

Christsein mit Tora und Evangelium

Klaus Wengst

Vortrag am 11. April 2019 in Leipzig

Die Zusammenstellung von „Tora und Evangelium“ ist in der christlichen Tradition ungewöhnlich. Die Übernahme des hebräischen Wortes *toráh* ins Deutsche anstelle der Übersetzung mit „Gesetz“ setzt bewusst einen deutlich anderen Akzent gegenüber unserer Tradition. Diese stellt „Gesetz und Evangelium“ einander gegenüber. Ja, sie versteht in bestimmten Zusammenhängen „Gesetz“ und „Evangelium“ als Gegensätze. Das war – und ist teilweise noch immer – besonders der Fall, wenn mit dem Evangelium der Begriff der „Freiheit“ verbunden wird, zugespitzt als „Freiheit vom Gesetz“. So wurde dann auch von „evangelischer Freiheit“ im Gegensatz zum „gesetzlichen Judentum“ geredet. Demgegenüber könnten sich „Tora und Evangelium“ gerade nicht als Antipoden erweisen und somit einen Raum zwischen Juden und Christen sichtbar machen, der sie nicht trennt, sondern im Gegenteil verbindet. Darum soll es zunächst gehen, wobei ich das Gegenüber von „Gesetz und Freiheit“ infrage stelle. Ich tue das als Neutestamentler, der beobachtet hat, dass es Christentum im 1. Jahrhundert noch gar nicht gibt, sondern dass es erst im 2. Jahrhundert im Gegenüber und in Abgrenzung zum Judentum entstanden ist, hervorgegangen aus einer in innerjüdischen Spannungen stehenden Gruppe, die sich für Menschen aus den Völkern geöffnet hatte, ohne dass sich diese ins Judentum integrieren mussten.

1. Gesetz oder Freiheit?

Ich versuche zunächst einige begriffliche Vorklärungen. Das Begriffspaar „Gesetz und Freiheit“ – als Gegensatz oder zumindest als spannungsvolles Gegenüber verstanden – ist in der christlichen Tradition vor allem in der Paulusauslegung zuhause. Paulus gehe es um „die Freiheit vom Gesetz“; er verkünde ein „gesetzesfreies Evangelium“. Das ist – zumindest in dieser Pauschalität – schlicht falsch. Paulus sieht sich in einer Situation, in der er innerhalb der Tora differenzieren muss. Er stellt fest und erkennt es als positiv an, dass Menschen aus der Völkerwelt „das von der Tora Geforderte tun“, ohne sie zu kennen. Damit zeigen sie, dass „das von der Tora geforderte Tun in ihren Herzen geschrieben steht“ (Römer 2,14–15). Unbeschnittene halten „die Rechtsforderungen der Tora“ (2,26). Dabei ist das von der Tora geforderte gute ethische Tun und Verhalten im Blick. Selbstverständlich ausgeschlossen ist die Forderung der Beschneidung; ausgeschlossen sind aber auch alle Vorschriften, die die spezifisch jüdische Lebensweise betreffen. In Römer 8,4 nennt Paulus es geradezu als Ziel der Sendung Jesu als des Sohnes durch Gott, dass „unter uns“, also von den Menschen in der Gemeinde, „die Rechtsforderung der Tora ausgeführt werde“. Er redet seine römische Adressatenschaft als Menschen aus der Völkerwelt an. Sie sind von Gott herbeigerufen worden durch die Verkündigung von dem Gesalbten – von dem Messias – Jesus kraft des damit gegebenen Geistes. Da ihnen gegenüber Gott selbst so gehandelt und sie zu sich in Beziehung gesetzt hat, müssen und sollen sie nicht in Israel integriert, d.h. für Männer: nicht beschnitten werden. Und nach Paulus sollen sie auch nicht spezifisch jüdische Lebensformen übernehmen. Wenn man so will, kann man also von einem „beschneidungsfreien Evangelium“ des Paulus reden, aber eben nicht von einem „gesetzesfreien“. Diese Beschneidungsfreiheit gilt auch nur im Blick auf die hinzukommenden Nichtjuden. Es gibt nicht die Spur eines Hinweises, dass Paulus oder irgendjemand sonst im 1. Jahrhundert in der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft es gefordert hätten, jüdische neugeborene Knaben nicht zu beschneiden. Das vielmehr zu tun, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt.

Neben den als Gegensätzen verstandenen Begriffen „Gesetz und Freiheit“ wurde in der christlichen

Tradition, besonders in der reformatorischen, die Gegenüberstellung von „Gesetz und Evangelium“ dominant. Sie wurde zu einem zentralen Punkt protestantischen Selbstverständnisses. Für Luther ergab sich diese Unterscheidung aus der befreienden Erkenntnis, dass Gott aus seiner freien Gnade heraus rechtfertigt, was im Evangelium bezeugt, verkündet und zugesprochen wird. Demgegenüber verstand er die bei Paulus begegnende Wendung *érga nóμου* als „Werke des Gesetzes“ von der Forderung des Gesetzes überhaupt, der der Mensch nicht genügen kann, an der er immer wieder scheitert, sodass es dem Gesetz als vornehmliche Funktion zukomme, zur Erkenntnis der Sünde zu führen. Diese Erfahrung des Scheiterns hatte Luther als Mönch trotz heftigster Anstrengungen für ein frommes und gutes Leben gemacht, bis ihm zunächst an Texten der Psalmen, dann aber vor allem am Römerbrief des Paulus die Erkenntnis von der freisprechenden Gnade Gottes aufging. Von daher ergaben sich als Gegensätze Gottes Gnade einerseits und eigene Leistung andererseits, vertrauendes sich Einlassen auf diese Gnade Gottes, also Glaube einerseits, und „Werke“ andererseits – und mit ihnen als Gegensatz Evangelium und Gesetz. Die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz hat also bei Luther eine Tendenz hin zum Gegensatz. Dieser Gegensatz wird von ihm selbst auch ausdrücklich ausgesprochen in den Vorreden zum Alten und Neuen Testament.

Dieses Verständnis von „Gesetz“ als Gegenüber zum Evangelium entspricht nicht dem biblisch-jüdischen Verständnis von Tora. Tora ist nicht „Gesetz“. Bei der Übersetzung hebräischer heiliger Schriften in das Griechische hatten griechisch sprechende Juden für *toráh* kein besseres griechisches Wort als *nómos*. Sie haben zwar *nómos* geschrieben und gesagt, aber von den Kontexten her, in denen sie dieses Wort gebrauchten, haben sie *toráh* verstanden. Das ist im Neuen Testament nicht anders. Ich habe mir deshalb angewöhnt, das Wort *nómos* nicht mehr mit „Gesetz“ wiederzugeben, wenn es im Neuen Testament das meint, was das hebräische Wort *toráh* bezeichnet, sondern eben dieses inzwischen auch im Duden stehende hebräische Fremdwort „Tora“ zu gebrauchen. Selbstverständlich enthält die Tora auch Gesetze, Rechtsvorschriften, Gebote. Aber in diesem Aspekt ist sie nicht knechtendes Gesetz, sondern – der Grundbedeutung des Wortes entsprechend – Wegweisung, Weisung zum Leben. Aber Tora ist noch viel mehr. Mit Tora kann die ganze Bibel benannt werden, vorzüglich jedoch die fünf Bücher Mose. Sie erzählen zu Beginn von Gottes schöpferischem Handeln und setzen damit einen Bezug Gottes zur ganzen Welt und allem in ihr. Vor allem aber erzählen sie von der besonderen Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel, das er erwählt und segnet, mit dem er sich verbündet und verbindet. In dieser Geschichte zeigt Gott, wer er ist, erweist er sich als Retter und Richter, der durch sein Gerichtshandeln hindurch an seinem Volk festhält, ja – nach der rabbinischen Tradition – sich sogar in jedes der Exile seines Volkes mit exilieren lässt. Schon dem Mose hatte er sich nach 2. Mose 34,6 so vorgestellt und zugesprochen: *Der Ewige, der Ewige, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und voll von Gnade und Treue*. Entsprechend hat die rabbinische Tradition Recht und Erbarmen als die beiden wichtigsten Maße Gottes bezeichnet, mit denen er misst; und sie hat herausgestellt, dass das Erbarmen überwiegt. Das aber heißt: Tora kann nicht dem Evangelium gegenübergestellt, gar entgegengesetzt werden; vielmehr: Tora ist Evangelium, ist „gute Botschaft“. So zählt auch Paulus in Römer 9,4 die *nomothésia* unter den Israel unwiderruflich gegebenen „Gnadengaben“ (Römer 11,29) auf; das Wort ist daher nicht mit „Gesetzgebung“ zu übersetzen, sondern mit „Gabe der Tora“.

Dass die Tora Gabe, Geschenk ist, stellt auch die rabbinische Tradition heraus. In einer auf Rabbi Jochanan zurückgeführten Überlieferung heißt es: „Anfangs lernte Mose Tora, aber er vergaß sie, bis sie ihm als Geschenk gegeben wurde. Denn es ist gesagt: *Und er gab [die beiden Tafeln] Mose, als er mit ihm zu Ende geredet hatte* (2. Mose 31,18).¹ Nicht durch die Anstrengung des Lernens wird die Tora wirklich zu eigen, sondern als Geschenk Gottes. Das schließt das Lernen nicht aus, im Gegenteil. In der Aufnahme dieser Überlieferung im Jerusalemer Talmud dient sie der Ermutigung der Lernschwachen zum Lernen.² Im Midrasch wird sie in etwas anderer Fassung auf Rabbi Abbahu zurückgeführt: „Die ganzen 40 Tage, die Mose oben verbrachte, lernte er Tora, aber er vergaß sie. Er sagte ihm: ‚Herr der Welt, ich habe 40 Tage, aber ich weiß überhaupt nichts.‘ Was machte der Heilige, gesegnet er? Nachdem die 40 Tage voll

1 Babylonischer Talmud, Traktat Nedarim 38b.

2 Jerusalemer Talmud, Traktat Horajot 3.

waren, gab ihm der Heilige, gesegnet er, die Tora als Geschenk. Denn es ist gesagt: *Und er gab Mose.*³ In der Fortsetzung wird aus dem Schluss von 2. Mose 31,18 (*als er mit ihm zu Ende [kalot] geredet hatte*) gewonnen, dass „der Heilige, gesegnet er, Mose Hauptregeln bzw. Zusammenfassungen (*klalim*) gelehrt hatte“. Als solche Zusammenfassungen gelten 1. Mose 5,1: *Im Bilde Gottes schuf er ihn* (den Menschen) und 3. Mose 19,18: *Du sollst deinen Nächsten lieben dir gleich.*⁴ Die Hauptregeln geben den Einzelweisungen Richtung und Linie vor, zeigen die Dimension an, in der ihnen nachzukommen ist, nicht nur den in der Tora geschriebenen, sondern auch den in der weiteren Auslegung zu findenden.

Damit ist ein weiterer wesentlicher Aspekt angezeigt: Die Gabe der Tora fordert dazu heraus, sie auslegend zu gebrauchen, sie zu lehren, zu lernen und zu tun. Die auf „die Männer der großen Versammlung“ zurückgeführte Maxime: „Macht einen Zaun für die Tora!“, von Rabbi Akiva mit der Aussage aufgenommen, „die Überlieferungen“ seien „ein Zaun für die Tora“,⁵ meint gewiss auch, dass im Blick auf Toraverbote mögliche Vorformen untersagt werden, die zum Übertreten der Toraverbote führen könnten. Hinsichtlich der Dekaloggebote, nicht zu morden und nicht die Ehe zu brechen, geschieht das etwa auch in Matthäus 5,21–22.27–28, indem schon der Zorn gegenüber dem Mitmenschen und der begehrliche Blick auf eine fremde Ehefrau verboten werden. Aber vor allem ist das Anlegen eines Zauns für die Tora die Eröffnung eines Spielraums möglicher Auslegungen; er steckt einen Raum zu bewährender Freiheit in der Praxis der Lebensgestaltung ab.

War so herauszustellen, dass Tora nicht im Gegensatz zum Evangelium steht, sondern selbst Evangelium ist, gilt es auf der anderen Seite deutlich zu machen, dass das Evangelium nicht ohne Gebot ist. Das lässt sich besonders eindrücklich am Matthäusevangelium erkennen. Jesu Lehre auf dem Berg in Matthäus 5–7 und die Erzählungen von Heilungen Jesu in den folgenden Kapiteln 8 und 9 werden vorher und nachher von zwei nahezu gleich lautenden Summarien eingeschlossen (4,23; 9,35); sie beschreiben Jesu Wirken so: *Er lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium vom Reich und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen.* Das Lehren Jesu wird ausführlich in seiner Lehre auf dem Berg dargestellt, sein Heilen in der anschließenden Zusammenstellung von Heilungsgeschichten breit entfaltet. In beidem, dem Lehren und dem Heilen, vollzieht sich das in den Summarien jeweils dazwischen stehende Verkündigen des Evangeliums vom Reich, der guten Botschaft von der Herrschaft Gottes. Die Lehre Jesu aber hat nach Matthäus 5,17–19 als ihre unumstößliche Basis die Tora. In dem großen Abschnitt Matthäus 5,21–48 gibt sich diese Lehre ausdrücklich als Auslegung der Tora zu erkennen. Bei den sechs Einheiten dieses Abschnitts handelt es sich nicht – wie eine fehlgeleitete und fehlleitende Exegese lange Zeit meinte – um „Antithesen zum Gesetz“, sondern um ganz und gar im Rahmen des Judentums stehende Auslegungen der Tora.

Ich halte also fest: Die Tora ist Evangelium. Das Evangelium ist nicht ohne Gebot. Das Evangelium als Gebot ist Auslegung der Tora. Die Tora als Schrift ist Grundlage des Evangeliums. Die Verkündigung des Evangeliums zielt darauf, dass „die Rechtsforderung der Tora unter uns ausgeführt werde“. Wenn das alles so ist, was heißt dann Christsein im Blick auf Tora und Evangelium? Nach allem bisher Dargelegten ist deutlich, dass Tora und Evangelium keine Gegensätze sind und dass das Christsein nur dem Evangelium zugeordnet werden dürfte. Da aber die Tora nicht primär uns Christinnen und Christen gehört, sondern zuvor und zugleich dem Judentum, deutet sich hier eine Verwiesenheit des Christentums auf eine Gemeinschaft außerhalb seiner selbst an, auf Israel/Judentum. Das dargestellte Verhältnis von Tora und Evangelium wird zum Hinweis auf die Selbigkeit Gottes als des Gottes Israels und des im Neuen Testament bezeugten Gottes, der Jesus von den Toten erweckt hat. Es ist damit ein Hinweis auf einen möglichen gemeinsam zu bewohnenden Raum von Judentum und Christentum, auf ein biblisch begründetes beieinander Wohnen, bei dem der je andere in seinem eigenen Zeugnis als anderer selbstverständlich anerkannt ist und in seiner bleibenden Unterschiedenheit respektiert wird. So könnte sich ein Raum mit Leben füllen, in dem auf der Basis der unterschiedlich ausgelegten, aber doch zum guten Teil gemeinsamen Schrift

3 Midrasch Schmot Rabba 41,6.

4 Midrasch Breschit Rabba 24,7.

5 Mischna Avot 1,1; 3,13.

– und damit auf der Basis der vorausgesetzten und zu bewährenden Einheit Gottes – im Einbringen der je eigenen Traditionen voneinander und miteinander gelernt werden kann.

2. Die Frage nach der Wahrheit

Paulus möchte, dass Gottes reiches Erbarmen durch die Verkündigung von dem Messias Jesus alle Völker erreicht. Auf der anderen Seite stellt er fest, dass die Mehrheit seiner Landsleute diese Verkündigung nicht akzeptiert. Das führt ihn jedoch nicht zu der Annahme, also sei Israel von Gott verworfen. Er betont entschieden das Gegenteil (Römer 9–11). Israels partikulare Besonderheit bleibt, zu der es ja gerade auch gehört, den Messias Jesus zu ignorieren. So ergibt sich die Konsequenz: Der Satz, Jesus sei der Messias, ist für Christen grundlegend, für Juden aber nicht akzeptabel. Wie steht es dann mit der „Wahrheit“ dieses Satzes? In der Vergangenheit sind Christen mit dem Anspruch von dessen absoluter Wahrheit aufgetreten. Nebenbei: „Absolut“ heißt ins Deutsche übersetzt: „losgelöst“ – losgelöst auch aus der menschlichen Beziehung im Gegenüber. Christen hatten die Macht und haben sie auch gebraucht, im Blick auf diesen Satz Juden vor die Alternative zu stellen: „Taufe oder Tod“. So ist der Satz, Jesus sei der Messias, für jüdische Wahrnehmung und Erfahrung immer wieder falsifiziert worden. Ist da eine Öffnung möglich? Vielleicht, wenn Christen die folgenden Bedingungen erfüllen. Erstens, wenn sie Ernst machen mit dem Judesein Jesu. Zweitens, wenn sie seine Landsleute ebenfalls in ihrem Judesein auch theologisch bejahen, weil Gott als *Israels* Gott nur wahrgenommen werden kann, wenn und solange es Israel gibt und es ihn bezeugt. Drittens, wenn Christen praktizieren, wozu sie sich von Paulus aufgefordert sein lassen sollten, sich nämlich mit Gottes Volk Israel zu freuen (Römer 15,10). Wenn Christen sich so verhalten, dann vermöchten Juden vielleicht, ohne Jesus für den Messias zu halten, doch eine andere Sicht auf ihn haben als zu der Zeit, da sie sich von ihm durch das Verhalten der Christen bedroht fühlen mussten. Und diese andere Sicht gibt es ja schon, wie eine große Anzahl von Jesusbüchern jüdischer Autoren zeigt. Und ganz besonders zeigt das für mich die Stellungnahme orthodoxer Rabbiner zum Christentum: „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“.

Es könnte eingewandt werden: Da es doch beim religiösen Dialog um nichts weniger als um „die Wahrheit“ gehe, müsse darum gerungen und gestritten werden. Andernfalls stelle man nur unverbindliche „Statements“ nebeneinander. Ich erlaube mir, eine solche Sicht für nicht sehr klug und auch nicht für ganz ungefährlich zu halten. Beim Streiten um Wahrheit kommt nichts Gutes heraus. Da wird vorausgesetzt, dass es die eine und ein für allemal feststehende Wahrheit gibt, die man dann natürlich jeweils selbst hat. Drängt das nicht dazu, dass ich sie dann auch durchsetzen muss? Ist unter solchen Bedingungen der Hang zum Exklusiven und Totalitären nicht unvermeidlich? Ich streite nicht um „die Wahrheit“; ich beteilige mich an der Suche nach Wahrheit. Ich denke, dass eben das dem biblischen Verständnis von „Wahrheit“ entspricht.

Die Frage „Was ist Wahrheit?“ stellt nach der Darstellung des vierten Evangeliums der römische Präfekt Pilatus als Richter gegenüber Jesus als dem Angeklagten (Johannes 18,38). Der Evangelist Johannes hat die Gerichtsszene vor Pilatus sehr differenziert ausgestaltet. In einer Reihe kleiner Szenen lässt er den Richter, die Ankläger und den Angeklagten in unterschiedlichen Zusammensetzungen aufeinander treffen. Zweimal stehen sich allein der Richter und der Angeklagte gegenüber, Pilatus und Jesus. Einmal geht es um die Frage der Wahrheit und einmal um die Frage der Macht. Die Position des Pilatus ist klar. Er ist der Vertreter der Macht Roms. Als Jesus ihm an einer Stelle nicht antwortet, sagt er: *Mit mir redest du nicht? Weißt du nicht, dass ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich kreuzigen zu lassen?* (19,10) Und als Jesus in der ersten Szene über Wahrheit redet und beansprucht, für sie Zeugnis abzulegen, sagt Pilatus: *Was ist Wahrheit?* – und geht weg. Die Frage der Wahrheit interessiert ihn nicht; er hat ja die Macht. Luther hat die Frage des Pilatus und sein Weggehen so kommentiert: „Ich denke, es sind heidnische Possen aus einem frechen Gewissen. So ist der Welt Lauf; wer in der Welt leben will, verschweige die Wahrheit

und bescheiße die Leute!“⁶ Pilatus schlägt die Frage nach der Wahrheit aus, weil er sich bei der Macht sicher wähnt. Er vertraut auf die Wahrheit der Macht. Kann man demgegenüber formulieren, dass Jesus für die Macht der Wahrheit einsteht? Aber für welche Wahrheit? In der Erzählung des Evangeliums wird der römischen Macht die Wahrheit, die Letztgültigkeit bestritten, indem Johannes die Geschichte Jesu über dessen Hinrichtung hinaus weiter erzählt, indem er Gott ins Spiel bringt. Er erzählt die Geschichte Jesu so, dass in ihr Gott als der wirkliche Souverän erscheint. Nur von daher kann der Evangelist Jesus sagen lassen, worauf ich später eingehen werde: *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben* (14,6). Von Wahrheit – wird hier beansprucht – kann nicht abgesehen von Gott geredet werden. Und Gott ist im Wort, das eine bestimmte Geschichte in Geschichten erzählt. Damit ist ein Problemzusammenhang eröffnet, der nicht nur für das Johannesevangelium gilt, sondern für die ganze Bibel: Wahrheit und Gott, Gott und Wort, Wort und Geschichte(n).

Dem entspricht das hebräische Wort *emét*, das meist mit „Wahrheit“ übersetzt wird. In ihm ist am stärksten der Aspekt der Verlässlichkeit und Zuverlässigkeit, der Beständigkeit und Treue, insofern dann auch des Wahren und Wirklichen. Wahr ist, was sich als verlässlich erweist, worauf man sich verlassen kann. Wenn es z. B. in Psalm 117,2 heißt: *Machtvoll über uns ist Gottes Freundlichkeit* und dann parallel fortgefahren wird: ... *und die emét des Ewigen gilt für alle Zeit*, dann ist damit nicht eine zeitlose Wahrheit gemeint, sondern Gottes nicht endende Verlässlichkeit, seine beständige Treue als sein Mitgehen mit seinem Volk in der Zeit. So wird in dem späten Midrasch zu dieser Psalmstelle ausgeführt: „Was heißt: *Und die Wahrheit* (*emét*)? Die Wahrheit des Bundes, den Du mit unseren Vätern aufgerichtet hast. Denn es ist gesagt (3. Mose 26,42): *Und ich werde meines Bundes mit Jakob gedenken (und auch meines Bundes mit Isaak und auch meines Bundes mit Abraham will ich gedenken und des Landes will ich gedenken)*.“⁷ Die „Wahrheit“ ist hier also die seit alters her bestehende Bundestreue Gottes, auf die Israel sich trotz der Erfahrungen von Exilen verlassen darf und soll. An anderer Stelle heißt es: „Was ist das Siegel des Heiligen, gesegnet er? Rabbi Bevaj im Namen Rabbi R^euven: ‚Wahrheit‘ (*emét*). Was ist Wahrheit? Rabbi Bun sagte: ‚Dass Er der Gott des Lebens und der König auf Weltzeit ist.“⁸ Die Wahrheit als das Siegel Gottes: Gott gibt sein Wort darauf, dass er, was er als lebendiger und Leben schaffender Gott zusagt, auch hält und dass er es ist, der auch das letzte Wort hat.

Diesem Verständnis von Wahrheit dürfte auch das deutsche Wort „Wahrheit“ viel näher kommen als dem griechischen Wort für „Wahrheit“: *alétheia*. Dessen Grundbedeutung ist „Unverborgenheit“. Von daher ist Wahrheit als ein immer gleich bleibendes Sein verstanden, als Wahrheit, die entborgen wird, wenn man den sie verschleiernden Vorhang der Phänomene beiseiteschiebt. Das deutsche Wort „Wahrheit“ hängt dagegen mit dem Verb „bewähren“ zusammen: Wahrheit ist das, was sich bewährt, was sich als verlässlich erwiesen hat und worauf man sich deshalb immer wieder neu verlassen kann.

Wenn Wahrheit das ist, was sich bewährt, dann kann sie nicht statisch verstanden werden, dann gehört konstitutiv zu ihr immer auch das Unterwegssein auf einem Weg. Von daher kann das traditionell so exklusiv verstandene Jesuswort aus Johannes 14,6 ganz anders gehört werden: *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben*. Zu einem exklusiven Verständnis verführt leicht die Fortsetzung: *Niemand kommt zum Vater denn durch mich*. Aber so muss nicht gelesen und verstanden werden. Im griechischen Text steht eine doppelte Verneinung: Niemand kommt zum Vater, wenn nicht durch mich. Eine doppelte Verneinung hat die Funktion einer ganz starken Bejahung; gemeint ist: „Bei mir seid ihr nicht auf dem Holzweg; durch mich kommt ihr ganz bestimmt zum Vater.“ Das passt zum Kontext. Denn Jesus macht diese Aussage nicht gegenüber Außenstehenden, sondern gegenüber seiner verunsicherten Schülerschaft. Indem der Evangelist Jesus sagen lässt: *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben* vergewissert er seine angefochtene Gemeinde, dass sie mit Jesus auf dem rechten Weg ist, der zum Ziel führen wird. Der

6 D Martin Luthers Evangelien-Auslegung 5. Die Passions- und Ostergeschichten aus allen vier Evangelien, hg. v. Erwin Mülhaupt, bearb. v. Eduard Ellwein, Göttingen 1954, S. 56.

7 Midrasch Tehillim 117,2.

8 Jerusalemer Talmud, Traktat Sanhedrin 1,1. An drei Stellen im babylonischen Talmud wird lediglich von *emét* als „Siegel des Heiligen, gesegnet er“, gesprochen: Traktat Schabbat 55a, Traktat Joma 69b und Traktat Sanhedrin 64a.

von Jesus gewiesene und sich an ihm orientierende Weg wird sich schon bewähren, wird sich darin als wahr und wirklich erweisen, dass er Leben eröffnet und ermöglicht. In der kommentierten Ausgabe der vorigen Einheitsübersetzung wird zu dieser Aussage Jesu angemerkt: „Jesus ist und offenbart die Wahrheit, er schenkt das Leben und ist so der Weg, auf dem der Mensch zu Gott kommt.“ Aber hier ist die Reihenfolge vertauscht, der am Anfang stehende Weg an den Schluss gesetzt worden und die Wahrheit an den Anfang. Damit wurde die Wahrheit statisch gemacht, „festgesetzt“. Der Weg jedoch steht voran und damit dynamisiert er die Wahrheit. Wahrheit ist, was sich als verlässlich erweist, was sich unterwegs bewährt und so wirklich leben lässt. Und zum Leben gehört immer auch dazu: „das Leben der Anderen“. Denn wenn Wahrheit das ist, was sich als Leben ermöglichend und Leben fördernd bewährt, wenn Wahrheit ist, dass Gott ein Gott des Lebens ist, dann kann und darf es nicht nur um mein Leben, dann kann und darf es nicht nur um das Leben der eigenen Gemeinschaft gehen. Das ist selbstverständlich nicht so zu verstehen, dass die anderen für sich annehmen müssten, was sich der eigenen Gemeinschaft als sie tragende und haltende Wahrheit ergeben hat. Aber diese Wahrheit darf nicht für die Anderen zum Schlechten, sondern sollte zum Guten für sie ausschlagen. Wahrheit hat demnach immer auch ihr Kriterium im Leben der Anderen. In diesem Zusammenhang nehme ich das schöne Wort Rosa Luxemburgs: „Freiheit ist immer auch die Freiheit des anderen“ variierend so auf: „Wahrheit ist immer auch die Wahrheit des Anderen.“ Das Anderssein des Anderen wahrnehmen und respektieren, es achten und als das für ihn, für sie Bewährte wahr sein lassen, ist eine Grundbedingung für Humanität. Erhebt man für das, was die eigene Identität ausmacht, einen absoluten und exklusiven Wahrheitsanspruch, geht das – im besten Fall – kaum ohne Polemik gegen andere ab, und die ist dann oft genug mit Gewalt verbunden. Das gilt besonders deutlich für Christen gegenüber Juden. Die Kirchengeschichte zeigt das zur Genüge. Dazu nur ein Zitat von Martin Luther. Er erklärt es für „unmöglich, dass derjenige bei dem einzigen rechten Gott bleiben sollte, der Jesus Christus nicht mit rechtem Glauben als Messias annimmt. Er muss [...] vielmehr fremde und andere Götter annehmen – und wären es auch nur bloße, tote, nichtige Buchstaben oder Schem Hamphoras, d. h. große Säcke voll gehäufter Teufel. Ja, solche Götter wollen die Juden haben statt des rechten Gottes in Jesus von Nazaret“ (Walch XX, 2042, Nr. 36). Und wie sich diese schlimme Polemik mit noch schlimmerer Anstiftung zur Gewalt verbindet, ist bei Luther nur allzu deutlich. Will man sich also nicht gegenseitig „Wahrheiten“ oder auch Schlimmeres um die Ohren schlagen, führt diese Absicht notwendig in ein um gegenseitiges Verstehen bemühtes Gespräch.

3. Plädoyer für ein wirkliches Gespräch

Ein wirkliches Gespräch – nicht eine Diskussion, in der ich recht behalten oder bekommen will – setzt die selbstverständliche Anerkennung und Bejahung des anderen als anderen voraus. In ihrem Buch „Die Jüdin Pallas Athene“ beschreibt Barbara Hahn in einer Darstellung über Gespräche im Hause Simmel „das Wagnis jedes Gesprächs“ in folgender Weise: „Alle Beteiligten sind gemeinsam zu einer ‚Wahrheit‘ unterwegs, die ebensowenig fixiert werden kann wie der Beitrag, den jede und jeder dazu leistet. Das kann nur gelingen, wenn alle auf diesem Weg ein Stück weit vergessen können, wer sie sind.“⁹ Ich möchte das so aufnehmen und fortsetzen: Ja, „ein Stück weit vergessen können, wer wir sind“, aber wahrnehmen, wer der andere, wer die andere ist: im Hören auf das, was sie, was ihn bindet, was er, was sie zu sagen hat. Die gegenseitige Wahr-nahme wird zur Bedingung der Möglichkeit, ein Stück weit zu vergessen, wer ich bin. Und damit bin ich befreit vom Zwang, mich abzuschotten und zu verteidigen, sondern kann mich vielmehr wirklich öffnen, weil meine Identität geborgen und aufgehoben ist in der Wahr-nahme des anderen, der anderen. Ich habe im Gespräch mit Jüdinnen und Juden die befreiende Erfahrung machen dürfen, dass ich meine Identität als Christ nicht behaupten musste. Eine solche Erfahrung, dass die je eigene Identität aufgehoben ist in der Wahr-nahme des je anderen, ist wohl auch die Bedingung dafür, nicht nur, wie es Adorno

9 Barbara Hahn, Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne, Berlin 2002, S. 147.

formuliert hat, „ohne Angst verschieden sein“ zu können,¹⁰ sondern – was vielleicht noch wichtiger ist – sich auch ohne Angst ändern zu können. Man kann sich ohne Angst ändern, wenn die Veränderung, die doch immer auch notwendig ist, nicht als von außen erzwungen, sondern als sich im Vollzug des Gesprächs ergebend und so als selbst gewollt und innerlich bejaht erfahren wird.

Aus einem solchen Gespräch kommt man nicht ohne Veränderungen heraus. Bei mir jedenfalls haben sie sich ergeben. Was ich als Neutestamentler im Gespräch mit Jüdinnen und Juden und – von ihnen angeleitet – besonders im Gespräch mit der jüdischen Tradition gelernt habe, ist vor allem die Einsicht, dass die neutestamentlichen Schriften, soweit sie aus dem 1. Jahrhundert stammen, von Haus aus jüdische Schriften sind und keine christlichen. Letzteres sind sie erst mit der allmählichen Entstehung des Christentums im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum ab dem 2. Jahrhundert geworden. Sie sind zum guten Teil in innerjüdischen Auseinandersetzungen entstanden und spiegeln sie wider. Dass sie somit im Blick auf ihre Abfassung und frühe Verbreitung als jüdische Schriften betrachtet werden müssen, ist von christlicher Auslegung als eine Herausforderung anzunehmen. Für mich heißt das, radikal Abschied zu nehmen von einer jahrhundertlang eingeübten und ausgeübten Auslegung der neutestamentlichen Schriften, die sie vom Judentum als dunkler Folie abhob, wobei oft genug Jüdisches herabgewürdigt und verächtlich gemacht wurde. Ich möchte als christlicher Theologe keine Aussagen mehr machen, die ausdrücklich oder unter der Hand jüdische Identität und Integrität beeinträchtigen oder in Frage stellen. Dazu kann helfen, die Texte des Neuen Testaments konsequent auf ihrer biblischen Grundlage und innerhalb ihrer jeweiligen Auseinandersetzungen zu verstehen, die nicht mehr die unsrigen sind. Die Unterschiedenheit unserer Situation, nachdem sich Christentum und Judentum schon lange als zwei Religionen herausgebildet haben und es dabei eine anhaltende und über weite Strecken auch gewalttätige christliche Judenfeindschaft gegeben hat – diese Unterschiedenheit unserer Situation von der Situation der Entstehung neutestamentlicher Texte muss bei deren Auslegung mitbedacht werden. Und zwar deshalb, damit nicht in innerjüdischen Auseinandersetzungen gemachte polemische Aussagen als grundsätzlich negative Charakterisierungen des Judentums missbraucht werden.

An theologischen Veränderungen, die sich mir aufgedrängt haben, möchte ich noch zwei Punkte anführen. Zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Ich habe es zu beachten gelernt, dass das, was wir „Altes Testament“ nennen, zuvor schon jüdische Bibel war und bis heute ist – im lebendigen, auf sie hörenden und sie auslegenden Gebrauch. Im Beachten der jüdischen Tradition und im kollegialen Austausch mit meinen beiden alttestamentlichen Freunden Jürgen Ebach und Frank Crüsemann ist mir deutlich geworden, dass die neutestamentlichen Schriften ganz und gar auf der jüdischen Bibel beruhen. Von daher ist mir das christliche Schema von Verheißung im Alten Testament und Erfüllung im Neuen Testament verdächtig geworden und mehr noch Luthers Auslegungsgrundsatz, im Alten Testament gelte das, „was Christum treibet“. Im Neuen Testament heißt es öfter im Blick auf ein Ereignis um Jesus, das sei geschehen, „damit/sodass erfüllt wurde, was geschrieben steht“, worauf dann ein Zitat folgt. Das meint keineswegs, dass nun eine Verheißung „erfüllt“ und damit ja auch erledigt wäre. Nebenbei: Von den großen messianischen Verheißungen der jüdischen Bibel, die in unseren Weihnachtsgottesdiensten verlesen werden, ist nichts „erfüllt“; die Welt ist nach wie vor unverändert. Es geht bei dieser Sprachform vom „Erfüllen“ – besser: Ausführen, Vollbringen – dessen, was geschrieben steht, vielmehr darum, dass Gott in dem genannten Geschehen zum Zuge kommt, er in ihm wirkt. Das konnten die neutestamentlichen Autoren nichts anders als mit ihrer Bibel zum Ausdruck bringen. Und genau diese Sprachform findet sich in der rabbinischen Literatur über 400 Mal.

Zu Luthers christologischer Auslegungsregel ein Beispiel: In einer Predigt über Jer 23,5–8 von 1526 zitiert er aus 1. Mose 12,3 das Gotteswort an Abraham: „Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden.“ Dazu führt er aus: „Es sind wenig und geringe Wörter, aber wenn du sie fleißig ansiehst, so findest du in ihnen, dass Christus Gott und Mensch sei und sterben müsse und wiederum von den Toten auferstehen“ (Walch VI 854). Luther sieht den Text dann „fleißig“ so an, dass die dogmatische Vorgabe der

10 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Bibliothek Suhrkamp 236, Frankfurt a. M. 1978 (1951), S. 131.

Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre inhaltlich bestimmt, wer „Christus“ ist, und der so bestimmte „Christus“ wird dann dem Text abgerungen und als einzig mögliche Lesart behauptet. So wie Luther an dieser Stelle wird heute niemand mehr auslegen. Aber das dahinter stehende Prinzip vom „Was Christum treibt“ wird munter weiter propagiert, während für die neutestamentlichen Autoren doch gilt, dass umgekehrt die Schrift, die jüdische Bibel, ihnen dazu verhilft, aussagen zu können, dass Jesus der Messias ist. Die sich an dem von Luther gebrachten Beispiel dazu noch stellende Frage ist: Legen wir das Neue Testament von der späteren dogmatischen Tradition her aus und finden in christologischen Aussagen des Neuen Testaments keimhaft oder im Kern angelegt, was dann in der Dogmatik der Kirchenväter zu klarem begrifflichen Ausdruck kommt? Oder wären nicht umgekehrt die dogmatisch geronnenen Aussagen von der Auslegung des Neuen Testaments in seinem jüdischen Kontext her wieder zu verflüssigen? Dass ich diese Frage im zweiten Sinn beantworte, hängt mit einer weiteren Beobachtung zusammen. Die Kirchenväter mussten das Zeugnis des Neuen Testaments, dass in dem Menschen Jesus von Nazaret – in seinem Reden, Handeln und Erleiden – der in der Bibel bezeugte Gott zu Wort und Wirkung kommt, in ihrem geistigen Kontext zum Ausdruck bringen. Der war bestimmt von griechischer Philosophie, besonders platonischer Ontologie. Und da haben sie bewundernswerte Denkarbeit geleistet, der es sich lohnt nach-zu-denken. Aber dieser geistige Kontext ist schon lange nicht mehr der unsrige. Hinzu kommt, dass die Rede der griechischen Philosophie von Gott, von der auch die Kirchenväter weitgehend bestimmt sind, eine sehr andere ist als die biblisch-jüdische. In ersterer wird von Gott in definitiven Sätzen gesprochen. Dabei ist vor allem der Begriff *ousía* außerordentlich wichtig: „Sein“, „Wesen“. Er kommt in diesem Sinn in der Bibel nirgends vor. Für ihn gibt es erst im modernen Iwrit ein dafür neu gebildetes Wort. In der griechischen Philosophie wird Gott vor allem als unveränderlich (*atréptes*) und leidenschafts- und leidenslos (*apathés*) definiert. Der in der Bibel bezeugte Gott ist das nicht. Er kann sogar etwas bereuen und vor allem ist er ganz und gar nicht *apathés* – jetzt gebrauche ich das davon kommende deutsche Fremdwort – „apathisch“. Nein, er ist im tiefsten Sinn des Wortes „sym-pathisch“: mitleidend und mitleidig. Und so ist die biblische Rede von Gott weithin so, dass eine Geschichte in Geschichten erzählt wird – eine Geschichte des Mitseins Gottes mit seinem Volk Israel im Alten Testament, in der jüdischen Bibel, eine Geschichte des Mitseins Gottes mit dem einen Juden Jesus im Neuen Testament. Auch vom Neuen Testament her müssen wir Christenmenschen aus den Völkern von Gott trinitarisch reden – aber so, dass wir durch die auf Jesus als Messias bezogene Verkündigung kraft des Heiligen Geistes zu Israels Gott als dem einen gekommen sind und zu ihm in Klage und Bitte, in Lob und Dank beten dürfen.

Aus solchen hier nur angedeuteten Veränderungen können sich Spannungen in der eigenen Gemeinschaft ergeben und sie haben sich ergeben. Sie wurden und werden hervorgerufen durch Ängste bei denjenigen, die dem Gespräch mit anderen fernstehen. Diese Ängste sind Verlustängste; sie fürchten, etwas zu verlieren, etwas, das für sie unveränderlich feststand, das ihnen Halt gab und das sie nun hinterfragt sehen. Es müsste ihnen vermittelt werden können, dass es hier etwas zu gewinnen gibt. Das ist jedenfalls meine eigene Erfahrung: Verloren habe ich im Gespräch mit Jüdinnen und Juden die mir überlieferte, im Studium weiter gelernte und eine Zeit lang auch selbst in Lehre und Forschung praktizierte theologische Judenfeindschaft. Gewonnen habe ich Zeuginnen und Zeugen desselben Gottes, zu dem meine Vorfahren durch Jesus gekommen sind und zu dem ich durch Jesus in Beziehung gesetzt bin und gehalten werde. Diese Zeuginnen und Zeugen verweisen mich auf das Eigene als zugleich Fremdes und halten mich damit im Gegenüber. Das ist ein heilsamer Ort, der weiter unterwegs sein lässt im Suchen und Fragen, in dem das in der eigenen Tradition Bewährte wiederum der Bewährung und Bewahrheitung ausgesetzt wird, so dass es sich – in anderer Situation und sich dabei möglicherweise selbst verändernd – neu bewähren und bewahrheiten kann.

Zum Weiterlesen:

Klaus Wengst: *Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels*. Stuttgart: Kohlhammer, 2014. 220 S.