

Gies, Kathrin; Janneck, Lena

Der vielfache Schriftsinn : Eine antisemitismuskritische Lektüre ausgewählter Kommentierungen alttestamentlicher Texte

In:

Gies, Kathrin; Hock, Jana; Janneck, Lena (Hrsg.), *Gegen Antisemitismus!*, Bamberg : University of Bamberg Press, S. 237-273. 2025. DOI: 10.20378/irb-110977

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-112479

Datum der Veröffentlichung: 09.01.2026

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Der vielfache Schriftsinn

Eine antisemitismuskritische Lektüre ausgewählter
Kommentierungen alttestamentlicher Texte

Kathrin Gies / Lena Janneck

1. Hinführung

»Mich beschäftigt schon etwas länger, dass der Gott im Alten Testament sehr strafend und zornig dargestellt wird und kaum mehr was mit dem Gott zu tun hat, welchen wir heute in der Kirche vermittelt bekommen. Daher meine Frage, wann und warum sich das Abbild Gottes so stark verändert hat?«

Diese Frage einer Studentin erreichte uns im November 2024 in einer Mail. Sie macht deutlich, dass die Abwertung alttestamentlicher Rede von Gott und damit die Abwertung des Alten Testaments überhaupt keineswegs der Vergangenheit angehören: Die Vielfalt alttestamentlicher Bilder von Gott wird auf ein einziges Bild von Gott – »der Gott des Alten Testaments« – reduziert; und eng damit verbunden werden quasi zwei voneinander unterscheidbare Götter – »der Gott des Alten Testaments« im Unterschied zu »dem Gott des Neuen Testaments« – antithetisch gegenübergestellt. Daraus ergibt sich auch, dass immer noch das angebliche Leiden unter dem einengenden »Gesetz« mit der Botschaft Jesu von der Barmherzigkeit Gottes kontrastiert wird.¹ Nicht mehr weit ist dann der Weg von diesen Vorstellungen zu klassischen antijüdischen Stereotypen, zur Vorstellung eines rachsüchtigen und engstirnigen Judentums im Gegensatz zu einem friedliebenden Christentum, und zu antisemitischen Klischees der »blinden Rache«.²

Es ist erfreulich, dass sich die Studentin an uns wendet, da wir so die Gelegenheit haben, diese Vorstellungen aufzubrechen und zu zeigen,

¹ Vgl. zum Befund in Schulbüchern Spichal 2015, 215–218.

² Vgl. Späti 2024, 65.

dass sich in beiden Testamenten Bilder eines zornigen, sogar grausamen Gottes, aber auch Aussagen über seine Gnade und Barmherzigkeit, über Zuwendung und Vergebung finden. Unsere Erfahrung aus sechs bzw. 13 Jahren universitärer Lehre ist, dass Studierende kaum Wissen über biblische Figuren, Erzählungen, Konzepte und Texte mit ins Studium bringen. Was aber – vermeintlich – gewusst wird, ist, dass der Gott des Alten Testaments ein zorniger Gott ist. Für uns ist dies ein Hinweis, dass sich antijüdische Vorstellungen als Teil eines christlich-kulturgeschichtlichen Wissens und als kulturelle Codes auch in einer säkularen Gesellschaft halten und wirksam sind. Sicherlich liegt damit kein geschlossen antisemitisches Weltbild vor. Dennoch sehen wir es als Aufgabe der Theologie, speziell der alttestamentlichen Exegese an, hier gegenzusteuern und so einen Beitrag zu antisemitismuskritischer Bildung zu leisten. Dazu gehört für uns als Exegetinnen, explizite Antijudaismen und implizite Abwertungen des Alten Testaments aufzudecken und die eigene Forschungstradition antisemitismuskritisch zu beleuchten³ sowie dieser die Tradition jüdischer Bibelauslegung entgegenzustellen, um so für Klischees zu sensibilisieren. Statt den Textsinn in antijudaistischer Verengung auf die eine richtige Auslegung zu reduzieren, muss die Pluralität legitimer Textauslegungen in den Blick genommen werden.⁴ Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden zunächst ein Rahmen für antisemitismuskritische Exegese des Alten Testaments entworfen werden, bevor exemplarisch einzelne christliche Kommentierungen alttestamentlicher Texte des 19. und 20. Jahrhunderts einer kritischen Prüfung unterzogen und jüdischen Auslegungen desselben Zeitraums gegenübergestellt werden.

2. Antisemitismuskritische Exegese des Alten Testaments

Es ist Aufgabe der christlichen Theologie, Antijudaismen in ihren eigenen Traditionen aufzudecken, zu benennen und Auswege aus diesen heraus aufzuzeigen. Inwiefern der moderne Antisemitismus den Antijudaismus abgelöst habe, ist umstritten. Unbestreitbar ist jedoch, dass es bis in die Gegenwart eine Kontinuität der judenfeindlichen Haltung in der reli-

³ Vgl. Schmitz 2024, 122.

⁴ Vgl. Zenger 1996, 47.

giösen Bildsprache des Christentums und der kulturellen Überlieferung gibt ebenso wie in der Kontinuität von Stereotypen, die dem religiösen Bildfeld entstammen.⁵

Das eingangs genannte Beispiel, die Gegenüberstellung eines zornigen Gottes des Alten Testaments im Gegensatz zum gütigen Gott des Neuen Testaments, findet sich so schon im 2. Jahrhundert. Markion aus Sinope (ca. 85–160),⁶ dessen Positionen vor allem durch Schriften seiner Gegner rekonstruiert werden können, unterschied zwischen einem Schöpfergott, der eine schlechte Welt geschaffen habe und dessen Gebote den Menschen überforderten, und einem fremden Gott, der nicht der Gott Israels sei, der sich den Menschen aus reiner Güte offenbare und Jesus zur Rettung des Menschen gesendet habe. In der Folge sei das Alte Testament zu verwerfen. Zwar wurde Markions Lehre als Häresie verurteilt, gleichwohl blieb sie untergründig wirksam, lebt wieder auf in den Positionen von Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Adolf von Harnack (1851–1930) oder Notger Slenczka (*1960) und zeigt sich eben auch in einer immer säkularer werdenden Gesellschaft als – vermeintlich – religiöses »Wissen«.

Das liegt auch daran, dass die Kirche zwar an der Einheit von Schöpfer- und Erlösergott und damit an den Schriften des Alten Testaments festgehalten hat, aber das Verhältnis von Altem und Neuem Testament nicht positiv bestimmt hat. So wurde das Alte Testament typologisch oder allegorisch gelesen und mit dem Neuen Testament kontrastiert, was im Ende antijüdische Tendenzen beförderte und zu einer judenfeindlichen Haltung der Kirche führte.

»Latenter und subtiler Markionismus ist am Werk, wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher ›Erfüllungs-‹ bzw. ›Überbietungsbrille‹ gelesen und gepredigt wird.«⁷

Besonders wirkmächtig ist in diesem Kontext die dem Antijudaismus zuzuordnende Substitutionslehre,⁸ die sich – aus einem Abgrenzungsbedürfnis heraus und um die eigene Identität zu bestimmen – ab Mitte des 2. Jahrhunderts im entstehenden Christentum entwickelt und die besagt,

⁵ Vgl. Lenzen 2024, 36; Späti 2024, 57.

⁶ Vgl. Dünzl 2003, 21–31.

⁷ Zenger 2016, 17.

⁸ Vgl. Kampling 2010, 310–312.

dass Israel seine Rolle als Volk der Erwählung verspielt habe und sein Erbe an die Kirche als Volk des neuen Bundes übergegangen sei:

»Das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams, [...] das sind wir, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden« (Justin, Dialog mit dem Juden Trypho 11,5).

Zwar hielt man gegen Markion an der Einheit der Heilsgeschichte fest; die heilsgeschichtliche Rolle Israels sei aber auf die Kirche übergegangen. Für die Deutung und Lektüre des Alten Testaments bedeutet dies, dass Gott darin uneigentlich gesprochen habe, so dass erst durch Christus die wahre Bedeutung erfasst werden könne. Mit einer typologischen und allegorischen Lektüre werden die Aussagen des Alten Testaments auf Christus, die Kirche und das Neue Testament bezogen. Das Alte Testament sei demzufolge die Verheißung, die sich mit Jesus Christus im Neuen Testament erfülle. Den alttestamentlichen Texten kommt damit eine untergeordnete, nur vorbereitende Funktion zu. Diese Vorstellungen sind über Jahrhunderte leitend für die Lektüre des Alten Testaments und bestimmen damit auch das Bild des Judentums als das Andere des Christentums.

Erst die Grauen der Schoa führen Kirche und Theologie dazu, die eigene Rolle im Hinblick auf theologisch motivierten Antijudaismus und Antisemitismus zu überdenken, so dass eine theologische Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum vorgenommen werden kann.⁹ Vor dem Hintergrund der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra Aetate* (1965) und zwei Dokumenten der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (1993) und *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (2001) erfolgen Versuche, das Verhältnis von Altem Testament und Neuem Testament neu zu bestimmen. Diese setzen dabei an, dass gegen Markion alle Schriften der Bibel Israels – in ihrem Wortlaut – beibehalten und vor die Schriften des Neuen Testaments gestellt wurden. Damit und durch seine zeitliche und hermeneutische Prae-Position ist das Alte Testament das Fundament des Christentums.¹⁰ Das Alte Testament ist »Wahrheitsraum« des Neuen Testaments: Die Schriften des Neuen Testaments beziehen sich positiv auf die des Al-

⁹ Vgl. Schmitz 2024, 107.

¹⁰ Vgl. Zenger 2016, 15; vgl. Dohmen 1996, 212.

ten und bestätigen sie.¹¹ Aus dieser Leserichtung wird deutlich: »Das Alte Testament ist Eigenwort mit Eigenwert.«¹² Gemeinsam ist beiden Testamenten nicht die Christologie, sondern die Theologie. Es ist der eine Gott, der sich in ihnen offenbart: Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi.¹³

Wenn dem Alten Testament ein Eigenwert zukommt, dann bedeutet dies, dass es eigenständige Lektüren auch unabhängig von der Christusbotschaft gibt. Dann müssen auch die unterschiedlichen Texte des Alten Testaments nicht auf eine christologische Lektüre reduziert werden, sondern neben die Vielfalt an Texten kann eine Vielfalt an Lektüren treten. Daraus folgt auch, dass es notwendigerweise neben christlichen sich davon unterscheidende jüdische Auslegungen gibt, denen mit Wertschätzung zu begegnen ist.

Diese Überzeugung wurde in den letzten Jahrzehnten im Bild vom »doppelten Ausgang« der Schriften Israels aufgegriffen.¹⁴ Die Bibel Israels hat eine zweifache Nachgeschichte: Im Judentum tritt neben die schriftliche Tora in Form des Tanach die mündliche Tora mit Mischna und Talmud sowie weiterer Auslegungsliteratur; im Christentum werden weitere Schriften als Neues Testament zu den Texten, die nun als Altes Testament verstanden werden, gestellt. Wenn damit eine Gleichwertigkeit der beiden Testamente gedacht werden kann, dann ist auch die Möglichkeit gegeben, Judentum und Christentum gleichwertig zu denken und den Antijudaismus zu überwinden.

In diesem Kontext kommt der Vorstellung vom vielfachen Schriftsinn eine entscheidende Bedeutung zu. Die Überzeugung, dass biblische Texte nicht auf eine Bedeutung enggeführt werden können, findet sich sowohl in der Auslegungstradition des Christentums in Form des Konzeptes des *mehrfachen* Schriftsinnes wie auch des Judentums mit PaRDeS. Allerdings erfolgt hier eine Hierarchisierung der Bedeutung, insofern es dem christlichen Konzept folgend einen volleren Sinn (*sensus plenior*) bzw. in der jüdischen Tradition mit Sod eine mystische Deutung, die den wörtlichen Sinn übersteigt, gebe. Die Rede vom *vielfachen* Schriftsinn versteht

¹¹ Vgl. Crüsemann 2018, 315.

¹² Zenger 2016, 20, vgl. »Das Alte Testament besitzt aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes.« (Päpstliche Bibelkommission (2001), 43).

¹³ Vgl. Frevel 2024a, 42.

¹⁴ Vgl. Koch 1991a, 215–242.

die verschiedenen Auslegungen, jüdische wie christliche, jedoch als gleichberechtigtes Nebeneinander von Textsinnen, die in einen Dialog treten können.¹⁵

Jüdische Schriftauslegung wahrzunehmen und »von der jüdischen Exegese [zu] lernen«¹⁶ ist eine Forderung, die mittlerweile in der christlichen alttestamentlichen Exegese auf akademischer Ebene viel Gehör findet. So gibt es auch in Deutschland mit *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* eine Reihe, die sie zu einem Leitprinzip ihrer Kommentierung erhoben hat.¹⁷ Jedoch ist jüdische Schriftauslegung nicht nur plural, sondern methodisch und hermeneutisch voraussetzungsreich, so dass sie immer noch zu wenig wahrgenommen wird und unterbestimmt bleibt, welche Bedeutung ihr – jenseits einer bloßen zur Kenntnisnahme – in der christlichen Auslegung auf einer hermeneutischen Ebene zukommt. Im Studium der Theologie spielt sie kaum eine Rolle.

Daher soll an dieser Stelle in antisemitismuskritischer Absicht ein Blick auf christliche und jüdische Auslegungen des 19. und 20. Jahrhunderts geworfen werden, um einerseits aufzuzeigen, inwiefern christliche Auslegungstraditionen, die immer noch fortwirken, antijudaistisch sind und Antisemitismen begünstigen, und andererseits am Beispiel der jüdischen Kommentierungen zu verdeutlichen, wie diese um die Bedeutung der Texte ringen und dass die Texte auch andere Deutungspotentiale beinhalten, die zu neuen christlichen Lektüren im Angesicht jüdischer Auslegungen auffordern. Inhaltlich soll es dabei um Auslegungen der Opfervorschriften (Lev 1–7) als Teil der Tora – des vermeintlichen »Gesetzes« –, die Rede von der »Rache« Gottes (Ps 94) und Gottes Gnade (Jona) gehen.

¹⁵ Vgl. auch Frevel 2024b, 111; Ebach 2024, 312. Vgl. auch: Die »Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.« (Päpstliche Bibelkommission 2001, 44).

¹⁶ Päpstliche Bibelkommission 2001, 44.

¹⁷ <https://www.herder.de/theologie-pastoral/shop/k2/reihen/herders-theologischer-kommentar-zum-alten-testament/> (zuletzt geprüft am 29.11.2024).

3. Exemplarische Auslegungen in christlichen und jüdischen Kommentaren des 19. und 20. Jahrhunderts

3.1. Die Opfervorschriften in Lev 1–7

Dem Buch Levitikus wird in der christlichen Tradition keine große Bedeutung zugemessen, auch wenn es über die neutestamentliche Rezeption zentrale Aspekte der Christologie wie etwa die Sühne-Soteriologie nachhaltig beeinflusst hat. In der Leseordnung der katholischen Kirche finden sich für den sonntäglichen Gottesdienst nur zwei Abschnitte, die als bloße Hintergrundfolie für das Handeln Jesu dienen.¹⁸

Die Einschätzung insbesondere der Opfervorschriften in Lev 1–7 in der christlichen Exegese ist eng verbunden mit einer bestimmten – anti-judaistischen – Geschichtsdeutung. Einflussreich waren hier die Arbeiten des protestantischen Exegeten *Julius Wellhausen* (1844–1918). Der berühmte Alttestamentler und Orientalist sowie Begründer der modernen historisch-kritischen Exegese wurde nach dem Studium der Theologie in Göttingen 1872 auf den alttestamentlichen Lehrstuhl in Greifswald berufen. Später wechselte er in das Fach Semitische Philologie und hatte entsprechende Lehrstühle in Halle, Marburg und Göttingen inne. Von kaum zu überschätzendem Einfluss auf die alttestamentliche Exegese war Wellhausens Eintreten für eine Spätdatierung der Gesetzeskorpora des Pentateuchs, wobei er dem Erklärungsmodell, das später als Neuere Urkundenhypothese bekannt wurde, zum Durchbruch verhalf. Darauf aufbauend entwickelte Wellhausen in den 1878 publizierten *Prolegomena zur Geschichte Israels*¹⁹ ein neues Geschichtsbild, wobei er zwischen dem vorexilischen und gesetzesfreien Volk Israel und dem nachexilischen Judentum, das durch Gesetze und insbesondere den sog. Priesterkodex geprägt sei, unterscheidet. Diese Unterscheidung geht mit deutlichen Wertungen einher:

»Im alten Israel findet Wellhausen lebensnahe, von bedeutenden Persönlichkeiten bestimmte Geschichte und Religion; dagegen attestiert er dem Gesetz, insbesondere dem für das Judentum so zentralen Priesterkodex, Lebensferne und Erstarung.«²⁰

¹⁸ Vgl. Kügler 2014, 108.

¹⁹ Unter diesem Titel erst seit der zweiten Auflage von 1883 (vgl. Gerhards 2018, 2.4).

²⁰ Gerhards 2018, 2.4.

Dieses Urteil überträgt Wellhausen auch auf den Kult und die Opfergaben. Für die vorexilische israelitische Zeit hält er fest:

»In der alten Zeit erzeugte sich der Gottesdienst aus dem Leben und war aufs engste damit verwachsen. Das Opfer Jahves war ein Mahl der Menschen, bezeichnend für das Fehlen des Gegensatzes von geistlichem Ernst und weltlicher Fröhlichkeit.«²¹

Mit der Kultzentralisation des Joschija und den Gesetzen im Priesterkodex sei der Lebensweltbezug der Opfer durchtrennt.²² Wellhausen bezeichnet den Kult des nachexilischen Judentums als »Statut«²³; er sei »zu einem pädagogischen Zuchtmittel geworden«²⁴ und eine »judaistische[...] Fernrückung Gottes vom Menschen«²⁵. Zudem sieht Wellhausen im Kult »das heidnische Element in der Israelitischen Religion«²⁶ und zieht daraus den Schluss:

»Wenn er [der Kult] nun im Priesterkodex zur Hauptsache gemacht wird, so scheint das einem systematischen Rückfall in das Heidentum gleichzukommen, welches die Propheten unausgesetzt bekämpften und doch nicht entwurzeln konnten.«²⁷

Diese Abwertung kultischer Texte in der christlichen Exegese kann noch um einen weiteren Aspekt ergänzt werden, der exemplarisch an *Ludwig Köhlers* (1880–1956) Monographie *Theologie des Alten Testaments* aufgezeigt werden soll. Der evangelische Pfarrer und Theologe war seit 1908 Extraordinarius für Altes Testament an der Universität Zürich und ist vor allem für sein hebräisches Wörterbuch *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* bekannt.²⁸ 1936 erschien erstmalig seine *Theologie des Alten Testaments*, 1953

²¹ Wellhausen 1895, 75–76.

²² Siehe hierfür exemplarisch folgendes Zitat aus Wellhausen 1895, 77–78: »War früher das Opfer gefärbt durch die Art des Anlasses, so hatte es jetzt wesentlich einen und den selben Zweck: Mittel des Kultus zu sein. Der Atem des Lebens zog nicht mehr hindurch, es hatte seinen Sinn für sich selber. Es symbolisierte den Gottesdienst: damit gut. Die Seele war entwichen, die Schale geblieben, und auf deren Ausbildung wurde nun alle Kraft verwandt.«

²³ Wellhausen 1895, 78.

²⁴ Wellhausen 1895, 431.

²⁵ Wellhausen 1895, 78.

²⁶ Wellhausen 1895, 429.

²⁷ Wellhausen 1895, 429.

²⁸ Vgl. Wildberger 1980.

überarbeitet in dritter Auflage. Im Kapitel »Gott offenbart sich im Gesetz« hält Köhler zunächst fest, dass das Recht eine Offenbarung Gottes sei.²⁹ Diese Aussage schränkt er im Folgenden aber wieder ein, unterteilt die biblischen Gesetze in vier Gruppen und schreibt bezüglich der kultischen Gesetzgebung:

»Die vierte Gruppe endlich umfaßt diejenigen Gesetze, bei denen nicht ein morales, sondern ein kultisches Anliegen zugrunde liegt, so daß, wenn dieses kultische Anliegen nicht bestünde oder wenn es anders gerichtet wäre, jeglicher Anlaß zu dem betreffenden Gesetz dahinfiele. Gäbe es nur diese vierte Gruppe [...], so würde der Satz, daß sich Gott im Gesetz offenbare, kaum möglich sein.«³⁰

Ganz konkret hält er in Bezug auf die Opfervorschriften fest: »Was an Opfern vorkommt, stammt nicht von Gott.«³¹ Für Köhler ist der Kult

»ein zäher, kniffliger, entsagungsvoller, verzweifelter Versuch des Menschen, sich das Heil – nicht zu erzwingen, dazu ist die Furcht vor Gott, das Verständnis seiner Heiligkeit zu groß, aber – zu verdienen«³².

Damit wird der kultischen Gesetzgebung im Buch Levitikus jeglicher Offenbarungscharakter abgesprochen. Eine tendenzielle Herabwürdigung kultischer Texte scheint fest verankert in der christlichen Exegese. So resümiert *Erhard Gerstenberger* (1932–2023) noch 1993 in der Einleitung seines Kommentars zum Buch Levitikus:

»Vielstimmige Klagen bis in die wissenschaftlichen Kommentare hinein, es handle sich beim 3. Buch Mose um eine ungewöhnlich trockene, weil streng kultisch ausgerichtete Schrift, beweisen, wie fremd und fern dieser Teil der Bibel uns heutigen Menschen ist.«³³

Bei Wellhausen und Köhler konnte exemplarisch eine generelle Abwertung kultischer Texte des Alten Testaments in christlichen Auslegungstraditionen herausgearbeitet werden: Der Kult wird als heidnisches Element disqualifiziert und den kultischen Texten jeglicher Offenbarungscharakter abgesprochen. Zudem werden die priesterlichen Texte im Allgemeinen und die kultischen Vorschriften im Besonderen als starr und lebensfern

²⁹ Vgl. Köhler 1953, 93.

³⁰ Köhler 1953, 94.

³¹ Köhler 1953, 172.

³² Köhler 1953, 189.

³³ Gerstenberger 1993, 1.

bezeichnet. Das antijudaistische Element dieser Auslegungen bringt Daniel Krochmalnik pointiert auf den Punkt:

»Wenn man diese Aussage dem Stellenwert des dritten Buches Mose in der jüdischen Tradition gegenüberstellt, dann folgt daraus, dass auch das Judentum eine religiöse Regression darstellt.«³⁴

Zwar haben kultische Vorschriften, die den Dienst am Tempel betreffen, auch im Judentum keine konkrete bzw. praktische Bedeutung mehr. Gleichwohl können sie spirituell ausgelegt werden, und vor allem Speise- bzw. Reinheitsgebote werden auch heute von Jüdinnen/Juden bestimmter jüdischer Strömungen praktiziert. Wird also die kultische Gesetzgebung im Buch Levitikus abgelehnt, dann ist dies als Antijudaismus zu bewerten.

Andere antijudaistische Kommentierungen rühren von christologischen Lektüren des Alten Testaments her. Da im Hebräerbrief Christus als Hohepriester dargestellt wird, der das levitische Priestertum überhört und ablöst (Hebr 3–10), gelten auch die Opfervorschriften in Lev 1–7 als überholt. Diese christologische Deutung der Opferbeschreibungen des Buches Levitikus prägt die christliche Auslegungstradition bis ins 20. Jahrhundert. Exemplarisch aufzeigen lässt sich dies an einem Kommentar von *Edmund Kalt* (1879–1943). Kalt wurde 1904 zum katholischen Priester geweiht und 1914 zum Professor für Altes Testament am Mainzer Predigerseminar ernannt; ab 1933 wurde ihm zusätzlich der homiletische Lehrstuhl übertragen.³⁵ Sein letztes literarisches Werk ist Herders Bibelkommentar zu *Genesis, Exodus und Leviticus* (1948), der nach Kalts Tod von dessen Schüler Nikolaus Adler herausgegeben wurde.³⁶ Im Vorwort, datiert auf März 1943, schreibt Kalt:

»Die gegenwärtige Zeit hat es uns klar vor Augen geführt, daß mit der Annahme oder Ablehnung der christologischen Beziehung das ganze alttestamentliche Schrifttum steht und fällt.«³⁷

Angesichts der nationalsozialistischen »Propaganda gegen das Alte Testament« sieht er als einzige Möglichkeit, an dessen Bedeutung festzuhalten, es christologisch zu deuten. Diese Engführung auf eine christologi-

³⁴ Krochmalnik 2003, 9.

³⁵ Vgl. Wesseling 1992, 985.

³⁶ Vgl. Kalt 1948, VIII.

³⁷ Kalt 1948, VII.

sche Auslegung der alttestamentlichen Schriften schreibt dem Alten Testament lediglich eine vorbereitende und somit untergeordnete Rolle gegenüber dem Neuen Testament zu.

Auch die Texte zu den Opferbestimmungen in Lev 1–7 legt Kalt durchgängig auf Christus und die katholische Messe hin aus: Die Geste der Handaufstimmung, bei der die opferbringende Person ein oder zwei Hände auf den Kopf des Opfertieres auflegt (z.B. Lev 1,4; 3,2), ist Kalt zufolge

»ein schwaches Vorbild jener Zeremonie der heiligen Messe, mit welcher der Priester das zweite Kanongebet begleitet, indem er beide Hände über Kelch und Hostie ausbreitet«³⁸.

Die Anweisung aus Lev 6,5, das Feuer auf dem Brandopferaltar solle nicht erlöschen, deutet Kalt analog als »ein schwaches Vorbild des immerwährenden Opfers des Neuen Bundes.«³⁹ Explizit betont Kalt »die Unvollkommenheit und den symbolischen Charakter der alttestamentlichen Opfer«⁴⁰. Mit der Rede vom Alten und Neuen Bund setzt Kalt die Kirche an die Stelle des Volkes Israel und bezeichnet den Alten Bund wie auch seine »äußeren Formen«, die Opfer, als »hinfällig«⁴¹. Der Logik dieser Vorstellung von der Substitution folgend wird Israel seine Erwählung und dem Judentum die Existenzberechtigung abgesprochen.

Eng verbunden damit ist »eine Geschichtssicht, die die Vorstellung einer linearen Höherentwicklung auf die Religionsgeschichte bezieht«⁴². Ihr folgend wird das Alte Testament als vorläufig und minderwertig gegenüber dem Neuen Testament abgewertet und diese Abwertung auf das Judentum übertragen, wobei außer Acht gelassen wird, dass sich auch das Judentum über die Jahrhunderte entwickelt hat. In Bezug auf die Opfervorschriften des Buches Levitikus formuliert Kalt eine Entwicklungslinie von den »in der schlichten Weise« dargebrachten Opfern zur Zeit der »Patriarchen« zu den in Levitikus beschriebenen Opfern, »die sich im Laufe der Jahrhunderte immer reicher gestalteten«⁴³. Er vergleicht dies

³⁸ Kalt 1948, 402.

³⁹ Kalt 1948, 420.

⁴⁰ Kalt 1948, 407.

⁴¹ Kalt 1948, 400.

⁴² Frevel 2024a, 45.

⁴³ Kalt 1948, 401.

mit dem »Opfer des Neuen Bundes, die liturgische Feier der heiligen Messe«, die

»eine solche Entwicklung von der Einfachheit der apostolischen Liturgie bis zu ihrer prunkvollen Entfaltung im bischöflichen Pontifikalamt und in der Papstmesse durchgemacht [hat]«⁴⁴.

Kalt resümiert:

»Kein vernünftiger Mensch kann daran Anstoß nehmen und diese Entwicklung auf ihre Uranfänge zurückschrauben wollen.«⁴⁵

Diese Verengung auf die christliche Liturgie bzw. im Falle Kalts auf die katholische Papstmesse als letzte und höchste Stufe einer durchgängigen Entwicklung ignoriert eine vielfältige jüdische Auslegungstradition, spricht der jüdischen Tradition ab, sich ebenfalls entwickelt zu haben, und stellt die bleibende Erwählung Israels und des Judentums in Frage. Eine christologische Deutung alttestamentlicher Texte, die andere Auslegungstraditionen zurückweist, ist aus der Perspektive einer antisemitismuskritischen Exegese abzulehnen.

In der jüdischen Tradition genießt das Buch Levitikus grundsätzlich eine hohe Wertschätzung. Es bildet – als Mitte der Tora – die Grundlage für 247 der 613 Ge- und Verbote der Halacha,⁴⁶ darunter Speise- und Reinheitsgebote, die in ihrer Auslegungsgeschichte zu jüdischen Identitätsmarkern werden. Dabei wurde und wird auch im Judentum durchaus nach der Zerstörung des Tempels 70 n.d.Z. um die bleibende Bedeutung der Opfervorschriften in Lev 1–7 gerungen. Insbesondere im rabbinischen Judentum werden der Tempelkult und die unterschiedlichen Vorschriften sehr detailliert diskutiert und mit der Hoffnung in Verbindung gebracht, dass der Tempel in Jerusalem möglicherweise eines Tages wieder errichtet wird: Drei der sechs Ordnungen der Mischna, die Ordnungen *Seraim*/»Saaten«, *Moed*/»Feste« sowie *Kodaschim*/»Heiliges«, behandeln die Fragen nach Opfergaben, Festtagen am Tempel und dem Tempeldienst. In der Zeit ohne Tempel ersetzen das genaue Studium der Tora, gute Taten und das tägliche Gebet den real vollzogenen Opferkult. Aus

⁴⁴ Kalt 1948, 401.

⁴⁵ Kalt 1948, 400.

⁴⁶ Vgl. Milgrom/Sperling 2007, 735.

dem Buch Levitikus wird an den Hohen Feiertagen gelesen,⁴⁷ und es galt traditionell als Buch, mit dem der Unterricht jüdischer Kinder in der Synagoge begann. Erich Zenger übertreibt daher keineswegs, wenn er schreibt:

»Wer das rabbinische Judentum bzw. das (religiöse) Judentum überhaupt verstehen will, muss das biblische Buch Levitikus und die durch dieses Buch ausgelösten Traditionen verstehen.«⁴⁸

Wie dem Buch Levitikus allgemein und den Opfervorschriften im Besonderen Bedeutung auch für die heutige Zeit zugesprochen wird bzw. werden kann, soll im Folgenden an dem 2004 erschienenen Kommentar zu Levitikus in der Reihe *Continental Commentaries* von Jacob Milgrom (1923–2010) aufgezeigt werden. Der konservative Rabbiner war Professor für Near Eastern Studies an der University of California, Berkeley, und ist international bekannt insbesondere für seinen dreibändigen Levitikuskommentar in der Reihe *Anchor Bible* (1991–2001) sowie für seine Forschungen zu den Rollen von Qumran.

Er gibt seinem Kommentar zu Levitikus von 2004 den Untertitel *A Book of Ritual and Ethics* und fasst damit im Grunde bereits seine Lesart des Buches Levitikus und der darin enthaltenen Opfervorschriften zusammen. In der Einleitung führt er dazu aus:

»Values are what Leviticus is all about. They pervade every chapter and almost every verse. Many may be surprised to read this, since the dominant view of Leviticus is that it consists only of rituals, such as sacrifices and impurities. This, too, is true: Leviticus does discuss rituals. However, underlying the rituals, the careful reader will find an intricate web of values that purports to model how we should relate to God and to one another. [...] A ritual must signify something beyond itself, whose attainment enhances the meaning and value of life. This, I submit, is the quintessence and achievement of Leviticus.«⁴⁹

Für Milgrom stellt das Buch Levitikus mit seinen Vorschriften einen Leitfaden für ein gutes Leben dar.⁵⁰ Dabei verfolgt er folgende Argumentation: Gott habe Mose am Sinai keine Gesetze offenbart, sondern Prinzipi-

⁴⁷ Vgl. Talabardon/Völkening 2015, 110.

⁴⁸ Zenger 2008.

⁴⁹ Milgrom 2004, 1.

⁵⁰ Vgl. Milgrom 2004, xiii.

en, die sich im Dekalog niederschlagen.⁵¹ Einzelheiten darüber, wie das tagtägliche Leben zu führen ist, müssten daher von den allgemeinen Grundsätzen des Dekalogs abgeleitet werden, und zwar so, dass der Kern der Zehn Gebote gewahrt bleibt.⁵² Auch die Opfervorschriften im Buch Levitikus seien Interpretationen und Anwendungen mosaischer Prinzipien und somit göttliche Gebote, auch wenn die spezifischen Worte nicht von Gott am Sinai offenbart wurden⁵³. Dass sich die unterschiedlichen Gesetze in ihrer Form und ihrem Inhalt unterscheiden, ja zum Teil sogar widersprechen, sei daher nicht überraschend, sind es doch Interpretationen unterschiedlicher Autoren zu unterschiedlichen Zeiten.⁵⁴ Die Tora sei plural und vereine unterschiedliche Auslegungstraditionen.⁵⁵ Göttliche Offenbarung ist für Milgrom kein einmaliges Ereignis, sondern es ist ständige Aufgabe des Menschen, Gottes Willen zu bestimmen und umzusetzen.⁵⁶ Bei seiner Auslegung des Buches Levitikus und auch der Opfervorschriften ist für Milgrom daher folgende Grundannahme leitend:

»In Leviticus there are two priestly traditions, P and H [...]. Both traditions [...] are replete with ethics. These ethical values are buried in recondite rituals and in misunderstood (and mistranslated) commandments. Understanding the rituals and letting them infuse our lives are the means of achieving life of holiness that Israel's priests imparted to their people and to us.«⁵⁷

So betont Milgrom etwa in Bezug auf das Brandopfer (Lev 1) die große Rolle, die die Laien dabei eingenommen haben: Alle vorbereitenden Riten in Bezug auf das Opfertier werden von der Person, die das Opfer darbringt, durchgeführt – die Handaufstimmung, das Schlachten, das Häuten, das Zerteilen und das Waschen.⁵⁸ Die opferbringende Person sei direkt eingebunden in die Interaktion mit Gott.⁵⁹ Speiseopfergabe (Lev 2) stelle eine gleichwertige Alternative zu Tieropfern für die ärmere Bevölkerung dar, so dass – unabhängig vom sozioökonomischen Status – nie-

⁵¹ Vgl. Milgrom 2004, 1–2.

⁵² Vgl. Milgrom 2004, 2.

⁵³ Vgl. Milgrom 2004, 4.

⁵⁴ Vgl. Milgrom 2004, 2.

⁵⁵ Vgl. Milgrom 2004, 5–6.

⁵⁶ Vgl. Milgrom 2004, 5.

⁵⁷ Milgrom 2004, 6.

⁵⁸ Vgl. Milgrom 2004, 22.

⁵⁹ Vgl. Milgrom 2004, 22.

mand von der Kommunikation mit Gott ausgeschlossen werde.⁶⁰ Das Heilsgemeinschaftsopfer (Lev 3) sei ein Ritus, der es Menschen erlaube, die Wunder ihres Lebens anzuerkennen und dafür Dankbarkeit auszudrücken.⁶¹ Bezüglich des Entsündigungsofers (Lev 4) betont Milgrom, dass ihm »the priestly doctrine of collective responsibility«⁶² zugrunde liege:

»The ›good‹ people who perish with the evildoers are not innocent. For allowing brazen sinners to flourish, they share the blame. Indeed, they, the involuntary sinners, have contributed to the pollution of the sanctuary [...]. What of the ›silent majority‹ of every generation – the Germans who tolerated the Nazi rise to power and territorial aggression, and the peoples of the free world who acquiesced in silence? [...] How would Israel's priests see our world today? Without hesitation they would spot the growing physical pollution of the earth: oil spills, acid rain, strip mining, ozone depletion, nuclear waste. They would be aghast at the [...] millions dying of hunger or AIDS, while again the free world, involuntary moral sinners, silently observe the carnage on TV and – flip the channel. How long, the priests would cry out, before God abandons God's earthly sanctuary?«⁶³

Der Opferbestimmung liege also eine bestimmte ethische Überzeugung zugrunde – nämlich, dass sich niemand jenseits kollektiver und globaler Verstrickungen befinde und dass es ethische Sachverhalte gebe, die ausnahmslos alle betreffen. Diese These illustriert Milgrom am Beispiel der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft, für die die gesamte Welt Verantwortung trage, und an den ethischen Herausforderungen des 20. und 21. Jahrhunderts wie die fortschreitende Umweltzerstörung, Hungersnöte oder HIV/Aids. Er versteht die Schöpfung in Analogie zur priesterlichen Konzeption des Heiligtums: Die Einwohnung Gottes in der Welt hängt an der Übernahme globaler ethischer Verantwortung aller.

Für die christliche Exegese kann diese Hermeneutik Milgroms, die in den kultischen Vorschriften ethische Modelle für menschliches Handeln vor Gott erkennt, Anregungen bieten für das inzwischen auch im christlichen Kontext geäußerte Anliegen, das Buch Levitikus für das eigene Leben und die eigene Theologie gewinnbringend zu lesen und zu entde-

⁶⁰ Vgl. Milgrom 2004, 25–26.

⁶¹ Vgl. Milgrom 2004, 28.

⁶² Milgrom 2004, 32.

⁶³ Milgrom 2004, 32–33.

cken⁶⁴. Eine solche Lektüre nimmt nicht nur den Offenbarungscharakter der Texte ernst, sondern zeigt sich auch offen und sensibel für die große Wertschätzung und Bedeutung des Buches Levitikus im Judentum. Einer ausschließlich christologischen Vereinnahmung der Texte steht die Pluralität unterschiedlicher Interpretationen der am Sinai offenbarten Prinzipien entgegen, die Milgrom in der Tora selbst und auch in der Opfergesetzgebung verwirklicht sieht.

3.2. Die Rede vom »Zorn Gottes« und Psalm 94

Den Psalmen kommt in der Liturgie der Kirche und in der privaten Frömmigkeit eine große Bedeutung zu. Auch in der wissenschaftlichen Exegese stehen sie seit dem 19. Jahrhundert im Fokus, wobei insbesondere die Arbeiten von Hermann Gunkel als wegweisend gelten.

»Hermann Gunkel gehört zu den großen Gelehrten, die für das 20. Jahrhundert das wissenschaftliche Fundament zur Auslegung der biblischen Texte und ihrem religionsgeschichtlichen Verständnis gelegt haben.«⁶⁵

So eröffnet Ernst-Joachim Waschke einen Tagungsband anlässlich des 150. Geburtstages von *Hermann Gunkel* (1862–1932). Er lehrte als Professor in Halle (ab 1894), Berlin (ab 1895), in Gießen (ab 1907) und Halle (1920–1927) und wird zur »Religionsgeschichtlichen Schule« gezählt, deren Anliegen er selbst folgendermaßen beschreibt:

»Sie strebte [...] heraus aus den Schranken des Kanons und des kirchlichen Dogmas über die Bibel, [...] aus der Isolierung des Alten und Neuen Testaments von seinen durch die Geschichte gegebenen Verbindungen mit anderen Religionen, mitten hinein in den flutenden Strom der wirklichen Geschichte der biblischen Religion.«⁶⁶

Breit rezipiert wurden sein Kommentar zur Genesis und seine Forschungen zu den Psalmen. Sein 1929 erschienener Kommentar *Die Psalmen*⁶⁷

⁶⁴ Siehe hierzu exemplarisch Kügler 2014 oder Hieke 2013.

⁶⁵ Waschke 2013, VII.

⁶⁶ Gunkel, Hermann: Die Richtungen der alttestamentlichen Forschung, in: Die Christliche Welt 36 (1922), 66, zit. n. Bauer 2009, 23.

⁶⁷ Gunkel, Hermann: Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, 4. Auflage, Göttingen 1929. Die ersten drei Auflagen stammen von Friedrich Baethgen, die 4. Auflage des Kommentars ist somit die erste Kommentierung von Her-

ist 1986 in 6. Auflage erschienen. Die erstmals 1933 aufgelegte *Einleitung in die Psalmen*⁶⁸ wurde 1985 in 4. Auflage wieder aufgelegt. Damit werden auch seine antijudaistischen Auslegungen reproduziert.

Antisemitische Einstellungen Gunkels zeigen sich deutlich in seiner Stellungnahme zur Rundfrage des Berliner Publizisten Julius Moses 1906 zur *Lösung der Judenfrage*. Das »Wesen der Judenfrage« – so die von Moses vorgegebene Formulierung – sah Gunkel darin,

»dass unter den Deutschen Splitter eines durch Rasseeigentümlichkeit, Religion und Vergangenheit durchaus verschiedenen Volkes wohnen, die sich dem deutschen Wesen zwar mannigfach genähert, aber doch nicht assimiliert haben und vielfach auch gar nicht assimilieren wollen.«⁶⁹

Die »Lösung der Judenfrage« sah er in vollständiger Assimilation, vor allem durch Konversion und »Mischehen«, und der Grenzschießung, um die jüdische Immigration aus dem Osten zu verhindern. Gunkels Überzeugungen entsprechen der zu seiner Zeit unter liberalen protestantischen Theologen verbreiteten Einstellung gegenüber dem Judentum.⁷⁰

In seiner Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert kommt Uwe F.W. Bauer zur Einschätzung von Gunkels Kommentar und Einleitung als »antijudaistisch«⁷¹. So spricht Gunkel in Bezug auf Ps 1 davon, dass »an Stelle des Gottvertrauens die Gesetzesgelehrsamkeit eingetreten sei«⁷², vom »Ideal der Weltherrschaft«⁷³ in den Königspsalmen und in Bezug auf die sog. Feindpsalmen von »unerbittlicher Rachsucht«⁷⁴ und folgt so antijudaistischen Stereotypen.

mann Gunkel.

⁶⁸ Gunkel, Hermann (1933): *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Zu Ende geführt von Joachim Begrich, 1. Auflage, Göttingen.

⁶⁹ Moses, Julius (Hg.) (2010): *Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage*, hg. von Astrid Blome, 2. Auflage (1. Auflage 1907), Bremen, zit. nach Hammann 2013, 42.

⁷⁰ Vgl. Hammann 2013, 43. Nach Hammann habe sich Gunkels Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum im und nach dem Ersten Weltkrieg gewandelt; so habe er einen rassistischen Antisemitismus abgelehnt (vgl. Hammann 2013, 52.59).

⁷¹ Bauer 2009, 30.

⁷² Gunkel 1968, 2.

⁷³ Gunkel 1975, 164.

⁷⁴ Gunkel 1975, 226.

Im Folgenden sollen Übersetzung und Kommentar eines Psalms, von Psalm 94,⁷⁵ exemplarisch antisemitismuskritisch gelesen werden. So übersetzt Gunkel die V. 1–2 folgendermaßen:

»1 Jahve, rächender Gott,
rächender Gott ›erscheine!‹
2 Erhebe dich, Richter der Erde,
vergilt den Stolzen ihr Tun!«

Mit der Übersetzung »rächender« Gott bedient Gunkel die Vorstellung einer von Emotion getriebenen Handlung, die außerhalb des geregelten Rechtsverfahrens liegt, und die als »Vergeltung« (vgl. auch V. 23) gewertet wird.⁷⁶ In diesen Vorstellungsbereich gehören auch Übersetzungen wie »züchtigen« (V. 10) und »ausrotten« (V. 23). Die Gegner des Ich werden als »Tierische« (V. 8) bezeichnet, womit auch eine Aussage über dieses Ich gemacht wird, insofern ihm unterstellt wird, seine Feinde zu degradieren. Die Kommentierung Gunkels der beiden Verse liegt auf eben dieser Linie:

»Der einleitende ›Hilfeschrei‹ (Einleitung § 4,8) 1.2 ruft in großartigen, beschwörenden Worten den ›Gott der Rache‹, den ›Weltenrichter‹ (Gen 18,25) auf: möge er sich erheben und den ›Hoffärtigen‹ die gebührende Vergeltung zahlen.«⁷⁷

An anderer Stelle schreibt Gunkel in Bezug auf Ps 94:

»Die Bitte schwelgt in superlativischer Kraft, wie sie ein leidenschaftlich starkes Begehren eingibt, und lässt dabei dem Rachegefühl der Beleidigten freien Lauf [...]. An Stelle des hier hervorbrechenden naiven nationalen Racheverlangens erscheint anderwärts ein Racheverlangen aus Religion, das die Ahndung der Belei-

⁷⁵ Vgl. Gunkel 1968, 412–416.

⁷⁶ Vgl. Bauer 2009, 36. Die Bezeichnungen Jahve/Jehova/Jahwe hat sich mit der Blütezeit der historisch-kritischen Wissenschaft im 19. Jahrhundert in Westeuropa eingebürgert, kann als Ausdruck der Verachtung jüdischer Traditionen und eines Überlegenheitsgestus verstanden werden und wird daher 1929 von Franz Rosenzweig auch als »eine mit modernen Kampfmitteln unternommene Fortführung des alten theologischen Kampfes gegen das ›Alte Testament‹« gedeutet (Rosenzweig, Franz (1984): »Der Ewige«, Mendelssohn und der Gottesname, in: Rosenzweig, Franz: Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, hg. von K. Thieme, Königstein/Taunus, 48, zit. nach Bauer 2009, 39).

⁷⁷ Gunkel 1968, 413.

digung Jahves ersehnt: Jahve soll Rache nehmen an den Frevlern, die prahlen und vermessen reden.«⁷⁸

Einerseits werden hier inhaltlich das Gottesbild, andererseits aber auch die Sprecher des Psalms abgewertet und als irrational handelnd gezeigt: Sie »schwelgen« in »superlativischer Kraft«, lassen dem Rachegefühl »freien Lauf«; Racheverlangen »bricht hervor«, Ahndung wird »ersehnt«. Durch die Adjektive, mit denen Gunkel die poetische Form des Psalms beschreibt – »großartig«, »beschwörend«, »superlativisch« – wird insinuiert, dass der herausragenden Form ein minderwertiger Inhalt entspreche, der Psalm also herabgewürdigt. Auch die Relativierung »Häufig hören wir insbesondere von den vermessenen Reden der Gottlosen«⁷⁹ nimmt das betende Ich des Psalms nicht ernst, sondern wertet es ab:

»Auch hier ist, wie es für israelitisches Empfinden natürlich ist, die Schilderung so gehalten, dass sie Jahve zum Einschreiten entflammen soll.«⁸⁰

Im Hintergrund der Bewertung des »israelitischen Empfindens« als »natürlich« oder als »echt-antiker Gedanke«⁸¹ (zu V. 9–11) steht das Modell einer religionsgeschichtlichen Evolution, die das »naive Nationale« mit dem »universal Menschlichem« überwindet. Diese Vorstellung wird in der weiteren Auslegung noch typologisch erweitert. Wenn in V. 10 davon die Rede ist, dass JHWH die Völker unterweise, dann kommentiert Gunkel dies mit:

»an ein eigentliches ›Erziehen‹ ist hier nicht zu denken; der Universalismus des Wortes ist nicht zu übertreiben oder gar mit Paulus zu vergleichen«⁸².

Antithetisch werden hier uneigentliches Erziehen im Psalm und Universalismus der paulinischen Predigt gegenübergestellt und damit der alttestamentliche Text abgewertet.

Gunkel ist, seinem religions- und gattungsgeschichtlichen Ansatz folgend, am »Typischen« des Psalms interessiert. In sprachlicher Hinsicht zeigt sein Kommentar keine Wertschätzung der poetischen Form des

⁷⁸ Gunkel 1975, 350.

⁷⁹ Gunkel 1968, 413, vgl. auch zu V. 6: »Die Behauptung, daß diese von den Frevlern ermordet werden, ist wohl eine Übertreibung. Die Leidenschaft stellt den äußersten Fall als den gewöhnlichen dar.« (Gunkel 1968, 414).

⁸⁰ Gunkel 1968, 413.

⁸¹ Gunkel 1968, 414.

⁸² Gunkel 1968, 415.

Psalms. Er versteht ihn als Ausdruck einer weniger entwickelten Phase der Geschichte Israels und als Bestätigung der Vorstellung eines rachsüchtigen Gottes eines Volkes, das ebenso von archaischer Vergeltungssucht getrieben sei. Vor dem Hintergrund dieser antijudaistischen Grundannahmen kann Gunkel kein Gespür für theologische Probleme und Fragen, die der Psalm verhandelt, entwickeln.

Das ist anders in dem Kommentar von Samson Raphael Hirsch. *Samson Raphael Hirsch* (1808–1888) war halachisch-observanter Jude, einer der profiliertesten Kritiker der jüdischen Reformbewegung und kann als wichtigster Vertreter der Neo-Orthodoxie in Deutschland gelten. Er war Rabbiner in Oldenburg (1830–1841), in Emden (1841–1847), Nikolsburg (1847–1851) und ab 1851 in der Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main. Hirsch vertrat das Prinzip der *Tora im Derech Erez* (תורה עם דרך ארץ), worunter er die Verbindung zwischen jüdischen Werten (*Tora*) mit mehrheitsgesellschaftlichen Normen verstand (*Derech Erez*⁸³). Hirsch stellte sich also einerseits gegen eine Anverwandlung an die nichtjüdische Welt, andererseits ist sein Denken auch von nichtjüdischen Philosophen und Theologen beeinflusst. Daher wird diese Strömung des Judentums als moderne oder Neo-Orthodoxie bezeichnet.⁸⁴

Hirsch verfasste mehrere Abhandlungen, darunter eine Übersetzung und einen Kommentar der Tora und der Psalmen. Dabei ist für ihn Voraussetzung, dass der offenbarte Status der Tora nicht hinterfragt werden dürfe, genau wie er sich von einer historisch-kritischen Bibelforschung distanziert. Gleichwohl war sein Ziel, eine Auslegung zu bieten, die der modernen Zeit entspricht.⁸⁵ Der Psalmenkommentar von Hirsch ist auch heute noch der einzige ausführliche in deutscher Sprache verfasste jüdi-

⁸³ Das ist »alles, daraus hervorgeht und dadurch bedingt ist, dass der Mensch sein Dasein, seine Bestimmung und sein Zusammenleben mit anderen auf Erden und durch die von der Erde zu gewährenden Mittel und Verhältnisse zu vollenden hat. Daher bezeichnet es namentlich die Wege der Nahrung und der bürgerlichen Ordnung, auch die durch das Zusammenleben hervorgerufenen Sitten und Rücksichten der Höflichkeit und des Anstandes, so wie alles, was die allgemeine menschliche und bürgerliche Bildung betrifft.« (Hirsch, *Sprüche der Väter*, zit. nach Langer 2019, 66).

⁸⁴ Vgl. Langer 2019, 35–36.

⁸⁵ Vgl. Langer 2019, 83–84.

sche Kommentar zu den Psalmen.⁸⁶ Für Hirsch ist neben der Tora das Buch der Psalmen das, »das unter allen Büchern der Heiligen Schrift am meisten Einfluss auf die Bildung des jüdischen Geistes und Gemütes geübt hat«⁸⁷. Die Bücher der Tora zeigten

»die Gründung und Bestimmung unseres Volkes im engsten Zusammenhang mit der nicht minder von Gott geleiteten Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und lassen uns deren Belehrung und Wiedergewinnung für die Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes und ihre von Ihm gewiesene Bestimmung und Aufgabe als Ziel unserer Gründung und Einführung in die Mitte der Völker erkennen.«⁸⁸

Die Frage nach dem Verhältnis von Jüdinnen:Juden und den anderen Völkern und damit verbunden die Frage nach Gerechtigkeit steht auch im Hintergrund von Hirschs Auslegung von Psalm 94⁸⁹. Dies zeigt sich bereits in der Übersetzung. Die Übersetzung der Verse 1–2 lautet bei Hirsch so:

»1 Gott der Rechtsvertretungen, Gott,
Gott der Rechtsvertretungen erscheine!
2 Erhebe Dich Richter der Erde,
lass, was sie erwirken, auf die Hochmütigen zurückkommen.«

Hirsch versteht Psalm 94 als »ein[en] Aufruf aus der Mitte Israels, in der von Gott verlassen erscheinenden Zeit der *Galut*«⁹⁰, also der Diaspora-Existenz, die als »noch von Kampf und Leid gedrückte Gegenwart«⁹¹ gedeutet wird. Gleichzeitig werde mit deren Überwindung gerechnet, so dass Gott darum gebeten wird: »lasse ihnen das zukommen, was der Gerechtigkeit gemäss aus ihren Handlungen für sie erwachsen müsste«⁹². Es wird also nicht Gott als Instanz der Rache angerufen, sondern als der, der Gerechtigkeit ermöglicht. Dies geschieht aber nicht so, dass Böses vergolten wird, sondern dieses »kommt auf sie zurück«, »erwächst« aus ihren eigenen Handlungen – eine Vorstellung, die das Konzept der »schicksalswirkenden Tatsphäre«⁹³ vorwegnimmt (vgl. auch V. 23). In die-

⁸⁶ Vgl. Vorwort des Verlegers in Hirsch 1995.

⁸⁷ Hirsch 1995, I.

⁸⁸ Hirsch 1995, I.

⁸⁹ Vgl. Hirsch 1995, 500–507.

⁹⁰ Hirsch 1995, 500.

⁹¹ Hirsch 1995, 500.

⁹² Hirsch 1995, 500.

⁹³ Vgl. dazu Koch 1991b, 65–103.

sen Zusammenhang gehört die Übersetzung mit »Machtmissbrauch-Vollbringer« (V. 4.16), die das Tun der Gegner in einen gesellschaftlichen Kontext stellt. Zu den Vorstellungen von einem Gerechtigkeit schaffenden Gott gehören auch die explizierenden Übersetzungen mit »Deine Liebe« (V. 18) und »Hort meiner Zuversicht« (V. 22).

Die »Gesetzlosen« (V. 3) gehören in der Deutung von Hirsch nicht zum Volk Israel, sondern bedrohen dieses, das Erbe Gottes. Ihre Aggression richtet sich aber nicht nur gegen Jüdinnen:Juden, sondern auch gegen sozial Schwache, die in ihrer Innen-Außen-Konstruktion zur eigenen nicht-jüdischen Community gehören:

»Und nicht nur das ihnen gegensätzliche jüdische Volk, auch die ihnen zugehörigen Witwen, Fremdlinge und Waisen sind, weil wehrlos, auch rechtlos unter ihnen.«⁹⁴

Das theologische Problem, das der Psalm nach Hirsch bearbeitet, ist die Anfechtung des Gerechten. Aufgrund der eigenen Leiden und der sich nicht einstellenden Gerechtigkeit beginnen diese an Gott selbst und ihren eigenen Traditionen zu zweifeln. Die »Vernunftlosen« (V. 8) folgen

»der irrigen Meinung [...], die sich durch den andauernden Triumph der Gewalt der Feinde des jüdischen Volkes in den Anschauungen eines Teils desselben zu bilden begann«⁹⁵.

Die Leiden des Volkes führen so dazu, dass sich ein Teil der Jüdinnen:Juden den Positionen der fremden Völker annähert. Diese Deutung ist transparent auf die innerjüdischen Auseinandersetzungen zur Zeit von Hirsch um Reform, Tradition und das Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft. Die Auslegung von Hirsch aktualisiert den Psalm also in die Gegenwart seiner Leser:innen und Beter:innen.

Die Leiden, dass Gott das Unrecht nicht verhindert, werden mit Bezug auf V. 11–12 zweifach erklärt: Nur Kurzsichtigkeit führt zum einen dazu, das Unrecht für endgültig zu halten; Gerechtigkeit werde sich einstellen. Zum anderen diene das von Gott zugelassene Unrecht der Menschenerziehung; es wecke sittliche Kraft und Stärke und diene als Mahnung, das eigene Leben zu untersuchen:

⁹⁴ Hirsch 1995, 502.

⁹⁵ Hirsch 1995, 502.

»Die Leiden [seien uns] die Mahnung, zur Tora, zu diesem Born der Pflichterkenntnis nach Gottes Willen zu wandern, daraus erst unseren Massstab von Recht und Unrecht [...] zu berichtigen.«⁹⁶

Auch Hirsch folgt hier der Vorstellung einer Entwicklung der Menschheit, allerdings wird die Rolle von Jüdinnen:Juden positiv bestimmt:

»Ja, diese scheinbare Preisgebung Seines wehrlos zerstreuten Volkes inmitten machtgerüsteter Bevölkerungen, steht in tiefsinnigem Zusammenhang mit dem grossen Menschheitsziel der göttlichen Waltungen. Langsam, aber stetig kehrt die Gotteswaltung zu צדק, zu dem Rechtsideal hin, das inmitten der grossen Menschheitsgesellschaft seine Verwirklichung finden soll und finden wird. [...] Und zur Übung und Betätigung dieser allmählich unter den Menschen wach werdenden צדק-Huldigung, hat Gott eben das jüdische Volk in vollendeter Machtlosigkeit inmitten der Völker gestreut, auf dass an ihm sich der Rechtssinn der Menschen erprobe.«⁹⁷

Die Frage »Wer wird sich für mich erheben in dem Kampf mit Übeltätern« (V. 16) richtet sich dieser Auslegung folgend selbstbewusst an die Mehrheitsgesellschaft, für die die Reaktion auf die Anklage und die Sorge um das Recht der Schwachen zum Gradmesser für die eigene Gerechtigkeit wird.

Die Auslegung von Hirsch beinhaltet keine historische Kontextualisierung des Psalms in seiner Entstehungszeit. Sie versteht ihn als göttliche Offenbarung in die Gegenwart des Auslegenden hinein. Hintergrund sind der Assimilationsdruck des 19. Jahrhunderts, die Frage nach dem Verhältnis von jüdischer Tradition und allgemein-Menschlichem. Hirsch versteht die Rolle Israels dabei dahingehend, »reines Menschthum unter den Völkern«⁹⁸, also ethisches Handeln, zu verbreiten. Die Vorstellung von der Auserwähltheit Israels wird hier nicht als Zeichen der Unwilligkeit zu Integration verstanden, sondern als besonderer Auftrag, an der Ethisierung der Menschheit mitzuwirken. Der Gott, der nach Hirsch in Ps 94 begegnet, ist ein Gott, der Recht und Gerechtigkeit schafft und der

⁹⁶ Hirsch 1995, 504. Das Muster dieser Täter-Opfer-Umkehr, die Antisemitismus auf das Verhalten von Jüdinnen:Juden zurückführt, findet sich auch in den *Neunzehn Briefen* von Hirsch (vgl. Langer 2019, 60).

⁹⁷ Hirsch 1995, 504–505.

⁹⁸ Hirsch, Samson Raphael, *Neunzehn Briefe*, 16. Brief, 80, zit. nach Langer 2019, 113.

Beistand der Bedrängten ist. Seine Liebe kräftigt, und er ist Grund der Zuversicht des betenden Ich.

Für christliche Leser:innen dieser Auslegung wird die Auslegung zu einer Herausforderung in mehrerer Hinsicht: Sie deckt die einseitigen, markionitisch konturierten Lektüren alttestamentlicher Texte auf, indem sie Raum für die Rede von Gottes Gerechtigkeit schafft. Sie führt vor Augen, dass die Grundüberzeugung dieser Texte ist, dass Gott als Gott der Liebe Beistand und Zuversicht der Menschen ist. Und sie zeigt, dass die christliche Positionierung gegenüber dem Alten Testament und dem Judentum zur Bewährungsprobe für den eigenen Anspruch wird, gerecht zu sein und Wahrheit zu reden.

3.3. Gottes Gnade und das Jonabuch

In der postnationalsozialistischen Bundesrepublik wurden aufgrund des Drucks durch politische und gesellschaftliche Eliten antisemitische Einstellungen zunächst in der Öffentlichkeit nicht mehr kommuniziert. Ein Kommunikationstabu hat vor allem auf Formen christlich-religiösen Antijudaismus und rassistischen Antisemitismus gewirkt.⁹⁹ Das bedeutet aber nicht, dass antisemitische oder antijudaistische Einstellungen verschwunden sind, sondern sie zeigen sich vielmehr auf andere bzw. subtilere Art und Weise.

Dementsprechend verschwinden auch explizit antijudaistische Lektüren in der Nachkriegszeit aus der christlichen wissenschaftlichen Exegese. Jedoch bleiben latente Antijudaismen vorhanden und wirken weiter. Das lässt sich zum Beispiel an der Auslegung des Buches Jona im 1971 erschienen Band der Reihe *Kommentar zum Alten Testament* von Wilhelm Rudolph (1891–1987) zeigen. Rudolph studierte evangelische Theologie und Orientalistik, war Professur für Altes Testament in Tübingen (ab 1922), in Gießen (1930–1946) und in Münster (ab 1949). Er war kein Mitglied der NSDAP. Sein Lebenswerk besteht in Kommentaren; er legte zwanzig Bücher des Alten Testaments aus.¹⁰⁰

⁹⁹ Vgl. Salzborn 2014, 29–30 mit der Anmerkung, dass allerdings schon die allgemein verbreitete Rede vom »Kommunikationstabu« antisemitisch gefärbt ist.

¹⁰⁰ Vgl. Koenen 2007. Smend schreibt in seinem Porträt Rudolphs, er sei »von allem Antisemitismus frei« (Smend 1989, 216) gewesen und verweist auf einen Vortrag, in dem er sich kritisch mit der nationalsozialistischen Propaganda gegen das Alte

Antijudaistische Auslegungen des Jona-Buches in Form von typologischen und überbietenden Lektüren nehmen ihren Ausgang u.a. bei Lk 11,29–32 (par. Mt 12,38–42) und reduzieren die Aussage des Jona-Buches auf eine Gegenüberstellung von Juden und Heiden.

»29 Als aber die Volksmengen sich herzudrängten, fing er [= Jesus] an, zu sagen: *Dieses Geschlecht* ist ein böses Geschlecht; es fordert ein Zeichen, und kein Zeichen wird ihm gegeben werden als nur das Zeichen Jonas.

30 Denn wie Jona den Niniviten ein Zeichen war, so wird es auch der Sohn des Menschen *diesem Geschlecht* sein.

31 Eine Königin des Südens wird auftreten im Gericht mit den Männern *dieses Geschlechts* und wird sie verdammen; denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören; und siehe, hier ist mehr als Salomo.

32 Männer von Ninive werden aufstehen im Gericht *mit diesem Geschlecht* und werden es verdammen; denn sie taten Buße auf die Predigt Jonas hin; und siehe, hier ist mehr als Jona.« (Lk 11,29–32 ELB)

Im Lukasevangelium wird das Zeichen des Jona im Kontext der Erwartung des Endgerichts auf die Bekehrung der Heiden bezogen: Die Heiden kehren um und tun Buße (vgl. Jona 3). Auch die heidnische Königin von Saba sei gekommen, um die Weisheit Salomos zu hören (vgl. 1 Kön 10). In Opposition zu Buße und Hinwendung der Heiden wird »dieses Geschlecht« gestellt. Auf »dieses Geschlecht« warte Verdammnis, denn das Zeichen des Sohnes des Menschen sei größer als das Salomos und das Jonas.¹⁰¹

In der christlichen Rezeptionsgeschichte wird in Folge das »böse Geschlecht« mit »den Juden« identifiziert. Dieser Gegenüberstellung von bekehrungs- und umkehrwilligen Heiden und unwilligen Juden folgend wird schließlich als zentrales Thema des Jonabuches die Frage nach dem Verhältnis von Israel und den Völkern bestimmt. Jona repräsentiere jüdischen Nationalismus gegen christlichen Universalismus; er fordere Gottes Zorn, nicht seine Liebe. Jona verkörpere sein Volk, das herzlos und

Testament auseinandergesetzt habe – allerdings erst im Sommer 1945. Auch bei einer Vortragsreihe 1933 habe er kein »Zugeständnis an die neuen Machthaber« (Smend 1989, 215) gemacht. Über die Jahre zwischen 1933 und 1945 finden sich dort keine weiteren Hinweise.

¹⁰¹ Vgl. Levine/Brettler 2024, 341.

rachsüchtig sei, während Ninive die universale Barmherzigkeit des christlichen Gottes zeige.¹⁰²

Der Jona-Kommentar von Rudolph ist nicht offen antijudaistisch.¹⁰³ Aber problematisch ist einerseits die Annahme, es ginge im Jonabuch primär um das Verhältnis von Israel und den Völkern,¹⁰⁴ und andererseits, dass Jona im Ende doch der sture Repräsentant seines Volkes ist und Rudolph die neutestamentliche Verkündigung des Evangeliums und Rede von der universalen Barmherzigkeit Gottes als Überbietung der Jonaerzählung versteht.

Im Rahmen seiner zusammenfassenden Interpretation hält Rudolph am Ende des Kommentars fest:

»Der Streitpunkt – und damit das einzige Thema des Büchleins – ist die Frage, ob die Liebe und Barmherzigkeit Gottes nicht nur dem auserwählten Volke, sondern auch den Heiden gilt, und deren energische Bejahung ist der Zweck der Erzählung: Der Satz, mit dem sie schließt (4,11), ist ihr Höhepunkt und zugleich der Schlüssel für ihr Verständnis.«¹⁰⁵

Im Jonabuch wird niemals explizit eine Opposition von »auserwähltem Volk« und »Heiden« hergestellt. Nur die Seeleute fragen danach, welchem Volk Jona zugehörig sei. Jona antwortet damit, dass er Hebräer sei; der Volksname »Israel« fällt nicht (Jona 1,8–9). Bei Rudolph hingegen wird Ninive zum »Exponent des ganzen Heidentums«¹⁰⁶; Jona, der »sich gegen die Ausweitung des göttlichen Erbarmens auf die Heidenwelt sperrte«¹⁰⁷, verkörpere hingegen »bestimmte jüdische Meinungen«¹⁰⁸. Mit Bezug auf die Gottesfurcht der Seeleute schreibt Rudolph: Der »Vergleich Jonas mit den Heiden [falle] zu deren Gunsten«¹⁰⁹ aus. Die Umkehr der Niniviten zeige,

¹⁰² Vgl. Levine/Brettler 2024, 359–360.

¹⁰³ Eine Analyse der antijudaistischen Tendenzen des Kommentars findet sich bei Zenger 1996, 46–53. Von ihm ist auch der Vergleich mit dem jüdischen Kommentar von Uriel Simon übernommen.

¹⁰⁴ Vgl. Rudolph 1971, 368.

¹⁰⁵ Rudolph 1971, 368.

¹⁰⁶ Rudolph 1971, 335.

¹⁰⁷ Rudolph 1971, 335.

¹⁰⁸ Rudolph 1971, 336.

¹⁰⁹ Rudolph 1971, 342.

»daß die Botschaft von Jahwe als dem Gott der Welt draußen unter den Heiden nicht auf eine eherne Wand stößt, sondern offene Ohren und Herzen findet«¹¹⁰.

Jona wird dabei von Rudolph auf eine Weise negativ charakterisiert, die antisemitische Stereotype reproduziert: Jona zeige »Vertrotztheit«¹¹¹, er sei »bockbeinig[...] und stur«¹¹² und auch am Ende so »hartnäckig und eigensinnig wie am Anfang«¹¹³. Mit Vergleichen und Ironie wird Jona von Rudolph degradiert. Dass Jona eine Tagereise in die Stadt hineingeht und nur einen Satz spricht, der die Niniviten zur Umkehr auffordert (Jona 3,4), kommentiert er mit:

»Er ist wie ein Hund, den man zum Jagen tragen muß [...] – liederlicher kann ein Prophet seine Aufgabe nicht erfüllen.«¹¹⁴

Zur selben Stelle schreibt er in Bezug auf Jona: »Die Heidenstadt mit Vernichtung bedrohen, das liegt ihm«¹¹⁵. Jona wird also einerseits Liederlichkeit, andererseits Genugtuung darin, andere zu bedrohen, unterstellt. Der Text selbst erlaubt jedoch keinen Einblick in die Gefühle Jonas.

Rudolph folgt in seinem Kommentar der Tradition, Jona als Vertreter seines Volkes zu verstehen. Zunächst formuliert er dabei zurückhaltend, er vertrete »bestimmte jüdische Meinungen«¹¹⁶ oder spricht von einem nicht näher definierten Kollektiv:

»Also theoretisch wissen auch die Leute, die Jona vertritt, von Jahwes allumfassender Liebe. [...] Während sich der Erzähler mit allen Mitteln dafür einsetzt, daß nur diese universale Schau dem wahren Wesen Jahwes gerecht werde, in dessen Augen auch ein heidnisches Menschenleben wertvoll sei und der sogar die Tiere in sein Erbarmen einschließe, beharren die Gegner darauf, daß Jahwe das seinem auserwählten Volk nicht antun dürfe, er könne doch die elenden Heiden in der sündigen Weltstadt nicht geradeso behandeln wie sie, die Glieder seines Volkes, die deshalb auf keinen Fall gesonnen sind, zu einer solchen Einbeziehung der Heiden die Hand zu bieten. Sie mißgönnen also den Heiden, was sie als ihr Vorrecht betrachten.«¹¹⁷

¹¹⁰ Rudolph 1971, 358.

¹¹¹ Rudolph 1971, 343.

¹¹² Rudolph 1971, 370.

¹¹³ Rudolph 1971, 370.

¹¹⁴ Rudolph 1971, 357.

¹¹⁵ Rudolph 1971, 357.

¹¹⁶ Rudolph 1971, 336.

¹¹⁷ Rudolph 1971, 369.

Im Hintergrund des Jonabuches sieht Rudolph also einen Diskurs zwischen verschiedenen Gruppen, repräsentiert von dem »Erzähler« und den »Gegnern«, von denen eine für die universale Öffnung und Gnade gegenüber anderen Völkern eintrete, die andere jedoch auf einem Vorrecht als auserwähltes Volk beharre und missgünstig den fremden Völkern gegenüber sei.

In seiner abschließenden Auslegung nimmt Rudolph von dieser Differenzierung, die ja bereits von Stereotypen geprägt ist, Abstand und schreibt generalisierend:

»Diese Willigkeit der Heiden ist gerade im Vergleich mit dem bockbeinigen und stur an seinem Vorurteil festhaltenden Repräsentanten des auserwählten Volkes besonders eindrucksvoll.«¹¹⁸

Jona wird hier nun doch wieder zum Repräsentanten des Judentums, das negativ gezeichnet ist und in Opposition zu den positiv bestimmten »Heiden« gesetzt wird. Diese antithetische Gegenüberstellung weitet Rudolph in seinem Schlusswort auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament aus, wobei deutlich wird, dass letztlich diese Lektüre vom Neuen Testament her sein Verständnis des Jonabuches prägt:

»Wie sehr ›Jona‹ gegen das NT offen ist, zeigt sich auch daran, daß sich jetzt dank der Verkündigung Jesu die Boten fanden, die das Evangelium von der allen Menschen geltenden Liebe und Gnade in die Welt hinaustrugen.«¹¹⁹

Hier wird dem Jonabuch keine eigene Bedeutung jenseits des Neuen Testaments zugesprochen. Es wird heilsgeschichtlich in christlicher Überbietungsmanier und von antijudaistischen Stereotypen und typologischen Konzepten her gelesen.

Zu einem ganz anderen Verständnis des Jonabuches kann eine Lektüre gelangen, die nicht von der hermeneutischen Grundannahme, es gehe primär in antithetischer Gegenüberstellung um das Verhältnis von Israel und den Völkern, geprägt ist, sondern die ihren Ausgangspunkt bei der Äußerung Jonas nimmt:

»Denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langsam zum Zorn und groß an Güte, und einer, der sich das Unheil gereuen lässt.« (Jona 4,2 ELB)

¹¹⁸ Rudolph 1971, 370.

¹¹⁹ Rudolph 1971, 370.

Dieses Bekenntnis des Jona ist ein Hinweis darauf, dass die Frage, die das Jonabuch bestimmt, eine theologische Frage ist, nämlich die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und Gnade. Hier setzt auch *Uriel Simon* (* 1929) in seinem Jona-Kommentar an. Simon lehrte von 1962 bis 1998 an der Bar-Ilan Universität in Ramat-Gan in Israel und hatte Gastprofessuren am Jewish Theological Seminary in New York, an der Tel Aviv University und der Hebrew University in Jerusalem, in Yale und Harvard inne.¹²⁰ Sein Kommentar zu Jona erschien 1992 auf Hebräisch in der Reihe *מקרא לְיִשְׂרָאֵל* in dem Band zu Obadja und Jona, der von Shmuel Ahituv und Moshe Greenberg herausgegeben wurde.¹²¹ Er wurde 1994 auf Anregung von Erich Zenger in deutscher Übersetzung in die Reihe Stuttgarter Bibelstudien aufgenommen.¹²²

Simon setzt sich in seinem Kommentar mit jüdischer Bibelauslegung, Targumim und Midarschim, mittelalterlichen Kommentaren und bibelwissenschaftlichen Auslegungen, auseinander und bietet philologische Erklärungen und intertextuelle Bezüge. Er greift Deutungen auf, prüft sie, verwirft sie, führt sie weiter. Dabei ist für ihn immer wieder Kriterium, der Komplexität der Erzählung, der literarischen Darstellung oder der Figurenzeichnung Genüge zu tun.¹²³ Insofern lässt sich als Charakteristikum dieses jüdischen Kommentars aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts benennen, dass er einen auch literaturwissenschaftlichen Zugang zum Jonabuch wählt. Mit diesem Anspruch bestimmt er als Anliegen seines Kommentars und formuliert als leitende These:

»Demgegenüber will unser Kommentar die Handlung der Erzählung, den Charakter der Protagonisten und das, was sie einander sagen, als Ausdruck eines Kampfes in der Spannung zwischen dem göttlichen Gericht und der göttlichen Gnade erklären.«¹²⁴

In der Einleitung des Kommentars diskutiert Simon traditionelle Lektüren des Jonabuches »angefangen bei den rabbinischen Midraschim bis

¹²⁰ Vgl. <https://www.uriel-simon.name/מהלך-חיים-אקדמי/> (zuletzt geprüft am 16.12.2024).

¹²¹ Simon, Uriel / Cogan, Mordechai (1992): Obadja – Jona, in: Ahituv, Shmuel / Greenberg, Moshe (Hg.): Obadja, Jona (Miqra leyisrael), Jerusalem.

¹²² Simon 1994.

¹²³ Vgl. Simon 1994, 14.18.20.

¹²⁴ Simon 1994, 23.

hin zu den modernen Kommentaren«¹²⁵: 1. Das Thema der Sünde: Zwischen Strafe und Umkehr; 2. Das Thema der Erwählung: Zwischen Israel und den Völkern; 3. Das Thema der Prophetie: Zwischen Erfüllung und Gehorsam; 4. Das Thema der Gnade: Zwischen Gericht und Gnade.

Der ersten Lektüre folgend illustriert das Jonabuch am Beispiel Niniwes die Abkehr vom Unrecht. Wenn das ganze Buch Jona als Haftara, als Prophetenlesung, im Mincha-Gebet an Jom Kippur, am Versöhnungstag gelesen wird, dann verweist dies darauf, dass man das Jonabuch als Erzählung von Umkehr und Buße verstanden hat. Diese Tradition findet sich im babylonischen Talmud (bMegilla 31a), ist also spätestens ab dem 7. Jh. n.d.Z. bezeugt.¹²⁶ Simon verweist hier jedoch auf einen Bedeutungsüberschuss, der sich durch das Ende der Jona-Erzählung ergibt. In der abschließenden Frage Gottes an Jona bezieht sich dieser auf die große Zahl von Menschen in Ninive, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können, und auf das Vieh (Jona 4,10–11). In Anschluss an Raschi, Abraham Ibn Ezra und R. David Qimchi seien damit Kinder und Tiere gemeint¹²⁷, die gar nicht gesündigt haben können. Das Erbarmen Gottes werde also nicht durch Umkehr nach Sünde hervorgerufen, sondern gründe in Gott selbst.

Auch die jüdische Tradition liest zweitens das Jonabuch als Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Israel und den Völkern. Jona ist hier aber Negativbeispiel für eine nationalistische Einstellung, die das Heil und Wohlergehen zum höchsten Wert macht, und das Jonabuch zum Spiegel innerjüdischer Auseinandersetzungen. Simon gibt jedoch zu bedenken:

»Da jedes Anzeichen von Haß gegen Fremde und ihren Götzendienst fehlt (in diesem Buch findet sich keine Äußerung gegen Sünde aufgrund von Götzendienst), ist es unmöglich, seine Äußerungen über die Gründe seiner Flucht (4,2) als Protest gegen die Ausweitung der göttlichen Gnade auf die Götzendiener zu interpretieren.«¹²⁸

An keiner Stelle wendet sich Jona explizit gegen Nichtisraeliten. Da im Buch Jona weder Israel noch die Assyrer benannt werden, greife es nach Simon zu kurz, als Motiv für Jonas Handeln die Treue zu seinem Volk zu

¹²⁵ Simon 1994, 13.

¹²⁶ Vgl. Levine/Brettler 2024, 362.

¹²⁷ Vgl. Simon 1994, 140.

¹²⁸ Simon 1994, 17.

sehen oder ihm zu unterstellen, er wolle Gottes Gnade gegenüber den Niniviten verhindern, weil sie den Völkern angehören.

Auch die dritte Lesart, Jona eifere für die Wahrheit der Prophetie und sei in Sorge um seine Glaubwürdigkeit, wenn Ninive doch im Ende verschont werde, werde dem Jonabuch letztlich nicht gerecht. So hat zwar die jüdische Tradition einen Bezug zu Dtn 18,21–22 hergestellt: Jona befürchte, wegen der nicht eintreffenden Prophetie als Lügenprophet zu gelten. Simon entkräftet dies jedoch mit einem Zitat von Abraham Ibn Ezra:

»Wie kann der Prophet, der doch der Mund Gottes ist, aus Furcht widerspenstig sein, die Bewohner Ninives könnten ihn Lügenpropheten nennen? Und was würde ihm das schaden, da er doch nicht mit ihnen zusammenlebte? Und weiter: Da die Bewohner Ninives nicht dumm waren, schickt Gott ihnen seinen Propheten, damit sie zu Ihm zurückkehren. Wenn sie nicht umkehren, so wird Er sein Unheil über ihnen ausführen. Und wenn sie wirklich wussten, daß Gott sich, wenn sie umkehren, des Üblen gereut, wie können sie Jona dann einen Lügenpropheten nennen!?»¹²⁹

Wenn Ninive nicht zerstört wird, wird Jona somit nicht zum Lügenpropheten, sondern die Bedeutung der Umkehr wird hervorgehoben. Insofern ist es verfehlt, das Buch Jona als Belehrung über den erzieherischen Zweck von Unheilspredigt zu verstehen.

Für Simon besteht daher die Bedeutung des Jonabuchs in der vierten vom ihm genannten Auslegungspraxis. Sie versteht das Jonabuch als Diskussion darüber, wie sich Gottes Gerechtigkeit und seine Gnade zueinander verhalten. Die Gerechtigkeit fordert Strafe als Folge von ungerechten und bösen Taten. Sie ist nötig, um abzuschrecken und die Autorität des Richtenden zu stützen. Diese Position nehme Jona ein; er muss jedoch belehrt werden:

»Jona muß sich Prüfungen durch Gottes harte Hand unterziehen, um sich von der Meinung zu befreien, daß die Gnade Gottes Ausdruck von geistiger und gefühlsmäßiger Schwäche und Hilfslosigkeit sei.«¹³⁰

Das Jonabuch ist damit eine Unterweisung in göttlicher Gnade. Simon verweist hier auf den Midrasch zu Jona, der Jona in direkter Rede eine Antwort auf die Frage Gottes in den Mund legt, mit der das Buch endet (Jona 4,10–11):

¹²⁹ Kommentar von Ibn Ezra zu Jona 1,2 zit. nach Simon 1994, 20.

¹³⁰ Simon 1994, 21.

»Zu dieser Stunde fiel er auf sein Angesicht und sprach: Lenke die Welt mit deiner göttlichen Gnade, wie geschrieben steht: ›Der Herr, unser Gott ist gnädig und vergebend‹ (Dan 9,9).«¹³¹

Ein ähnliches Verständnis des Jonabuches ergibt sich auch durch die Lesordnung an Jom Kippur. Unmittelbar in Anschluss an Jona wird Mi 7,18–20 gelesen, ein Lob auf Gottes Größe und Gnade. Der Gedanke von Buße und Umkehr wird so ergänzt um den der Gnade Gottes. Midrasch und liturgische Praxis zeigen, dass das Jonabuch als Ringen um die Frage nach göttlicher Gerechtigkeit und Gnade gelesen wird. Belehrt werden Jona und mit ihm die Leser:innen über göttliche Vergebung und Gnade.

Aus christlicher Perspektive zeigt die Auslegung Simons, dass Maßstab der Lektüre alttestamentlicher Texte sein kann und muss, ob sie dazu dient, andere zu diskreditieren, oder ob sie einen Beitrag leistet, theologische Fragen zu bearbeiten. Simons Auslegung des Jonabuches stellt mit der jüdischen Tradition die Frage nach Gott, seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade in den Mittelpunkt. Sie fordert dazu auf, nicht die Überlegenheit des eigenen Wahrheitsanspruchs zur leitenden Hermeneutik zu machen, sondern sich von den Texten selbst lenken zu lassen.

4. Schluss

Ein Kernanliegen antisemitismuskritischer Bildungsarbeit ist, Erscheinungsformen von Antisemitismus als solche erkennen zu können. Antijudaistische und antisemitische Vorstellungen werden kulturell tradiert und sind gesellschaftlich – unabhängig von der Gegenwart von Jüdinnen: Juden – wirksam. Auch wenn Antisemitismus sich in anderen Erscheinungsformen zeigt und den Antijudaismus abgelöst zu haben scheint, sind antijudaistische Annahmen, Stereotype und Bilder weiterhin präsent und finden sich transformiert in gegenwärtigen Antisemitismen wieder. Sie müssen aber als solche wahrgenommen werden, damit eine Positionierung dagegen möglich ist.

Hier kann die christliche Theologie, speziell die Exegese einen Beitrag in antisemitismuskritischer Absicht leisten, wenn die eigenen Verstrickungen explizit benannt werden und die von Antijudaismus und Antise-

¹³¹ Midrasch Jona, zit. nach Simon 1997, 22.

mitismus geprägte Forschungsgeschichte aufgearbeitet wird. Am Beispiel von breit rezipierten Arbeiten von christlichen Exegeten des 19. und 20. Jahrhunderts wurde deutlich, wie grundlegend diese von antijudaistischen Annahmen geprägt sind. Dabei geht es um Fragen nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament, das typologisch auf ein Verhältnis von vorläufiger Verheißung und endgültiger Erfüllung reduziert wird, um den Ausschließlichkeitsanspruch christologischer Lektüren des Alten Testaments und um die Frage nach dem Offenbarungscharakter alttestamentlicher Schriften. Es geht um das Gottesbild und Gottesbilder im Alten Testament und darum, dass, wenn in alttestamentlichen Texten von Gottes Gnade die Rede ist, selbst diese noch in christologischer Überbietungsmanier umgedeutet wird. Erschreckend ist dabei der Ton, mit dem über die alttestamentlichen Texte gesprochen wird. Die Sprache ist herabwürdigend und überheblich. Mit ihr werden Jüdinnen:Juden degradiert, die ihre eigene religiöse Identität von diesen Texten herleiten. Dabei handelt es sich nicht um Randerscheinungen. Bagatellisierung kann keine Strategie im Umgang mit den Antijudaismen der Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts sein. Es sind die großen Namen von Forschern, die in der gegenwärtigen Exegese forschungsgeschichtlich eine entscheidende Rolle spielen. Wenn sie im Studium eingeführt werden, ohne auf ihre antijudaistische Haltung zu verweisen, dann besteht die Gefahr, dass die antijudaistischen Auslegungen weiterwirken.

Die jüdischen Kommentare desselben Zeitraumes kommen in inhaltlicher Hinsicht zu ganz anderen Ergebnissen: Milgrom zeigt, wie die Opfervorschriften des Buches Levitikus ethisch bedeutsam werden können und spricht von universaler Verantwortung. Das Gottesbild, das Hirsch in Ps 94 erkennt, ist das eines Gottes, der für Recht und Gerechtigkeit eintritt. Simon versteht das Jonabuch als Unterweisung in göttliche Gnade. Hier können auch wertvolle Anregungen gefunden werden, was hermeneutische Kriterien christlicher Auslegungen sein müssen. Auslegungen, die der Herabwürdigung alttestamentlicher Texte und jüdischer Perspektiven oder der Profilierung der eigenen Position auf Kosten der anderen dienen, sind nie gerechtfertigt. Leitend ist hier eine Hermeneutik, die eine Pluralität von Auslegungen, einen vielfachen Schriftsinn, kennt und die im Dialog mit den Texten des Tanach Fragen gegenwärtigen Zusammenlebens, Fragen nach Gerechtigkeit und Fragen nach Gott in der Welt

stellen möchte. Von dieser Hermeneutik muss sich auch die christliche Exegese herausfordern lassen.

Literatur

- Bauer, Uwe F.W. (2009): *Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz. Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (Altes Testament und Moderne 22)*, Münster.
- Crüsemann, Frank (2018): *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel*, 3. Auflage, Gütersloh.
- Dohmen, Christoph (1996): *Das Konzept der doppelten Hermeneutik*, in: Dohmen, Christoph / Stemberger, Günter (Hg.): *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart, 211–213.
- Dünzl, Franz (2003): *Die Entscheidung der frühen Kirche für die heiligen Schriften des jüdischen Volkes*, in: Dohmen, Christoph (Hg.): *In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«*, Stuttgart, 21–31.
- Ebach, Jürgen (2024): *Schrifthermeneutik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs*, in: Wiese, Christian / Valentin, Joachim / Kiesel, Doron (Hg.): *Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Kompendium*, Freiburg, 296–313.
- Frevel, Christian (2024a): *Kirche und Judentum. Einheit und Vielfalt dialogischer Ansätze*, in: Frevel, Christian / Dausner, René (Hg.): *Schulter an Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26)*, Stuttgart, 40–49.
- (2024b): *»Die Juden«, ihre Schrift und ihre theologische Bedeutung in hermeneutischen Modellen der Gegenwart*, in: Frevel, Christian / Dausner, René (Hg.) (2024): *Schulter an Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26)*, Stuttgart, 105–118.
- Gerhards, Meik (2018): *Wellhausen, Julius (1844–1918)*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/34720/> (zuletzt geprüft am 15.01.2025).
- Gerstenberger, Erhard Siegfried (1993): *Das 3. Buch Mose. Leviticus (Das Alte Testament Deutsch 6)*, Göttingen.
- Gunkel, Hermann (1968): *Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel*, 5. Auflage (4. Auflage 1929), Göttingen.
- (1975): *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Zu Ende geführt von Joachim Begrich*, 3. Auflage (1. Auflage 1933), Göttingen.

- Hammann, Konrad (2013): Hermann Gunkel und das Judentum seiner Zeit, in: Waschke, Ernst-Joachim: Hermann Gunkel (1862–1932) (Biblich-Theologische Studien 141), Neukirchen, 41–67.
- Hieke, Thomas (2013): Warum Christen etwas vom Buch Levitikus wissen sollten..., in: Bibel und Liturgie in kulturellen Räumen 86.1, 19–30.
- Hirsch, Samson Raphael (1995): Psalmen. Übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch, 1. Neubearbeitete Auflage (1. Auflage 1883), Basel/Zürich.
- Kalt, Edmund (1948): Genesis, Exodus und Leviticus. Herausgegeben von Nikolaus Adler (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 1), Freiburg i.Br.
- Kampling, Rainer (2010): Art. Substitutionslehre, in: Benz, Wolfgang (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien, Berlin/Boston, 310–312.
- Koenen, Klaus (2007): Wilhelm, Rudolph, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altestament/rudolph-wilhelm> (zuletzt geprüft am 12.12.2024).
- Koch, Klaus (1991a): Der doppelte Ausgang des Alten Testaments im Judentum und Christentum, in: Janowski, Bernd / Welker, Michael (Hg.): Altes Testament und christlicher Glaube (Jahrbuch für biblische Theologie 6), Neukirchen-Vllyn, 215–242.
- (1991b): Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament, in: Koch, Klaus: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1., hg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vllyn, 65–103.
- Köhler, Ludwig (1953): Theologie des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse), 3. Auflage (1. Auflage 1936), Tübingen.
- Krochmalnik, Daniel (2003): Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/5), Stuttgart.
- Kügler, Joachim (2014): Levitikus besser (nicht) lesen! Die (un)heimliche Mitte der Offenbarung, in: Bibel und Kirche 69.2, 108–109.
- Langer, Armin (2019): Vergeblich integriert? Rabbiner Samson Raphael Hirsch und die jüdische Akkulturation im 19. Jahrhundert (Berliner jüdische Studien 1), Berlin.
- Lenzen, Verena (2024): Mit Blindheit geschlagen?! Was ist theologischer Antijudaismus?, in: Rutishauser, Christian M. / Schmitz, Barbara / Woppowa, Jan (Hg.): Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis (utb 6259), Tübingen, 34–40.
- Levine, Amy-Jill / Brettler, Marc Zvi (2024): Hebräische Bibel und Altes Testament. Warum Juden und Christen die gleichen Texte unterschiedlich lesen, Stuttgart.
- Milgrom, Jacob (2004): Leviticus. A Book of Ritual and Ethics (Continental Commentaries. Old Testament), Minneapolis.

- Milgrom, Jacob / Sperling, S. David (2007): Leviticus, Book of, in: *Encyclopaedia Judaica* 12, 2. Auflage, Detroit/Keter/Jerusalem, 734–740.
- Päpstliche Bibelkommission (2001): *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (VAS 152), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Rudolph, Wilhelm (1971): *Joel, Amos, Obadja, Jona. Mit einer Zeittafel* (Kommentar zum Alten Testament 13,2), Gütersloh.
- Salzborn, Samuel (2014): *Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie*, Baden-Baden.
- Schmitz, Barbara (2024): *Exegese des Alten Testaments angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: Rutishauser, Christian M. / Schmitz, Barbara / Woppowa, Jan (Hg.): *Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis* (utb 6259), Tübingen, 107–123.
- Simon, Uriel / Cogan, Mordechai (1992): *Obadja – Jona*, in: Ahituv, Shmuel / Greenberg, Moshe (Hg.): *Obadja, Jona (Miqra leysrael)*, Jerusalem.
- Simon, Uriel (1994): *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (Stuttgarter Bibelstudien 157), Stuttgart.
- Sمند, Rudolf (1989): *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Stuttgart.
- Späti, Christina (2024): *Antijudaismus und Antisemitismus*, in: Rutishauser, Christian M. / Schmitz, Barbara / Woppowa, Jan (Hg.): *Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis* (utb 6259), Tübingen, 57–72.
- Spichal, Julia (2015): *Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich* (Arbeiten zur Religionspädagogik 57), Göttingen.
- Steffen, Uwe (1994): *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen.
- Talabardon, Susanne / Völkening, Helga (2015): *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung*, Berlin.
- Waschke, Ernst-Joachim (2013): *Vorwort*, in: Waschke, Ernst-Joachim (Hg.): *Hermann Gunkel (1862–1932)* (Biblich-Theologische Studien 141), Neukirchen, VII–IX.
- Wellhausen, Julius (1895): *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 4. Auflage (1. Auflage 1878), Berlin.
- Wesseling, Klaus-Gunther (1992): *Kalt, Edmund*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. 3, Herzberg, 985.
- Wildberger, Hans (1980): *Köhler, Ludwig*, in: *Neue Deutsche Biographie* 12, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz43680.html#ndbcontent> (zuletzt geprüft am 15.01.2025).
- Zenger, Erich (1996): *Was wir Christen von der jüdischen Schriftauslegung lernen können. Am Beispiel des Jonabuchs*, in: *Bibel und Kirche* 51,2, 46–53.

- (2008): Das Buch Levitikus – ein wichtiges Buch im jüdisch-christlichen Dialog. 40. Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche, 27. Juli bis 3. August 2008, in: Haus Ohrbeck. Bibelforum, https://www.haus-ohrbeck.de/fileadmin/user_upload/Haus_Ohrbeck/1_Haus_Ohrbeck/Bibelforum/Bibelwoche_Materialien/2008/VortragErichZengererweitert-deutsch.pdf (zuletzt geprüft am 15.01.2025).
- (2016): Heilige Schrift der Juden und der Christen, bearb. von Christian Frevel, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, 9., aktualisierte Auflage hrsg. Von Christian Frevel, Stuttgart, 11–36.