



Grundbausteine einer gerechten Wirtschaftsordnung im biblischen Christentum

Eine ethisch-exegetische Analyse

Christian J. Jäggi

Christian J. Jäggi

Grundbausteine einer gerechten Wirtschaftsordnung im biblischen Christentum

Christian J. Jäggi

Grundbausteine
einer gerechten Wirtschaftsordnung
im biblischen Christentum

Eine ethisch-exegetische Analyse

ISBN978-3-7329-0649-9

ISBN E-Book 978-3-7329-9341-3

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2020. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,
Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Ausgangspunkt und Fragestellungen	11
1 Methodologische Vorüberlegungen	17
1.1 Jüdische, christliche oder interreligiöse Hermeneutik?.....	18
1.2 Fragen zur christlichen Hermeneutik.....	37
1.3 Welche Art von Exegese?	49
1.4 Eine christliche Wirtschaftsordnungsethik.....	52
1.5 Probleme	55
2 Vorstellungen einer gerechten Wirtschaftsordnung im Christentum.....	63
3 Neues Testament	65
3.1 Liebe als ethisches Grundprinzip	65
3.2 Gott als der Retter vor Ungerechtigkeit	69
3.3 Das Osterereignis.....	72
3.4 Wirtschaftliche Gerechtigkeit	72
3.5 Haushaltsmodell oder Königsherrschaft?.....	78
3.6 Herr und Knecht.....	81
3.7 Armut und Reichtum	90
3.8 Arbeit.....	112
3.9 Schuldenerlass.....	117
3.10 Steuern und ökonomische Abgaben	119
3.11 Care Economy.....	126

3.12	Vision gemeinsamen Besitzes als Gegenentwurf zum Privateigentum	131
3.13	Geben als praktische Nächstenliebe	136
3.14	Migration, Gastfreundschaft und Mission	140
4	Kirchenväter, Mittelalter und die Bedeutung der calvinistischen Sicht für die Akkumulation von Kapital	145
5	Konzilstexte und lehramtliche Verlautbarungen im 19. und 20. Jahrhundert	149
5.1	Soziale Gerechtigkeit	149
5.2	Arbeit.....	151
6	Zweites Vatikanum und spätere lehramtliche Stellungnahmen	155
6.1	Arbeit.....	157
6.2	Armut	160
6.3	Auf der Seite der Ärmsten und Schwächsten.....	162
6.4	Markt	164
6.5	Recht auf Aus- und Einwanderung	170
7	Zur evangelisch-reformierten Wirtschaftsordnungsethik und ihren reformatorischen Grundlagen.....	171
7.1	Zinsverbot.....	178
7.2	Soziale Gerechtigkeit	179
8	Aktueller Diskurs.....	183
8.1	Das Barmherzigkeitsparadigma.....	187
8.2	Sklaverei	188
8.3	Arbeit.....	189
8.4	Armut, Reichtum und Geld.....	191

8.5	Das Zinsverbot.....	192
8.6	Lebensstil	193
9	Einige ethische Folgerungen.....	195
9.1	Der interreligiöse Dialog als ethisches Problem.....	199
9.2	Mögliche gemeinsame theologische Perspektiven von Judentum und Christentum.....	202
	Fazit	203
	Ausblick.....	217
	Abkürzungen.....	219
	Bibliographie.....	223

Einleitung

Wer sich heute mit aktuellen politischen und gesellschaftlichen Fragen befasst, ist sich oft nicht bewusst, dass diese Themen entweder eine ökonomische Grundlage haben oder eine bedeutende wirtschaftliche Dimension aufweisen. Die Migrations- und Fluchtthematik hat sich als Folge lokaler Armut, sozialer Ungleichheit, ökologischer Degradation und Folgen des Klimawandels in vielen Ländern Asiens und Afrikas verschärft (vgl. Jäggi 2016b). Umgekehrt sehen viele reiche Länder – so die USA oder die Europäische Union – ihr Heil in einer verstärkten Abschottung gegen Migrantinnen und Migranten. Die Terrorismusgefahr und die Kriegssituation im Nahen und Mittleren Osten, aber auch die Spannungen zwischen den USA, Russland und China ist unter anderem auch die Folge von verschärften Handelskonflikten, den nie richtig angegangenen Ursachen der Finanzkrise 2008 und nach wie vor weitgehend auf fossilen Energieträgern ruhenden nationalen Wirtschaften.

Alle entscheidenden ökonomischen Fragen der heutigen Zeit sind Ausdruck von globalen Problemen oder stehen in engem Zusammenhang mit weltweiten Entwicklungen. Nationale und globale wirtschaftliche Aufschwünge erscheinen mehr denn je zerbrechlich, partiell und durch Pump finanziert.

Wie kaum je zuvor zeigt sich die Notwendigkeit einer weltweiten, übergreifenden und egalitären Weltwirtschafts- und Finanzordnung. Demgegenüber stehen mehr denn je nationale Eigeninteressen und die zunehmende Bereitschaft zu militärischen Interventionen und Stellvertreterkriegen durch Länder wie die Türkei, Iran, Russland oder die USA im Vordergrund – etwa in Syrien, Irak, Jemen und Libyen.

Nur durch eine Einbindung aller entscheidenden wirtschaftlichen Kräfte, also neben Unternehmen, Banken und Wirtschaftsakteuren vor allem auch der Nationalstaaten und der grossen Weltanschauungsgruppen und Religionen wird es möglich sein, eine einigermaßen gerechte Weltwirtschaftsordnung zu erreichen.

Dabei wird die Bedeutung religiöser Wirtschaftsordnungsvorstellungen oft unterschätzt.

Das vorliegende Buch ist eine von mehreren Publikationen zu Fragen der Wirtschaftsordnungsethik aus säkularer, jüdischer, christlicher und islamischer Sicht. Bereits erschienen ist ein Band zu Theorien, Ansätzen und Fragen einer nicht religiösen und übergreifenden Wirtschaftsordnungsethik (vgl. Jäggi 2018c).

Die christlichen Tradition und insbesondere die katholische und die evangelisch-reformierten Kirchen verfügen über eine lange Erfahrung der Auseinandersetzung mit sozialen Fragen und wirtschaftsordnungsethischen Konzepten. Dieses Wissen gilt es verstärkt in die öffentliche Diskussion einzubringen und fruchtbar zu machen.

Weil die Diskussion um Fragen der christlichen Wirtschaftsethik mittlerweile fast unüberschaubar geworden ist und weil viele wirtschaftsethische Fragen im Grunde Probleme der Wirtschaftsordnung sind, konzentriert sich der vorliegende Band auf Fragestellungen der *Wirtschaftsordnungsethik*.

Ausgangspunkt und Fragestellungen

Eine christliche¹ Wirtschaftsethik ist ohne Grundlegung in der Hebräischen Bibel nicht denkbar. Segbers (1999:21) nennt dafür zwei Gründe: „Das Neue Testament gehört erstens in den Horizont der Tora² und setzt sie voraus; es setzt sie nicht ausser Kraft, sondern radikalisiert sie eher, als dass es sie relativiert. Zweitens hatte die Tora eine mehrhundertjährige Zeit zur Traditionsbildung zur Verfügung, in der sie sich mit den sozio-ökonomischen Verhältnissen auseinandersetzen und eigene Rechtssysteme zur Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse entwickeln konnte, während das Neue Testament in nur wenigen Jahrzehnten entstand. Aus diesen Gründen ist es angemessen, die ganze Bibel aus Tora und den neutestamentlichen Schriften zur Grundlage einer theologischen Wirtschaftsethik zu machen“. Dazu kommt noch ein weiteres, drittes Argument: Unsere gesamte Wirtschaftsordnung, also das heutige marktwirtschaftliche System, ist aus der jüdisch-christlichen Denk-Tradition und im Gebiet ihres Wirkungsbereichs entstanden. So gesehen sind die aktuellen wirtschaftsethischen und ordo-ökonomischen Fragen direkt oder indirekt – d.h. über das Denken der Aufklärung – Kinder der jüdisch-christlichen Menschheitsfamilie.

Weil – wie Moenikes (2007:38) zu Recht sagt – „eine Missachtung der jüdischen Bibel bedeutet ..., das Neue Testament zu missachten“, ist aus christlicher Perspektive für eine wirtschaftsordnungsethische Grundlegung auch die hebräische Bibel einzubeziehen. Ethische Bausteine für eine auf der hebräischen Bibel basierten ordo-ökonomischen³ Grundlegung wurden andernorts herausgearbeitet (vgl. Jäggi 2020c). Im vorliegenden Band geht es um die spezifisch christliche Sichtweise der gleichen Problematik.

Interessant ist, dass Jesus in Mt 5,48 die radikale, vollkommene Gotteskonformität im Sinne des Heiligungsgebots von Leviticus 19,2ff. verlangt: „⁴⁸ Ihr sollt

.....
1 „Christlich“ bezieht sich in diesem Band primär auf die römisch-katholische Tradition, sekundär auf die evangelisch-reformierte Theologie. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen wird dabei die orthodoxe Theologie nicht berücksichtigt.

2 Mit Tora sind die fünf Bücher Mose gemeint, also der erste Teil der Hebräischen Bibel. Einige Autoren benutzen den Begriff „Tora“ auch für die gesamte jüdische heilige Schrift und sogar auch für die mündliche Offenbarung. Vgl. auch Fussnote 4.

3 Mit ordo-ökonomisch sind Fragestellungen und Themen gemeint, die sich auf die Wirtschaftsordnung beziehen.

also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Einheitsübersetzung⁴), allerdings immer vor dem Hintergrund der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. dazu Moenikes 2007:33). Auch Klein (2016:340) ist der Ansicht, dass „mit ‚Heiligung‘ ... die vom Heiligen Geist vermittelte rechte Lebenshaltung“ gemeint sei.

Der grosse evangelische Theologe Karl Barth (1978:2f.) hat sein ethisches Grundverständnis wie folgt umschrieben: „Theologische Ethik ist eine Entfaltung der *Lehre von der Heiligung*. Theologische Ethik heisst Besinnung auf jenes Ereignis, dem jeder Mensch in jedem Augenblick entgegengeht. ... [So] fragt die Lehre der Heiligung, fragt die theologische Ethik danach, inwiefern dieses Wort [Gottes] eben *Gebot* ist, das Licht und das Gericht, unter das wir selbst mit unserem Existieren, unserem Handeln fallen. Dass wir in jedem Augenblick in diesem Licht und Gericht stehen, dass unser Handeln das Handeln solcher ist, die das Wort Gottes getroffen hat und treffen wird, das ist die Wirklichkeit unserer Heiligung. Christliche Verkündigung ist nun, indem sie diesem Wort Gottes dient, jedenfalls immer auch ein Aufruf, dieser Wirklichkeit, unserer Heiligung durch das Wort eingedenk zu sein, gewärtig zu sein als des strengen und freudigen Inhalts unseres nächsten Lebensaugenblickes. Christliche Verkündigung möchte den Menschen reif, bereit, offen machen, das heiligende Wort Gottes zu hören. Theologische Ethik ist der Versuch grundsätzlicher, umfassender, methodischer Verständigung über diese besondere Seite der christlichen Verkündigung“.

Zimmermann (2016:8) hat theologische christliche Ethik als „die wissenschaftliche Reflexion auf das moralische Urteilen und Handeln des Menschen im Horizont des christlichen Glaubens“ definiert. Dabei gibt es aufgrund der unterschiedlichen Glaubensverständnisse auch unterschiedliche, im christlichen Glauben basierte Ethiken.

Ammann (2015:9) hat darauf hingewiesen, dass „nur sehr selten diese unterschiedlichen Verständnisse dessen, was theologische Ethik ist und sein soll, Gegenstand eines expliziten Gesprächs“ ist. So lässt sich selbst unter Fachexperten ein äusserst breites Spektrum an Meinungen darüber, was theologische Ethik ist, feststellen.

.....
4 Zitate aus der Bibel stammen in der Regel aus der Übersetzung der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart: Die Bibel in heutigem Deutsch (1984). Längere Zitate aus anderen Bibelübersetzungen – v.a. Einheitsübersetzung und Revidierte Lutherübersetzung – werden normalerweise besonders gekennzeichnet. Bibelzitate in Zitaten von Drittautorenen werden aus den von ihnen benutzten Übersetzungen übernommen.

Dabei beruhen christliche Ethik und christliche Moralvorstellungen im Grunde auf zwei Grundlagen, nämlich auf der einen Seite auf dem gesamten Korpus der biblischen Texte und auf der anderen Seite auf zentralen Texten der Aufklärung und auf den Menschenrechten. Oder wie es Peter G. Kirchschräger (2017:8) formuliert hat: auf einem additiven Quellenverständnis religiöser und säkularer Quellen. Körtner (2015b:32) hat darauf hingewiesen, dass das neuzeitliche Denken persönlicher Autonomie und Freiheit „eine ungeheure Aufwertung der Ethik“ bewirkt hat, wodurch aber auch der Wirklichkeitsbezug der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre „zunehmend fragwürdig“ geworden sei. Mir scheint, dass sich vor allem der Bezugsrahmen geändert hat: Statt um die Einbettung der Gläubigen in die christliche Heilsordnung geht es heute oft um individuell zu verantwortende konkrete Entscheidungen im Rahmen einer immer komplexer gewordenen Gesellschaft und Wirtschaft.

Allerdings ist auch zwischen einer „christlichen Ethik“ und einer spezifisch „paulinischer Ethik“ zu differenzieren. So hat sich die Haltung zur Ethik des Paulus im Laufe der Zeit verändert: Während es im 20. Jahrhundert laut Söding (2010:166) „eine weit verbreitete Tendenz evangelischer Exegese [gab], die theologische Bedeutung der paulinischen Ethik zu relativieren“, war das im 19. Jahrhundert noch anders gewesen, als „im Bannkreis aufgeklärter Offenbarungskritik und unter dem Einfluss Kants nur noch die Moral die Gottesfrage ins Spiel zu bringen schien“. Dagegen zeigten sich in der katholischen Exegese gemäss Söding (2010:167) komplementäre Probleme und Lösungsansätze: So sei in der Neuscholastik Paulus als „Stichwortgeber“ für die Begründung der naturrechtlichen These benutzt worden, wobei unterstellt worden sei, „dass die christliche Ethik keine andere als die allgemeine sei, von der alle Menschen guten Willens eigentlich überzeugt sein müssten“ (Söding 2010:167). Dabei habe das traditionell starke Interesse katholischer Theologie an sozialetischen Themen ausgerechnet bei Paulus wenig Anhalt gesucht und finden können: „Die ‚autonome‘ Moral bemüht den Apostel als Anwalt der Gedankenfreiheit, aber nicht als Autorität in Fragen der materialen Ethik“ (Söding 2010:167). Deontologische Theorien hätten eher mit dem scholastischen Naturrecht paktiert als mit paulinischer Theologie (vgl. Söding 2010:167). Wie dem auch sei: Zweifellos stehen im Zentrum der paulinischen Briefe die Christologie, die Soteriologie und – teilweise – die Eschatologie, aber auch eine pragmatische, auf das Verhalten in der Gemeinde ausgerichtete individuelle Tugendethik.

Sebastian Thieme (2017:55) hat drei Aufgaben katholischer Sozialethik formuliert, nämlich

- „(sozial-)ethische Grundsätze einer gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung zu entwickeln;
- soziale Missstände und Verletzungen der Menschenwürde zu kritisieren; und
- positiv bei der Verwirklichung der ethischen Grundsätze mitzuwirken“.

So wichtig diese Forderungen sind: Drücken sie sich nicht um eine entscheidende Fragestellung herum, nämlich: Wie muss eine Wirtschaftsordnung aussehen, in deren Rahmen diese Forderungen verwirklicht werden und welche ordo-ökonomischen Voraussetzungen sind dafür notwendig?

Im Unterschied zu Nils Ole Oermann (2007:16f.) bin ich der Meinung, dass eine Wirtschaftsethik aus christlich-theologischer Sicht nicht entweder eine theoretisch-abstrakte Reflexion des Verhältnisses von Ökonomie und Ethik oder aber eine „konfessionelle Ethik“ zu Wirtschaft sein muss. Vielmehr bin ich davon überzeugt, dass eine „christliche Wirtschaftsethik“, welche diesen Namen verdient, ökumenisch gedacht sein muss und gleichzeitig auch konkrete Aussagen über die anzustrebende Wirtschaftsordnung machen kann, also nicht theoretisch-abstrakt bleiben muss. Umgekehrt hat jedoch Oermann (2007:19) zweifellos Recht, wenn er schreibt, dass eine „christliche Wirtschaftsethik“ nicht nur für christliche Marktteilnehmer gelten kann. Das gilt zumindest dann, wenn neben Elementen einer christlichen Wirtschaftsethik auch Bausteine aus dem jüdischen, islamischen und säkularem Denken einfließen – nebst ethischen Postulaten und Vorstellungen aus allen anderen Religionen.

Aus evangelisch-reformierter Sicht hat Oermann (2007:35ff.) vier Optionen für eine theologische Wirtschaftsethik formuliert:

- 1) Völliges Heraushalten der Theologie aus ökonomischen Fragestellungen, etwa im Sinne gewisser Leseweisen der Zwei-Reiche-Lehre von Neu-Lutheranern im 19. und 20. Jahrhundert;
- 2) eine biblisch-theologische Sonderwirtschaftsethik, die „im Verweis auf Schrift und Tradition, speziell christliche Gebote im Bereich des Wirtschaftens postulieren und damit eine christliche Sonderethik konstruieren [würde], die im Bereich des Wirtschaftslebens gelten sollen“ (Oermann 2007:36);
- 3) eine auf dem Naturrecht beruhende Wirtschaftsethik – wie sie die katholische Soziallehre vorschlägt und wie sie in der Lehre von den Schöpfungsordnungen im Sinne der lutherischen Ethik praktiziert worden sei;

- 4) eine theologische Ethik auf der Grundlage einer anthropologischen Hermeneutik, allerdings nicht mit dem Ziel einer Sonderwirtschaftsethik oder spezifischer normativer Handlungsanweisungen für Christen, sondern als theologische Wirtschaftsethik im Sinne einer „Übersetzungsaufgabe“.

Angesichts der Auswirkungen der Globalisierung und vor dem Hintergrund der globalen Wirtschaftssituation dürfte klar sein, dass Optionen (1) und (2) keine Lösung darstellen, weil (1) auf eine Ignorierung der Problematik herausläuft und (2) zwangsläufig zu einer partikularistischen Ethik führen muss. Problematisch ist auch Option (4), weil sie die wirtschaftsethische Problematik lediglich als Übersetzungsaufgabe formuliert und übersieht, dass Ökonomie (Ökonomik) und Ethik völlig anderen kategorialen Logiken folgen und auch gegensätzliche Sichtweisen beinhalten. Wie an anderer Stelle dargelegt (vgl. Jäggi 2018c:6) sind Ökonomie und Ethik nicht einfach zwei mehr oder weniger analoge semantische Systeme wie etwa zwei Sprachen. Sie vertreten vielmehr gänzlich unterschiedliche Sichtweisen. Deshalb kann eine Wirtschaftsethik nicht einfach eine Übersetzungshilfe für ökonomische Prozesse sein – denn in gewissen Punkten stehen sich Ethik und Ökonomie antagonistisch gegenüber, während sie in anderen Aspekten durchaus kompatibel oder komplementär sind. Deshalb müsste man eher von einer Meta-Diskurs-Situation zwischen Ethik und Ökonomie sprechen, was etwas gänzlich anderes ist als eine „Übersetzungsaufgabe“ (Oermann 2007:37).

Damit bleibt die Option 3): Zweifellos ist es richtig, dass in eine ordo-ökonomische Wirtschaftsethik naturrechtliche Aspekte einfließen müssen, und zwar sowohl vom religiösen als auch vom säkularen Naturrecht her. Doch ebenso richtig ist es, dass das Naturrecht als Grundlage einer übergreifenden Wirtschaftsordnung nicht genügen kann.

Aus diesem Grund müsste man eine Option 5) ergänzen: Eine diskursethisch entwickelte, religions- und weltanschauungsübergreifende Wirtschaftsethik, die dynamisch stetig weiter entwickelt wird und wesentliche Elemente religiöser und säkularer Ethiken mit einbezieht.

Christina Urban (2001:439) hat vor dem Hintergrund einer anthropologischen Semantik und Pragmatik darauf hingewiesen, dass jeder Bedeutungszusammenhang und viele Begriffe einer „semantischen Randbereichunschärfe“ unterliegen: „Dieser Begriff gehört in das Konzept der semantischen Unbestimmtheit ..., das von einer oder mehreren bestimmten Bedeutungen natürlich-sprachlicher Ausdrücke ausgeht. Randbereichunschärfe meint innerhalb dieses Konzepts, dass viele Ausdrücke unscharfe Ränder besitzen. Dadurch bleiben

natürlichsprachliche Bedeutungen oft vage, so dass eine semantische Theorie nur ein Potential *möglicher* Auslegungen bereitstellen kann“.

Urban (2001:445) meint auch, dass die ihrer Ansicht nach häufig vorkommenden Stellen menschlichen Nichtverstehens im Johannesevangelium durch die „bislang nicht beachtete semantische Theorie der Vagheit offengelegt werden“ könnten. Dabei könnte im Rahmen dieser Theorie die anfänglich vage Rede (1. Stadium), gefolgt von einem daran anschließenden Deutungskonflikt (2. Stadium), über eine darauf folgende dialogische Änderung der Situation durch weitere Explikationen (3. Stadium) hin zu alternativen Ausgängen des dialogischen Vagheitsprozesses führen (4. Stadium).

Doch genau diese semantische Unschärfe eröffnet auch neue, kreative Deutungsmöglichkeiten.

Frühere Studien (vgl. Jäggi 2018c:191) haben ergeben, dass eine übergreifende Wirtschaftsordnungsethik neue Antworten zu folgenden Themen und Problemfeldern entwickeln muss:

- 1) Armutsfrage auf inner- und zwischenstaatlicher sowie globaler Ebene;
- 2) Existenzsicherung für alle Bevölkerungsgruppen und Minderheiten;
- 3) Rolle und Ausgestaltung der Arbeit in all ihren Formen insbesondere im Care-Bereich;
- 4) Eigentum und Vermögen sowie das Problem der Schulden und Verschuldung;
- 5) weltweite Steuerung wirtschaftlicher Globalisierung sowie
- 6) globale Migrationssituation.

Eine Wirtschaftsordnungsethik aus christlicher Sicht muss Perspektiven für alle diese Themenbereiche und Problemfelder aufzeigen.

1 Methodologische Vorüberlegungen

Vor dem Hintergrund der kanonischen, also eher textsynchronen Exegese stellt sich hinsichtlich der Hebräischen Bibel ein besonderes Problem – im Gegensatz zur historisch-kritischen Exegese, wo diese Frage infolge ihres diachronischen, also eher zeitbezogenen Zugangs eine deutlich geringere Bedeutung hat: Nach Meinung von Childs ermöglicht der kanonische Ansatz dem Alten Testament, eine „kräftigere theologische Rolle im Leben der christlichen Kirche“ (Childs 1985:6; vgl. auch Ratheiser 2007:91) zu spielen. Auch wenn – wie Ratheiser 2007:91 meint – die kanonische Exegese die Hebräische Bibel⁵ als die Tradition Israels lesen und ihre Kanonisierung sie künftigen Generationen von Gläubigen zugänglich machen will, stellt sich im Falle der Hebräischen Bibel die Frage, von welchem „religiösen Ast“ her sie gelesen werden soll: vom heutigen, sehr lebendigen Judentum oder vom ebenfalls sehr lebendigen Christentum in all seinen Variationen her. Kommunikationstheoretisch besteht dabei das Problem, dass die jüdische und die christliche Leseart einen völlig anderen Decodierungscode für die Botschaft der hebräischen Bibel anwendet (vgl. dazu Jäggi 2020c), weshalb sich Inhalt und Bedeutung der – materiell gleichen – Textbotschaft je nach Interpretationskontext und Glaubenscommunity entscheidend verändern kann, und zwar nicht nur zwischen jüdischen und christlichen, son-

.....

5 An dieser Stelle ist ein Wort zu den Bezeichnungen „Hebräische“ Bibel und „Altes Testament“ angebracht. Die Hebräische Bibel bezeichnet die jüdische Heilige Schrift in der jüdischen Tradition als Tanach, also bestehend aus der Tora (den fünf Büchern Mose), Nevi'im (den Propheten) und Ketuvim (den übrigen Schriften, v.a. der Weisheitsliteratur), vgl. dazu auch Jäggi 2020c. Das Alte Testament bezeichnet die jüdischen biblischen Schriften, so wie sie in der christlichen Tradition (Kanon) und aus der Perspektive des christlichen Neuen Testaments gelesen und rezipiert werden. Wenn im vorliegenden Text die jüdische Schrift in der jüdischen Tradition gemeint ist, benutze ich die Begriffe „Hebräische Bibel“ oder „Tanach“, wird aus christlicher Perspektive gesprochen, übernehme ich den Begriff des „Alten Testaments“. Dabei sind – wie Frankemölle zu Recht (2013:109) vermerkt – nicht nur der Tanach und das Alte Testament nicht identisch, sowohl was einzelne Schriften anbetrifft als auch deren Einordnung im jeweiligen Kanon, sondern zwischen beiden „liegen hermeneutische Welten“. Frankemölle (2013:109) schreibt dazu bissig: „Ich halte es für eine vermutlich ekklesiopsychologisch motivierte Schizophrenie, gegen besseres Wissen historisch unangemessen zu formulieren – unter Inkaufnahme einer theologischen Degradierung der heiligen Schrift Israels für die gläubigen Juden damals und heute. Es liegt für mich der Verdacht nahe: dies geschieht um einer auf Abgrenzung bedachten christlichen Identität willen“.

dern auch zwischen verschiedenen jüdischen und verschiedenen christlichen Strömungen.

Doch auch ein ausschliesslich religionswissenschaftlicher oder religionsgeschichtlicher Zugang führt da nicht weiter, weil beide auf einer deskriptiven Ebene bleiben und weil die Wahrheit von Religion(en) nicht als reine Aussensicht von sozialen Interaktionen, historischen Entwicklungen, materiellen Artefakten oder Ritualabläufen beschrieben oder erfahren werden kann. Deshalb braucht es immer auch eine theologische Interpretation und Auslegung, die von der Innensicht der Religionsgemeinschaft her erfolgt. Doch das löst das Problem nicht, dass jede theologische Auslegung von Glaubensprämissen ausgehen kann, die einseitig, historisch überholt oder aus heutiger Sicht falsch sein mögen.

Im Grunde müsste jede theologische Auslegung zu Beginn offenlegen oder mindestens thematisieren, von welchen Glaubensaxiomen her sie erfolgt – andernfalls steht die Wissenschaftlichkeit von Exegese in Frage, wenn sie die Kriterien der Nachvollziehbarkeit, der Überprüfbarkeit, der Validität und Reliabilität (vgl. Jäggi 2020c) nicht erfüllt.

Genau wie in der Hebräischen Bibel stellt sich auch für das Neue Testament die Frage, ob es eine kohärente, in diesem Fall „christliche“ Ethik der Bibel gibt. Thomas Söding (2005:33) hat mit Blick auf die exegetische Theologie Folgendes geschrieben: „... bleibend wichtig ist die Erinnerung daran, dass die geschichtliche Vielfalt und literarische Gestalt der Bibel irreduzibel sind. Ein Einheitskonzept, das durch Harmonisierung oder Selektion, aber auch durch Abstraktion oder Systematisierung diese Vielfalt beschnitte, müsste zum Scheitern verurteilt sein. Soll die Bibel *als Bibel* eine Einheit sein, müsste sie es *in* ihrer Vielfalt und geschichtlichen Tiefe sein“. Das gilt im Grunde ebenso für eine „Ethik des Neuen Testaments“.

1.1 Jüdische, christliche oder interreligiöse Hermeneutik?

Laut Stangl (2000) bedeutet das ursprünglich aus dem Griechischen stammende Wort „Hermeneutik“ (von: *hermeneúein* = aussagen, auslegen, übersetzen) zuerst einmal „Kunst der Auslegung und Deutung, Technik des Verstehens und Verstehen-Könnens“ (Stangl 2000). Hermeneutik ist also eine interpretative und sinnerschliessende Methode.

Hermeneutik ist die Lehre von dem, „was wir ‚immer schon‘ vorfinden“ (Seifert 1971:43). Das, was „immer schon“ da ist, ist der Lebenszusammenhang, die

Lebenssituation. Im Unterschied zur vorwiegend gegenwartsbezogenen Phänomenologie, aber auch zu vielen sozialwissenschaftlichen Methoden versteht sich die Hermeneutik als interpretative Methode, die bewusst und gezielt auch die historische Dimension, den geschichtlichen Zusammenhang mit einbezieht. Ein soziales oder kulturelles Phänomen wird dabei auf der Basis der eigenen Lebenserfahrung und aus ihr heraus gedeutet, wobei jedoch eine historische Dimension hinzukommt.

An jedem Ort und zu jeder Zeit gibt es bestimmte Lebenssituationen, Sinnzusammenhänge, soziale oder sozio-kulturelle Kontexte. Dem Beobachter oder der Beobachterin erscheinen diese sozialen Wirklichkeiten als verschieden. So ist etwa die Lebenssituation eines Stadt-Zürchers im Kreis 4 anders als die Lebenssituation eines Bauern im urtherischen Bristen. Gläubige muslimische Türiinnen leben anders als säkularisierte Schweizerinnen – obwohl sie vielleicht zur gleichen Zeit und in der gleichen Gemeinde wohnen. Diese Unterschiede, die eine ahistorisch vorgehende Sozialwissenschaft lediglich als Unterschiede feststellt, sind aufgrund ganz bestimmter Entwicklungsprozesse und historischer Abläufe entstanden. So gesehen trägt jede aktuelle Situation, ja jede überhaupt mögliche oder tatsächlich bestehende (oder einmal bestandene) Lebensform und Lebenssituation ihre eigene Geschichte in sich, deren Ausdruck sie ist und die sie gleichsam verkörpert. „Kosova“ und „Appenzell“ sind nicht nur verschiedene Lebensräume oder Territorien, sie sind auch Ausdruck und Kulminationspunkt unterschiedlicher geschichtlicher Entwicklungen.

Jede aktuelle Lebenssituation und soziale Wirklichkeit entsteht durch die Interpretation früherer Lebenssituationen, vielleicht als Folge ihrer Ablehnung oder als zustimmende Fortführung. In beiden Fällen – und auch in einer Situation der Ignorierung früherer Lebenssituationen – wirken diese aber weiter auf die heute Lebenden, egal, ob diese das sehen (wollen) oder nicht. Jede aktuelle Lebenssituation, jede soziale oder kulturelle Wirklichkeit ist eine Interpretation früherer Lebensformen – und alle sind undenkbar, ohne einen Bezug auf solche frühere Lebenssituationen oder Kontexte.

Was in der Gegenwart – also synchron – als kultureller Unterschied erscheint, ist nichts Anderes als die Folge oder Konsequenz verschiedener historischer Entwicklungsstränge oder Abläufe.

Damit stehen wir vor einem grundlegenden Problem: Weil jede aktuelle soziale oder kulturelle Situation die Folge von vorangegangenen Entwicklungen und Ereignissen ist, können viele soziale oder kulturelle Besonderheiten nur verstanden werden, wenn ihre Geschichte bekannt und verstanden ist. Zugang zu vergangenen Lebenssituationen können wir aber nur über unsere (aktuelle)

Lebenserfahrung finden: Unsere Lebenserfahrung und damit unsere Lebenssituation bilden die Voraussetzung für das Verständnis früherer Lebenssituationen, umgekehrt beruhen Sinn und Bedeutung unserer aktuellen Lebenssituation auf früheren Lebensumständen und Sinnzusammenhängen.

Die Erhebung von Tatsachen – z.B. aktueller Lebensformen – und ihre Interpretation greifen somit ineinander über. Für die Sinnerschliessung ist die historische Interpretation ein unerlässliches Hilfsmittel (vgl. dazu ausführlich Jäggi 2020c).

In der Ethnologie und in der Kulturanthropologie – als Wissenschaften, die sich schwerpunktmässig mit verschiedenen Kulturen befassen –, aber auch in der biblischen Exegese, ist die Methode der historischen Interpretation immer wichtig gewesen. Mit historischer Interpretation oder Hermeneutik ist im Folgenden das Verstehen von Zeugnissen (oder Ereignissen) nach den Regeln der Hermeneutik und das Einordnen dieser Zeugnisse in einen Sinnzusammenhang gemeint, „mit dem Ziel, eine (zeitlich, räumlich oder ‚sozial‘ definierte) ‚historische Situation‘ in ihrer Eigenart möglichst genau und angemessen zu durchschauen und zu erfassen“ (Seiffert 1971:108).

In diesem Sinn hat zweifellos auch Ben-Chorin (1941:12) recht, wenn er schreibt: Es gibt „einen Raum, in dem Israel und Jesus einander begegnen, unausweichbar. Aber das ist nicht der Raum der Exegese, sondern der Raum der Geschichte. Jesus, der im geschichtlichen Raum irrte und scheiterte, begegnet seinem Volke immer wieder in der *Geschichte*, in der er siegte, indem er unterlag. Das ist die Frage, die Gott *wirklich* an den Juden stellt“.

Für Forschende bedeutet das unter anderem, dass sie keine voreiligen Hypothesen aufstellen sollten, bevor das vorhandene Material nicht gründlich bekannt ist. Hermeneutisch Arbeitende verstehen das Wechselspiel zwischen „Beobachtungen“ und „Hypothesen“ als einen *hermeneutischen Zirkel*, den Seiffert (1971:116) wie folgt umschrieben hat: „Zunächst haben wir eine ganz vage Alltagsvorstellung, ein ‚Vorverständnis‘, von unserem Gegenstand. Daraufhin lesen wir unsere erste Literatur. Unser Bild des Gegenstandes nimmt hierdurch Kontur an. Die grössere Klarheit über den Gegenstand führt zu weiterer Lektüre (oder Diskussion mit Kollegen), die wiederum das Bild präzisiert. So arbeiten wir uns im ständigen Wechsel von ‚Entwurf‘ und ‚Kenntnisnahme‘ bis zur weitest möglichen, dem gegebenen Forschungsstand entsprechenden Information über unser Problem vor. Hierbei müssen wir unserem eigenen Verständnis für die Materie stets denkbar kritisch gegenüberstehen, da wir immer unser noch mangelhaftes Informiertsein einkalkulieren müssen. Und erst dann, wenn wir

an die Grenze des bisherigen Wissens gestossen sind, dürfen wir es wagen, Hypothesen aufzustellen“.

Für das Textverständnis kommt jeweils ein hermeneutischer Zirkel oder eine hermeneutische Spirale zur Anwendung, die gleichzeitig einen Verständnisschlüssel darstellen:

„Eine hermeneutische Grundregel besagt, daß das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstanden werden muß. Dieses Prinzip wird traditionell als hermeneutischer Zirkel bezeichnet. Es ist zurückzuführen auf die antike Rhetorik, genauer auf den Topos: Es kann von den Teilen auf das Ganze geschlossen werden. Die Autoren der philosophischen Hermeneutik definieren den Charakter und die Reichweite der Zirkelbewegung unterschiedlich. Schleiermacher (1977:97) sieht den hermeneutischen Zirkel sowohl in der *grammatischen Interpretation* (z.B. zwischen Wort und Satz, Satz und Absatz, Absatz und Textganzem usw.) als auch in der *psychologischen Interpretation* (zwischen dem Text als Ausdruck bzw. Teil des Seelenlebens des Autors und dem Ganzen seines Seelenlebens) gegeben. Für Gadamer beschreibt der Zirkel das Verstehen als Aneignung der Überlieferung durch den Interpreten, der sich zunächst in einer Position zwischen Fremdheit und Vertrautheit befindet. Die Vertrautheit, die sich aus seiner kulturellen Zugehörigkeit ergibt, erlaubt es ihm, den Sinn des Textes zu antizipieren, um dieses ‚Vorurteil‘ mit zunehmendem Verständnis des Textes jeweils zu korrigieren. Jürgen Habermas möchte die Zirkelbewegung um die ideologiekritische Komponente erweitert wissen. Für ihn verläuft sie nicht einfach vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen des Textes, sondern von einem vorläufigen, sprachlich-grammatischen Verständnis über das Problem ‚dunkler Stellen‘ zur sachlichen (historisch-empirischen) Klärung und schließlich zu einem komplexeren Textverstehen. Nach Habermas berücksichtigt die ideologiekritische Interpretation sowohl die Zeitgebundenheit eines Textes als auch seine (potentielle) Aktualität. Das kritische Verstehen historisch ferner Texte liefert demnach nicht lediglich Auskunft über die Vergangenheit, sondern auch über die Gegenwart. Diese dialektische Erfahrung ist gemeint, wenn Habermas von der *kritischen Selbstreflexion* spricht, die durch Hermeneutik und Ideologiekritik vorangebracht werde“ (Bolten 1985).

Hermeneutik hat also viel mit Sinnvermittlung und Sinnverstehen zu tun, wobei der Sinn nicht nur „hinter‘ dem Text zu suchen [ist], sondern auch im Textmaterial, in der Sprache und der Intertextualität selbst. Denn hinter dem Stichwort ‚Hermeneutik‘ steht auch die Suche nach den identitätsstiftenden Mustern der Traditionsvermittlung und nach den Paradigmen der Kulturkritik, die mit den Veränderungen und Brüchen der Traditionsvermittlung einhergingen

und noch immer gehen“ (Gelhard 2004:19). Deshalb schliesse die jüdische – und man müsste ergänzen: auch die christliche – Hermeneutik die Reflexion über den Umgang mit der Tradition ein (vgl. Gelhard 2004:19).

Dabei hat Stemberger (1996:25) zu Recht festgestellt, dass sich die Frage biblischer Hermeneutik nicht erst gegenüber dem fertigen, tradierten Text stellt, sondern auch in Bezug auf seine Entstehung, auf seine Fortschreibung – etwa als *rewritten bible* (vgl. Steins 2012:65) – und auf seine Wirkungsgeschichte. Ausserdem beinhaltet die Frage nach der Hermeneutik nicht nur die Textauslegung, sondern auch die Art und Weise, wie mit dem Text umgegangen wird (vgl. Stemberger 1996:39).

Schüssler Fiorenza (2005:294) hat schon vor über 20 Jahren für das Markus-Evangelium eine „emanzipatorisch-rhetorische Hermeneutik und Interpretationsethik“ verlangt. Weil Sprache polysemisch⁶ sei, also polyvalent⁷ Bedeutungen transportiere, und weil Sprache konstruktiv-performativ und rhetorisch-kommunikativ, aber oft auch ideologisch oder gar repressiv sei, müsse sie immer auch vor dem kommunikativen Hintergrund und Kontext hinterfragt und allenfalls auch geändert werden. Hermeneutik hat also sozusagen zwei Enden: Auf der einen Seite den sozio-kulturellen Hintergrund, auf den sich ein Text bezieht, und auf der anderen Seite der sozio-kulturelle Kontext des aktuellen Lesers oder der Leserin. Und dazwischen hat die Hermeneutik eine Brücken- und Übersetzungsfunktion, die ausserdem – so Schüssler Fiorenza – repressiv oder emanzipativ sein kann. Das gilt ganz besonders auch für die Bibelauslegung.

Entscheidend sind auch der weltanschauliche Hintergrund und die Absicht, auf deren Grundlage Exegese betrieben wird. Eine rein literar- oder sprachwissenschaftliche Analyse biblischer Texte ist etwas völlig anderes als eine Exegese mit dem Ziel, Glaubenswahrheiten herauszuarbeiten oder zu einem geistig-spirituellen Verständnis der Schrift zu kommen. Letzteres könnte man auch als intentionale Exegese bezeichnen.

Konrad Schmid (2017:92f.) hat betont, dass „die alttestamentliche Wissenschaft ... sich mehr und mehr der Einsicht geöffnet [hat], dass die Hebräische Bibel nicht nur Text, sondern Text und Kommentar in einem ist, dass sie über weite Strecken hinweg durch Vorgänge innerbiblischer Schriftauslegung geprägt ist. Diese Einsicht hat die Einschätzung der Hebräischen Bibel insgesamt verändert: Sie gilt nicht mehr im Wesentlichen als kodifiziertes mündliches Gut, sondern als schriftgelehrte Traditionsliteratur, die in ihren Überlieferungskernen

.....

6 Polysemisch = Mehrdeutigkeit sprachlicher Zeichen.

7 Polyvalent = mehrere Bedeutungen, vielwertig.

wohl auf eine mündliche Vorgeschichte zurückgehen mag, in der Substanz aber nunmehr als dichte, reflektierte Literatur anzusprechen ist“.

Erich Zenger (2004:20) hat auf die Frage des Verhältnisses von „Erstem“ und „Zweitem Testament“⁸ hingewiesen, die im Grunde bis heute im Rahmen der christlichen Theologie nicht gelöst ist. Aus jüdischer Sicht ist klar: Es gibt den Tanach, bestehend aus Tora (fünf Bücher Mose), Nevi'im (die Prophetenbücher) und Ketuvim (die übrigen Schriften der hebräischen Bibel) sowie die „mündliche Tora“, welche aus Mischna, dem babylonischen und dem jerusalemischen Talmud, Tosefta, Gemara sowie aus den rabbinischen Schriften besteht, wobei die Priorität der Verbindlichkeit der Aussagen in dieser Reihenfolge abnimmt (vgl. dazu auch Jäggi 2020c). Demgegenüber waren die Rolle und die Bedeutung des Alten Testaments in der christlichen Theologie immer umstritten.

Christoph Dohmen (1996b:156) forderte eine „doppelte Leseweise“ der Hebräischen Bibel, und Frankemölle hat diese Forderung ausgeweitet: „Aus der doppelten Leseweise ist eine dreifache zu machen: Die später von Christen in der Septuaginta (LXX) gesammelten jüdisch-griechischen Schriften sind in ihrer unersetzlichen Brückenfunktion zwischen den hebräischen jüdischen heiligen Schriften und den im NT gesammelten christlich-jüdischen Schriften wahrzunehmen, da erst sie eine angemessene Grundlage für das jüdisch-christliche Gespräch bieten. Es gibt nicht ein Hintereinander zweier Sammlungen von heiligen Schriften Israels, sondern ein Ineinander und Nebeneinander vieler Traditionen“ (Frankemölle 2013:110). Daraus folgen zwei Dinge: Erstens ist immer der Bezugsrahmen und der Blickwinkel offen zu legen, der beim Lesen oder bei der Interpretation einer heiligen Schrift zur Anwendung kommt. Zweitens ist zu bedenken, dass jedes Lesen einer Schrift immer auch schon eine Interpretation der betreffenden Schrift bedeutet – es gibt keine wie auch immer geartete „neutrale“ Perspektive. Das hat vor allem Folgen, wenn es um „Fragen der Wahrheit“, also um Glaubensfragen, aber auch um ethisch-normative Schlussfolgerungen geht.

Auch Klaus Koch (1991:240ff.; vgl. auch Ego 2017:64) hat auf die doppelte Entwicklungsgeschichte der Auslegung der Hebräischen Bibel hingewiesen, die einen „jüdischen“ und einen „christlichen“ Auslegestrang ausgebildet hat. Dabei sei die doppelte Auslegetradition nicht als Entweder-Oder, sondern als Ausdruck des Werkes Gottes zu verstehen: „Auf jeden Fall scheint es mir an der Zeit, dass wir es heute so begreifen und den Willen des Grundes aller Geschichte zu respektieren beginnen. Das heisst nicht weniger, sondern mehr historisches Bewusst-

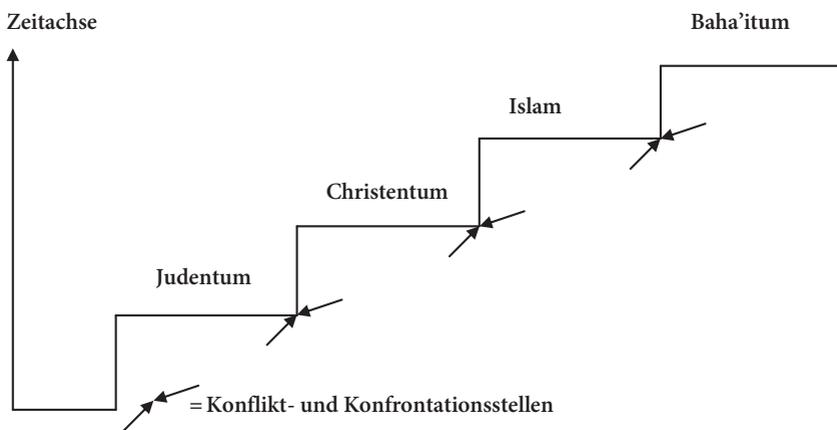
.....

8 Gemeint sind das Alte und das Neue Testament.

sein zu entwickeln, als es bisher der Bibelwissenschaft zuhanden ist. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich eine gesamtbiblische Theologie überzeugend aufbauen“ (Koch 1991:242). Es gehe darum, die doppelte Wirkungsgeschichte der hebräischen Bibel auch theologisch anzuerkennen.

Christoph Dohmen (1996b:213) hat zur Tatsache, dass sich das Christentum „als Zweitadressat ... versteht, als partizipierend zum Israel dieser Bibel“ (Ego 2017:65), Folgendes festgestellt: „Daraus ergibt sich schliesslich, dass der Grundgedanke vom doppelten Ausgang der Bibel Israels in Judentum und Christentum hermeneutisch nicht zu einer symmetrischen Struktur führt. Einerseits haben sich natürlich aus der Bibel Israels zwei unterschiedliche Verstehensweisen entwickelt, für die die Begriffe Jüdische Bibel und Altes Testament als Stichworte stehen können. Andererseits besteht auf der einen Linie Kontinuität durch den Adressaten Israel, zu dem die andere Linie sich nur in Beziehung setzt, an dem sie Anteil gewinnt, nicht zuletzt durch Jesus, der zu Israel gehört, und den sie als Messias/Christus verkündet“.

Doch was bedeutet das *konkret* für die Auslegung und für das Verständnis biblischer Inhalte? Auf der einen Seite sind beide Auslegungsstränge wahr und richtig, auf der anderen Seite haben sich auch in den beiden Strängen – neben zweifellos bestehenden Gemeinsamkeiten – sehr unterschiedliche Hermeneutiken und Methodologien entwickelt, was sich bereits in der nicht vorhandenen Symmetrie zeigt. Die Beziehung zwischen historisch und zeitlich versetzten und doch in gegenseitiger Abhängigkeit stehenden Religionen lässt sich grafisch am Beispiel der abrahamitischen Religionen wie folgt aufzuzeigen:



Entsprechend geschieht die jeweilige Wahrnehmung der anderen Religion unterschiedlich, je nachdem, ob eine frühere, bereits bestehende Religion mit einer neuen Religion konfrontiert ist, oder ob sich eine neue Religion gegenüber einer bestehenden, mächtigen Religion durchsetzen muss oder will. Dabei entstehen jeweils die mit Pfeilen dargestellten Konfliktstellen.

Für den interreligiösen Dialog bedeutet das, dass die gegenseitige historische Stellung der beteiligten Religionen von entscheidender Bedeutung für den Dialog ist. Gemeinsam ist den aufeinander folgenden Religionen oft, dass sie sich auf ein ähnliches Gottesverständnis und eine ähnliche Offenbarungsvision beziehen – etwa bei den abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum, Islam und Baha'itum. Schwierigkeiten bestehen dort, wo eine Religion ihre Vorgängerreligion als „abgeschlossen“, „aufgehoben“ oder durch die „neue, jetzt gültige Offenbarung ersetzt“ sieht. Dies war lange Zeit die Sicht des Christentums gegenüber dem Judentum (Messiaserwartung), viele Muslime hatten und haben die gleiche Haltung gegenüber dem Christentum, und die Baha'i sehen ihre Religion heute als Nachfolge und gleichzeitig als Überwindung der jüdischen, christlichen und islamischen Religion (Konzept der fortlaufenden Gottesoffenbarung). Umgekehrt stehen auch die später entstandenen Religionen vor dem Problem, einerseits ihren neuen Anspruch durchzusetzen und andererseits ihr Verhältnis zur Vorgängerreligion zu klären.

Dabei hat die später entstandene Religionsgemeinschaft oftmals die Glaubensvorstellungen früher entstandener, bereits bestehender Religionsgemeinschaften uminterpretiert, neu ausgelegt oder gar instrumentalisiert. Klassisches Beispiel ist die Aeropag-Rede von Paulus vor den Athenern in Apg 17,22ff.: „²² Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. ²³ Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. ²⁴ Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. ²⁵ Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. ²⁶ Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. ²⁷ Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. ²⁸ Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. ²⁹ Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein golde-

nes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung.³⁰ Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, läßt jetzt den Menschen verkünden, daß überall alle umkehren sollen.³¹ Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, daß er ihn von den Toten auferweckte“ (Einheitsübersetzung).

Dabei ist die Argumentationsweise über den unbekanntenen Gott nicht eine Erfindung des Paulus. So sagt etwa Jesus zur Samaritanerin am Brunnen: „Ihr Samaritaner kennt Gott eigentlich gar nicht, zu dem ihr betet; doch wir kennen ihn, denn die Rettung kommt von den Juden“ (Joh 4,22).

Ergänzend dazu könnte man sagen, dass die historisch früheren Religionen jeweils vor dem spiegelverkehrten Problem stehen, nämlich, wie sie mit dem neuen Glaubensanspruch umgehen können oder sollen.

Ratheiser (2007:146) hat zu Recht auf das Problem hingewiesen, dass die christliche Exegese der Hebräischen Bibel bis in die allerjüngste Zeit die Tendenz hatte, sich auf den Tanach zu konzentrieren und die talmudische Diskussion auszuklammern. Wenn es aber stimmt, dass die jüdische Exegese nicht theologische, sondern ethisch-normative Fragen im Sinne einer Mizvoth-Ethik ins Zentrum der Reflexion stellt, wie Ratheiser (2007:141f.) meint, dann können die spätere, talmudische Auslegung und die früheren Tanachtexte nicht voneinander losgelöst werden. Zumindest ist das die jüdische Sicht.

Dagegen steht die christliche Auslegung vor folgender Frage: „Wie sind diese beiden Teile der Bibel [d.h. Altes und Neues Testament] aufeinander bezogen? Wie ist der erste Teil ‚christlich‘ zu verstehen und zu lesen? Ist er, wie neuerdings oft gesagt wird, ‚vor-christlich‘ und damit eigentlich ‚nicht-christlich‘, gar ‚unchristlich‘?“ (Zenger 2004:20f.). Besteht die spezifisch christliche Sichtweise darin, dass das „Alte Testament“ vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung neu interpretiert werden muss, oder wie Karl Rahner es umschrieb: „Als ‚vorgeschichtliche‘ Vergangenheit des Neuen u. ewigen Bundes, in den hinein das Alte Testament sich aufgehoben hat, ist es nur *vom Neuen Bund* her adäquat richtig interpretierbar, weil sein wahres Wesen sich erst in der Offenbarung seines ... *télos*⁹ (Röm 10,4) *enthüllt* (2 Kor 3,14)...“ (Rahner 1972:84; vgl. auch Zenger 2004:21).

Ratheiser (2007:104) hat darauf hingewiesen, dass weder die „christliche Theologie der jüdischen Bibel“ noch die „christliche Ethik der jüdischen Bibel“ ein wissenschaftliches Modell zur Auslegung der Hebräischen Bibel entwickeln

.....

9 Hier vielleicht zu übersetzen mit Ziel, Ausrichtung oder Intention.