig und aktuell bleiben kann, wenn sie diskursiv – in einem Auslegungsgespräch mit der Tradition (der jüdischen wie der christlichen) immer neu ausgelegt wird. Das Ende jeder Auslegungstradition, der Tod einer lebendigen Textrezeption, ist dem gegenüber die Verwechslung von Tradition und Autorität. Bibel wird durch postulierte Auslegungsmonopole, ob durch ein (kirchliches) Lehramt oder eine exegetische Schule o. ä. missbraucht und sinnentleert.

Die Offenheit und Sinnsuche durch Diskussion, eine Pluralität der Auslegungen, muss wie im Judentum Grundlage der Auslegung sein. Dass es Fehlinterpretationen oder ein fragwürdiges Benutzen auch und gerade von Bibeltexten gibt, kann man aus Umberto Ecos „Grenzen der Interpretation“ lernen. Hier und jetzt soll das nicht weiter thematisiert werden. Wichtiger ist, dass wir Konsequenzen aus der Einsicht ziehen: „Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln“ (Buber).

Wenn wir das tun, kommen wir zu einer eigenen christlichen Auslegungstradition (zurück), die, weil die christliche Bibel mit der jüdischen Bibel nicht identisch ist, Eigenes zu sagen hat, weil aber der größte Teil der christlichen Bibel mit der jüdischen Bibel identisch ist, auch mitten in der jüdischen Auslegungstradition steht und sich bewusst bleiben muss, dass es sie ohne diese nicht geben kann.