



Jesus Christus, der »wahre Jakob«, und die Himmelsleiter

Midraschtexte als Hilfe, die hebräische Bibel christologisch zu deuten

Von: Matthias Morgenstern, erschienen im Deutschen Pfarrerblatt, Ausgabe 3/2021

Die Midraschtexte der ersten Jahrhunderte nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. bieten Einblick in einen einzigartigen Transformationsprozess des nachbiblischen Judentums hin zu einer Religion des Wortgottesdienstes und der doppelten Tora aus Bibel und Talmud bzw. Midrasch. Matthias Morgenstern zeigt, wie dabei die Auseinandersetzung mit Interpretationen christlicher Provenienz die Hintergrundfolie für entsprechende Pointierungen abgibt, und sieht darin auch Chancen für einen aktuellen christlich-jüdischen Dialog.

1. Bethel als Golgatha

In der großen Genesisvorlesung (1535/45) Martin Luthers¹ findet sich eine Meditation zur Erzählung von der Himmelsleiter in Gen. 28,10-22, die die Gotteserfahrung des Erzvaters Jakob auf Christus bezieht. Der Reformator präsentiert seinen Hörern und Lesern eine Art „christlichen Midrasch“:

Frei möchte ich es mir so vorstellen: Dieser Ort (Bethel) sei ebenjener Berg Golgatha, wenn dies nicht sicher und fest (ist), so doch in frommen Gedanken. Dort, wo der Herr selbst geschlafen hat. Und es heißt auch, dass der Baum des alten Holzes an jenem Ort gestanden sei. So hat Gott gewollt, dass Christus dort gekreuzigt würde und stürbe. Und der Ort, an dem Jakob die Leiter gesehen hat, wäre dann derselbe Ort, an dem Christus, der wahre Jakob, in seinem Grab schlief und wieder auferstand, wo die Engel abstiegen und wieder aufstiegen. So würde dieser Ort zu Recht und in Wahrheit Bethel (Gottes Haus) genannt. Dies ist freilich nur eine Vorstellung. Wenn es nicht wahr ist, so ist es jedenfalls nicht gefährlich.²

Dieser „imaginatio“ gehen Erwägungen voraus, die Luther seinem wichtigsten Gewährsmann in der jüdischen Auslegungstradition, Nikolaus von Lyra (1270/75-1349)³, entnimmt. In den jüdischen Quellen, aus denen Nikolaus schöpft, wird gefragt, was für ein Ort dieses Bethel überhaupt ist. Jüdische Exegeten sehen die Bethel-Episode zunächst im gesamtbiblischen Kontext. Es stellt sich ihnen die Frage, wie die Tatsache, dass hier von einem „Haus Gottes“ die Rede ist, mit Gottes Verheißung in Übereinstimmung zu bringen ist: Gott hatte ja versprochen, seinen Namen auf dem Zion wohnen zu lassen. Nur in Jerusalem wollte er gottesdienstlich verehrt werden. Wie kann der Ort, an dem Jakob während seiner Flucht vor Esau ruht, dann „Haus Gottes“, „Bethel“, heißen?

Zu Gen. 28,11 („et dormivit in eodem loco“ – „und Jacob legte sich an dieser Stätte schlafen“) gibt Luther mit Blick auf jenen Ort, den der Erzvater in V. 19 Bethel nennen wird, eine Liste von Ortsnamen wieder. Diese Toponyme laufen im Sinne frühjüdischer Traditionen, die die Bethelgeschichte ein erstes Mal umdeuten, auf die Identifikation Bethels mit dem Zion hinaus:

Solymo, Luza, Bethel, Hierosolyma, Hiebus, Helia, Urbs sacra Ierusalem dicitur atque Salem.⁴

Bethel und Jerusalem – für Bibelleser und Ortskundige in Palästina ist die Identität beider Orte, geographisch gesehen, eine absurde Vorstellung.⁵ Dennoch gab es im frühen Judentum die Tendenz einer solchen Gleichsetzung.⁶ Luther teilt im Anschluss aber mit, er halte diese Annahme für unwahrscheinlich.⁷ Offenbar, so der Reformator, war dieser Ort nur ein Haus zum Beten. Luther nennt auch einen lexikalischen Grund, der diese Deutung stützen soll:

Moses bedient sich im Hebräischen des besonderen Verbs paga (), das im Deutschen nicht wiedergegeben werden kann. Es bedeutet „er traf eben an“, er stieß auf jenen Ort (Gen. 28,11).



Dieses Verb heißt aber auch „Fürbitte halten“.⁸

Hintergrund dieser Auslegung ist der spätantike Midrasch Genesis Rabba, entstanden in einer Zeit intensiver Auseinandersetzungen und des Austauschs von Juden und Christen in Palästina.⁹ Zum Zeitpunkt seiner Redaktion im beginnenden fünften nachchristlichen Jahrhundert war die frühere Identifikation Bethels mit Jerusalem fraglich geworden. Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. lag bereits gut drei Jahrhunderte zurück, Jerusalem war zu einer erst heidnischen, dann christlichen Stadt geworden. Der Tempelberg war voller Gestrüpp und Steine, bar jeder Heiligkeit.¹⁰ Zionstheologische Deutungen hätten die Gefahr mit sich gebracht, der Bethel-Erzählung für die eigene Gegenwart die Relevanz zu nehmen. Auch wurde dieser Ort, der nach V. 19 einst Luz („Mandelbaum“ – auf dieses „Holz“ spielte wohl Luther an) hieß, von den Samaritanern mit ihrem heiligen Berg, dem Garizim, in Verbindung gebracht. Quellen berichten, dass die Samaritaner, deren Gebetsstätte noch intakt war, die Juden verspotteten – Letzteren war bekanntlich der Zugang zum Ort ihres früheren Tempels versperrt.

2. Jakob als Begründer des jüdischen Gebetsgottesdienstes

Die Rabbinen bemühen sich daher, die Aufmerksamkeit vom für sie peinlichen Thema heiliger Orte wegzulenken. Die Alternativdeutung, mit der sie eine apologetische Absicht verfolgen, legen sie Rabbi Josua ben Levi in den Mund:

Was heißt: „Er (Jakob) traf (den Ort)?“ () (Gen 28,11) – Er betete. Rabbi Josua ben Levi sagte: Die Erzväter haben drei Gebete eingeführt: Abraham das Morgengebet, denn es heißt: „Abraham stand früh auf am Morgen (und ging) zu dem Ort, wo er stand“ usw. (Gen 19,27), und „Stehen“ heißt nichts anderes als Beten, denn es heißt „und Pinchas stand und betete“ (Ps 106,30). Isaak führte das Mittagsgebet ein, denn es heißt „und Isaak zog aus zu sinnen auf dem Felde“ (Gen 24,63), und „Sinnen“ heißt nichts anderes als Beten, denn es heißt „ich gieße aus vor ihm mein Sinnen“ (Ps 143,3). Jakob führte das Abendgebet ein, denn es heißt „und er traf den Ort“ (Gen 28,11), und „Treffen“ heißt nichts anderes als Beten, denn es heißt „tritt nicht für sie ein, und bitte nicht“ (Jer 7,16). [...] Rabbi Samuel bar Nachman sagte: (Diese drei Gebete) entsprechen den drei Tageszeiten.¹¹

Demnach bedeutet die Wendung „er traf“, dass Jakob betete! Diese Interpretation soll der Befund stützen, dass die hebräische Wortwurzel paga biblisch nach Jer. 7,16 in der Tat beten heißen kann.¹² Die Ausführungen zu den Tagesgebeten im rabbinischen Judentum werden der Tatsache gerecht, dass nach der Zerstörung des Tempels den Opfergottesdienst der Wortgottesdienst ablöste. In dieser Situation war es opportun, den Gebetsritus tief in der Vorgeschichte Israels zu verankern. Die Erzväter hatten demnach diese Gebete festgelegt – zu einer Zeit, in der an den Tempel noch nicht zu denken war. Deshalb konnte die Zerstörung des Heiligtums die Geltung dieses Ritus nicht antasten. Mehr noch: Die Konzentration auf den Wortgottesdienst führte nun zur ursprünglichen Praxis der Erzväter zurück. Religionsgeschichtlich war der synagogale Gottesdienst ein Ersatz für das nicht mehr mögliche Opfer. Theologisch, so die Rabbinen, haben die rabbinischen Gebete aber eine Dignität, die vom Alter her hinter die Tempelzeit zurückreicht und auf den Vätern gründet.

Umso erstaunlicher ist es, dass die glücklich gefundene Lösung im folgenden Midrasch-Abschnitt wieder zur Diskussion gestellt wird. Die Argumentation der Rabbinen gibt dabei zu erkennen, dass sie sich mit konkurrierenden Deutungen auseinandersetzten. Eine besondere Anfechtung war offenbar die Erwähnung der Steine in Gen. 28,11 und des Steins in Gen. 28,18, den Jakob aufrichtete und auf den er Öl goss. Dieses Detail der biblischen Erzählung war natürlich anfällig für tempeltheologische Ausdeutungen. Bei den Kirchenvätern wurde der letztgenannte Stein aber allegorisch als Hinweis auf Christus verstanden.¹³ Demgegenüber weisen die Rabbinen in diesem Text auf das Wunder hin, dass



mehrere Steine (V. 11) sich zu einem Stein (V. 18) zusammenfügen. Dieses Geschehen ist aber kein Vorschein des (zerstörten Jerusalemer) Tempels, es symbolisiert vielmehr die Einheit der zerstreuten Stämme Israels!¹⁴

„Und er nahm von den Steinen des Ortes“ (Gen 28,11). [...] Rabbi Juda sagte: „Er nahm zwölf Steine.“ Denn Gott hatte beschlossen, dass er (Jakob) zwölf Stämme begründen werde.¹⁵

Auch die anschließenden Ausführungen haben einen israeltheologischen (und keinen tempeltheologischen) Bezug:

Von Abraham ging Unwürdiges hervor, nämlich (neben Isaak auch) Ismael und alle Söhne Keturas. (Aus) Isaak ging (ebenfalls Unwürdiges) hervor: (Neben Jakob) Esau und alle seine Stammesfürsten. „Aber ich“ (sprach Jakob): „Wenn diese beiden Steine sich verbinden, werde ich wissen, dass von mir nichts Unwürdiges hervorgehen wird.“¹⁶

Die Nennung Esaus gibt zu erkennen, welche exegetische Konkurrenz die Rabbinen im Auge haben. Esau, das heißt Edom, war der erbitterte Feind, der hämisch auf Israel herabsah, als das Brudervolk ins Babylonische Exil geführt wurde (Ob. 11-12). Im Midrasch steht er für die inzwischen christlich gewordene Weltmacht Rom, und Edoms Stammesfürsten (Gen. 36,15ff) sind nach dem Midrasch die spätrömischen Kaiser.¹⁷ Zugleich wird dem feindlichen Bruder nicht abgesprochen, auf mysteriöse Weise Enkel Abrahams und Bruder Jakobs (= Israels) zu sein.

Das Motiv, nur „würdige Nachkommen“ geschenkt zu bekommen, hat im Kontext des Midrasch noch eine grundsätzliche Bedeutung. Rabbinisch wirkt es wie ein Echo auf die Selbstberatung Gottes vor der Erschaffung des Menschen in Genesis Rabba zu Gen. 1,26:

Als der Heilige, gelobt sei Er, anfang, den ersten Menschen zu schaffen, sah er (voraus), dass Gerechte und Frevler aus ihm hervorgehen würden. Er sprach (zu sich selbst): (Wenn) ich ihn erschaffe, gehen Frevler von ihm aus. Wenn ich ihn nicht erschaffe, wie sollen dann Gerechte von ihm ausgehen? Was tat der Heilige, gelobt sei Er? Er entfernte den Weg der Frevler vor seinem Angesicht, verband sich mit dem Maß der Barmherzigkeit und erschuf ihn (den Menschen). (Es heißt ja in Ps 1, 6): Der Ewige kennt den Weg der Gerechten, aber der Weg der Frevler vergeht.¹⁸

Jakob, „Israel“, ist hier der Mensch, aus dem (anders als bei seinen Vorgängern) nur Gerechte hervorgehen: Er ist der „neue Adam“. Die Bezogenheit Jakobs auf den ersten Menschen kommt im Midrasch noch in anderer Hinsicht zum Tragen. In Genesis Rabba 24, 5 (zu Gen. 5,1) heißt es, bereits der erste Mensch hätte eigentlich zwölf Söhne haben sollen, die dann zu Stammvätern von Stämmen geworden wären; aufgrund der Mordtat Kains sei diese wunderbare Vaterschaft aber nicht Adam, sondern Generationen später erst Jakob zuteilworden. Auch als zwölfjähriger Vater ist Jakob der „zweite Adam“. Man ahnt, dass hier eine jüdische Abwehr-Exegese vorliegt, die der Lehre, die von einem anderen „neuen Adam“ weiß (1. Kor. 15,22), entgegentritt, indem sie auf ein bereits weit zuvor bezeugtes Geschehen hinweist.

3. Bethel und die Gefahr falschen Gottesdienstes

Dass geographische Erwägungen dem Midrasch aber nicht gänzlich fern liegen, zeigt eine weitere Identifizierung des Bethelortes, die in gewisser Hinsicht noch problematischer ist als die (im Midrasch ja nur vorausgesetzte, nicht vollzogene, frühjüdische) Gleichsetzung mit Jerusalem. Die Rabbinen bringen Bethel in Verbindung mit der Gottesoffenbarung am Berg Sinai! Dazu bedienen sie sich eines Kunstgriffs, der auf die zahlenmystische Gleichsetzung der beiden hebräisch geschriebenen Wörter „Leiter“ () – die „Himmelsleiter“ in V. 12 – und „Sinai“ () hinausläuft: Beide ergeben den Zahlenwert 130!¹⁹



Der Jakobsort wird so mit der Offenbarungsstätte des Judentums verbunden; die Gottesbegegnung des Mannes, der kurz darauf den Israelnamen erhält, präfiguriert die Gabe des Gesetzes am Sinai.

Indem die Rabbinen die frühjüdische Tempelreligion zur rabbinischen Religion der Tora transformieren, behalten sie aber zugleich die Umstrittenheit ihrer Deutung mit im Blick.²⁰ Für sie bezeichnet Bethel in der Tat einen Ort höchster Gefährdung! Deshalb stellt der Midrasch unmittelbar im Anschluss die biblische „Leiter“ () in einen Zusammenhang mit Dan. 2,31: Dort heißt es, dass König Nebukadnezar ein goldenes Bild () machen ließ. Dieses aramäische Wort übersetzen die Rabbinen etwas freihändig ins Hebräische, um den Ausdruck *semel* zu erhalten, der nun wieder zahlenmystisch mit der „Leiter“ und damit zugleich mit dem „Sinai“ übereinstimmt.²¹

Die „Himmelsleiter“ als Allegorie des Sinaigesetzes – oder der Gefahr des Götzendienstes! Reflektiert wird hier die Tatsache, dass die Stätte der Tora-Offenbarung auch Ort des schlimmsten Abfalls der Israeliten war, wie das in Ex. 32-34 geschilderte Geschehen zeigt. Biblisch-theologisch kann man auf die späteren Bethel-Traditionen verweisen, die ein als Götzendienst gebrandmarktes Heiligtum des abtrünnigen Nordreichskönigs Jerobeam bezeugen.²² Wahrscheinlicher aber ist, dass die Rabbinen mit ihrer gewiss ungewöhnlichen exegetischen Operation darauf aufmerksam machen, dass auch in ihrer spätantiken Gegenwart die Gefahr einer konkurrierenden Gottesverehrung drohte, eben des christlichen Bilderdienstes, den sie als Idolatrie wahrnehmen.²³

Vergleichen wir die rabbinischen Deutungen mit Luthers Golgatha-Imagination! Alle Auslegungen, jüdische wie christliche, deuten den Bibeltext im Licht ihrer jeweiligen Perspektive und Tradition. Die Botschaft aus dem alten Israel war auch für die Rabbinen nicht mehr umstandslos in ihre Gegenwart zu übertragen. Sie sprach nicht mehr direkt zu ihnen. Der Midrasch, so unser Eindruck, dreht die Schleife der Interpretation aber eine oder auch mehrere Runden weiter als der christliche Ausleger. Die Rabbinen gehen über die erste allegorische Umdeutung (Bethel = Jerusalem) hinaus. Sie entwickeln eine Typologie, die das biblische Geschehen auf die Situation der Juden im römischen Reich nach der Zerstörung des Tempels hin durchsichtig macht. Dabei kommt eine Hermeneutik zum Einsatz, die von einer im Grunde unbegrenzten semantischen Überdeterminiertheit des hebräischen Textes ausgeht: So wird es sinnvoll, dem Zahlenwert hebräischer Buchstaben einen theologischen Sinn abzugewinnen.

Diese und ähnliche Deutungen sind im rabbinischen Judentum nun keine unverbindliche Spielerei: Mit dem Talmud gehören sie zur „mündlichen Tora“ und teilen dessen Qualität als kanonischer Text. Vermittelt durch die mittelalterlichen Kommentare bei Raschi und seinen Nachfolgern sind solche Deutungen noch im gegenwärtigen jüdischen Tora-Lernen präsent. In dieser ihnen eigenen Dignität begegnen sie auch im jüdisch-christlichen Dialog. Überraschend ist dabei die Entdeckung, dass diese Midraschtexte für den Dialog besonders geeignet sind. Sie verdanken sich ja selbst historisch einem Dialog – jenem Dialog, den Rabbinen und Kirchenväter unter ganz anderen Bedingungen in der Spätantike führten. Wer diese (und andere) Midraschdeutungen theologisch ernst nimmt, wird nicht umhinkönnen, auch die christologische Hermeneutik, auf die die spätantiken Rabbinen reagierten, ernst zu nehmen. Dies gilt umso mehr, als die rabbinischen Texte sich nicht mit einer bloßen Negation begnügen, sondern auf die christliche Herausforderung produktiv reagieren. Die allegorische Deutung Esaus, der das Christentum repräsentiert, kulminiert in einem Midrasch zu Gen. 33,4 – jenem Vers, der von der Versöhnung der Zwillingbrüder handelt, als Esau seinen Bruder umarmte und küsste. Eine rabbinische Stimme gesteht Esau hier zu, dass er in diesem Moment voller Erbarmen war und Israel „aus ganzem Herzen“ küsste.²⁴ Kann man schließen, dass auch die „edomitisch“-christliche Schriftauslegung aus ihrer Sicht nicht schlechthin verdammenswert war? Immerhin bot sie Anlass zur Weiterentwicklung der rabbinischen Theologie!

4. Bethel als kosmologischer Ort – und Antwort auf „Golgatha“



Die Rabbinen geben ihrer Bethel-Auslegung noch eine weitere Wendung. Zu Gen. 28,17 (Jakob „fürchtete sich und sprach, wie furchtbar ist dieser Ort“) überliefern sie eine Serie von Deutungen, deren Sinn sich erst erschließt, wenn man sie als Antwort auf die Herausforderung durch die Kirchenväter versteht.

Wie das Golgatha-Geschehen – sozusagen „als Mitte der Zeit“ – nach dem Evangelium von kosmischen Zeichen (Erdbeben und Sonnenfinsternis) begleitet war, so hatte auch Jakobs Traum eine Zeiten und Räume übergreifende Relevanz. Gott ließ die Sonne an jenem Tag „vor der Zeit untergehen“, um eben an „jenem Ort“ mit Jakob = Israel sprechen zu können. Dieser Zeitverlust wurde vier Kapitel später (als während des Kampfes Jakobs am Jabbok „ihm die Sonne aufging“, Gen. 32,32) „zurückerstattet“ – die kosmologischen Abläufe werden hier auf das Engste mit dem Geheimnis der Geschichte Israels verbunden.²⁵ In spatialer Hinsicht nähert sich der Midrasch dem Phänomen mit Spekulationen dazu, wo die Füße der Leiter standen. In Beerscheva, von wo Jakob ausgezogen war (Gen. 28,10)? Beugte sich die Leiter über das Jerusalemer Heiligtum? Nach Rabbi Juda im Namen des Rabbi Simon verhielt es sich anders: Die Leiter stand im Heiligtum, und die „Mitte ihrer Schrägung“ erreichte Bethel.²⁶

Eine Midrasch-Antwort auf die häufig gestellte Frage, warum die Himmelsboten, die der Visionär sieht, erst aufsteigen und danach wieder hinabsteigen, schließt sich an diese nur kosmologisch zu verstehende Auslegung an. Demnach ist V. 12 so zu verstehen, dass Bethel als eine Art Grenzstation von Erez Israel gilt. Diejenigen Engel, die den Flüchtling im Inland begleitet hatten, so heißt es, stiegen empor. Diejenigen, die den Auftrag hatten, ihn im Ausland zu begleiten, stiegen herab.²⁷

An diese „geographische“ Vorstellung – mit Blick auf die Landkarte leicht zu falsifizieren – schließt eine theologisch bedeutsame Berechnung an: die (erneut aus den hebräischen Buchstaben erhobene) Ermittlung des Abstands zwischen dem himmlischen und irdischen Heiligtum. Beide sind nur achtzehn Meilen voneinander entfernt, wie die Zahlenbedeutung der Worte „und dies“ () in V. 17 zeigt: „Und dies () ist das Tor des Himmels!“ In den Worten des Rabbi Schimon ben Jochai:

Das obere Heiligtum ist achtzehn Meilen höher als das untere. Was ist der Grund (für diese Annahme? Im Satz) „Und dies ist das Tor des Himmels“ (hat die Wendung) „und dies“ den Wert achtzehn.²⁸

Wie aber gewinnen Leser Zugang zum Heiligtum und „Tor des Himmels“? Eine Antwort bietet eine Vorstellung, die – scheinbar im Widerspruch zum Motiv der „Grenzstation“ und dennoch komplementär – die Heilsgabe des ganzen Landes Israel in Bethel konzentriert findet. Wie bei den zuvor mitgeteilten Auslegungen ist auch hier der Aufwand, den die Rabbinen betreiben, schwer begreiflich, wenn man nicht eine für sie schwerwiegende Herausforderung voraussetzt.

5. Tora-Lernen als Heilsgabe

Wenn es in V. 13 heißt „das Land, auf dem du liegst, will ich deinem Samen geben“, so ist dies nach dem Midrasch wörtlich zu verstehen:

Rabbi Schimon sagte im Namen Bar Kapparas: Das ganze Land war unter ihm wie eine Schreibtafel eingerollt.²⁹

Von der Voraussetzung her, dass dem Schläfer zugesprochen wird, was unter seinem Haupte lag und das Land Israel sozusagen sein Kopfkissen war, entfaltet der V. 14 erst seinen Sinn: „Du wirst dich ausbreiten nach Abend, Morgen, Mitternacht und Mittag“. Gemeint ist nicht mehr die Landverheißung an das alte Israel. Die jüdische Souveränität über das verheißene Land entsprach zur Zeit des Midrasch, wie wir wissen, ja längst nicht mehr der Realität. Das zu erkundende Land war nun die



„Schreibtafel“. Dass die Rabbinen zur Bezeichnung dieser Tafel im Hebräischen ein griechisches Fremdwort verwenden (/pinkas =) macht die Dialogsituation mit der griechisch-sprachigen Umwelt deutlich. In der rabbinischen Theologie ist dieser Begriff eng verbunden mit der Assoziationswelt der Toragelehrsamkeit samt ihren Schriftrollen und Codices.³⁰

Nicht nur hier, im ganzen Genesis Rabba-Text werden die geographischen Distinktionen theologisch irrelevant. Die Annahme der Unkenntnis lokaler Verhältnisse scheidet aus, abgesehen davon, dass den Midraschautoren eine gewisse Logik und Konsistenz zuzubilligen ist. Obwohl die Rabbinen in Palästina lebten und die Endredaktion des Midrasch im Heiligen Lande zu lokalisieren ist, formulieren diese Texte Grundzüge für ein neues rabbinisches Judentum unter den Bedingungen des „edomitischen Exils“. So bekommen wir Einblick in den einzigartigen Transformationsprozess des nachbiblischen Judentums hin zu einer Religion des Wortgottesdienstes und der (doppelten) Tora aus Bibel und Talmud bzw. Midrasch.

6. Auf dem Weg zu einer kontrollierten christologischen Auslegung

Der Weg, den die Rabbinen gegangen sind, ist beeindruckend. Ihre Optionen lassen auch die „Imagination“ Luthers in neuem Licht erscheinen. Luther nährt sich aus dem Fundus der Kirchenväter und mittelalterlicher Autoren wie Raschi und Nikolaus von Lyra; er bezieht sich auf Überlieferungen, die Juden- und Christentum gemeinsam sind. Seine Auslegung der Bethel-Geschichte erscheint wie eine weitere Midrasch-Variante, formuliert aus Sicht eines christlichen Theologen, für den ein Bibellesen etsi Christus non daretur unmöglich ist. Mit seiner Erklärung, „frei zu imaginieren“³¹, gibt er zu erkennen, hier die strenge exegetische Disziplin zu verlassen und in ein anderes Genus zu wechseln. Wenn dies zugleich bedeutet, mit solcher Auslegung weder ein historisches Urteil verbinden noch sonst andere Deutungsmöglichkeiten ausschließen zu wollen, wenn man zudem den Referenzrahmen benennt – das jüdisch-christlichen Gespräch, in dem diese Perspektive einst entstand und heute wieder möglich wird! –, kann man einer christologischen Auslegung, wie Luther sie vorträgt, die Berechtigung nicht absprechen. Mit dieser aus der Midraschlektüre gewonnenen Möglichkeit kritisch, kontrolliert und kontextuell abgewogen umzugehen – das ist die Herausforderung, vor die die neue Perikopenordnung mit ihren vermehrt atl. Predigttexten stellt.

Anmerkungen

1?Zur Theologie und Hermeneutik dieser Vorlesung vgl. Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31)“, Stuttgart 2002, 142-145.

2?„Libenter sic velim imaginari: Hunc locum esse montem ipsum Calvariae, si non certis et firmis, attamen piis cogitationibus: ubi Dominus ipse dormivit. Et arbor ligni vetiti stetit eodem loco dicitur. Ideo voluit Deus, ut ibi Christus crucifigeretur et moreretur. Et locus, ubi vidit Iacob Scalam, esset idem locus, ubi Christus, verus Iacob, dormivit in sepulchro, et resurrexit, et Angeli descenderunt et ascenderunt. Ita recte et vere hic locus Bethel vocaretur: Sed haec imaginatio tantum est: si non vera, tamen sine periculo“ (WA 43, 596, 25-37).

3?Luther entnimmt seine Informationen den Postillen des Nikolaus von Lyra (Biblia cum postillis Nicolai de Lyra), mit Hinzufügungen des konvertierten Juden Paul von Burgos (1351-1435) in Nürnberg (1485) und Straßburg (1492) gedruckt. Paul von Burgos äußert sich in seinen additiones judenfeindlich, doch immerhin hatte Luther durch ihre Vermittlung Zugang zu jüdischem Traditionsgut.

4?WA 43, 596, 8-9. Vgl. WA 43, 602, 16: „Bethel autem significat eum locum, qui supra dictus est



Moriia.”

5?Zur üblichen Lokalisierung des biblischen Bethel an der Stelle der heutigen arabischen Ortschaft BÄ“tÄ«n etwas nördlich der Stadt El-Bireh und ca. 18 Kilometer nördlich von Jerusalem vgl. Klaus Koenen, Bethel: Geschichte, Kult und Theologie, Freiburg (CH) 2003, 1-5.

6?Vielleicht ist diese Deutung schon in der Septuaginta sichtbar, die Bethel in Gen. 31,13 nicht als „Haus Gottes“, sondern als „Ort Gottes“ versteht (), womit möglicherweise Jerusalem gemeint ist; vgl. Koenen, Bethel, 201f. – Zu Traditionen im mittelalterlichen Christentum, die Bethel mit Jerusalem identifizieren – namentlich Seawolf (Certa Relatio de situ Ierusalem, 1102/1103 n. Chr.) und Ernoul (La citez de Iherusalem, um 1230 n. Chr.) – vgl. Koenen, 7 und 205f. Johannes von Würzburg berichtet aus der Zeit um 1165 n. Chr., im Jerusalemer Felsendom, der unter den Kreuzfahrern als Kirche genutzt wurde, sei eine Tafel angebracht gewesen, auf der gestanden habe: „Hic Jacob scalam vidit, construxit et aram.“

7?WA 43, 596, 10: „Sed de Luza et Bethel ego dubito.“ Später erklärt Luther (WA 43, 596, 35-37), die Gleichsetzung der acht Orte bei Lyra beziehe sich darauf, dass an diesen Orten jeweils eine Gottesbegegnung stattgefunden habe („Octo illa nomina, quae recitat Lyra: idem significant, quia ibi visus est Dominus visione pacis“). In WA 43, 596, 19f weist Luther darauf hin, dass Jacob diesen Ort nur „nomine“, nicht „proprio“ Bethel genannt habe (er wollte sagen, „hic habitat Deus“), da das den übereinstimmenden prophetischen Aussagen widersprochen hätte, nach denen Gott auf dem Moriaberg „wohnt“.

8?WA 43, 574, 8-11: Moses in Hebraeo singulari verbo usus est (PAGA) quod non potest reddi Germanice. Idem enim sonat, quod dicimus, er trafte eben an, vel occurrit ei locus, Begegnet. Significat etiam verbum id intercedere.

9?Zur Beschäftigung mit diesem Midrasch bei jüdischen Auslegern des 16. Jh. vgl. Benjamin Williams, Commentary on Midrash Rabba in the Sixteenth Century. The Or ha-Sekhel of Abraham ben Asher, Oxford 2016. Zu Luthers rabbinischen Quellen: Herman Hailperin, Rashi and the Christian Scholars, Pittsburgh 1963.

10?Vgl. Catherine Hezser, The (In)Significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi, in: Peter Schaefer/Catherine Hezser (Hg.), The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II, Tübingen 2002, 11-49, hier: 48f.

11?Genesis Rabba 68, 9. Zitiert wird nach der zweibändigen und zweisprachigen Ausgabe (deutsch-hebräisch), ediert von Michael Krupp 2010 in Jerusalem. Krupp präsentiert die Übersetzung August Wünsches (1881), die hier leicht modifiziert wird (Bd. 2, 330).

12?Die Deutung von Gen. 28,11 im Hinblick auf die Einführung eines Wortgottesdienstes unterscheidet sich von frühjüdischen Auslegungen, die von einem Kultgeschehen in Bethel ausgehen; vgl. Jub. 32,9 und Test. Lev. 9,1-4, wo von einer Priesterschaft des Stammes Levi in Bethel die Rede ist.

13?Vgl. Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Trypho, 86,2-3; 113,6.

14?Nach H.G. Kippenberg, Garizim und Synagoge, Berlin/New York 1971, 108, halten die Samaritaner die Steine, auf denen auf dem Garizim geopfert wurde, für die Steine, die die Israeliten nach der Überquerung des Jordans aufgerichtet hatten.

15?Genesis Rabba 68, 11 (ed. Krupp, Bd. 2, 331).

16?Ebd.



17?Vgl. Matthias Morgenstern, The Image of Edom in Midrash Bereshit Rabbah, in: Revue de l'histoire des religions 233 (avril-juin 2016), 193-222.

18?Genesis Rabba 8, 4 (ed. Krupp, Bd. 1, 31-32).

19?Genesis Rabba 68, 12 (Ed. Krupp, Bd. 2, 332). Die zahlenmystische Rechnung folgt dem Schema, dass jeder hebräische Buchstabe einen Zahlenwert erhält: etc. Zu möglichen früheren Identifikationen von Bethel mit dem Sinai (etwa in Jub. 32,21-26) vgl. H.A. Rapp, Jakob in Bet-El. Gen 35,1-15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts (Herders Biblische Studien 29), Freiburg/Basel/Wien 2001, 72f.

20?Ein früher Beleg für eine theologische Reflexion dieser Umstrittenheit ist das Jub. 32,22, wo es heißt, dass Jakob mit Bezug auf Bethel von Gott dazu aufgefordert wurde, nicht „diese Stätte“ zu bebauen und sie nicht zu einem „ewigen Heiligtum“ zu gestalten, da „dies nicht der Ort“ sei (vgl. Koenen, Bethel, 202). Zur Bethel-Tradition im Jubiläenbuch vgl. Rapp, Jakob, 233-254 und J.C. Enders, Biblical Interpretation in the Book of Jubilees (Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 18), Washington 1987.

21?Genesis Rabba 68, 13 (ed. Krupp, Bd. 2, 333).

22?Vgl. 1. Kön. 12,29; Am 7,10-17.

23?Dass den Rabbinen dies vor Augen stand, beweist die Tatsache, der unser Midrasch an verschiedenen Stellen das griechische „eikon“ als Fremdwort im Hebräischen verwendet.

24?Genesis Rabba 78, 9 (ed. Krupp, Bd. 2, 382).

25?Genesis Rabba 68, 10 (ed. Krupp, Bd. 2, 330).

26?Genesis Rabba 69,7 (ed. Krupp, Bd. 2, 336).

27?Genesis Rabba 68,12 (ed. Krupp, Bd. 2, 333).

28?Genesis Rabba 69,7 (ed. Krupp, Bd. 2, 336).

29?Genesis Rabba 69,4 (ed. Krupp, Bd. 2, 335).

30?Saul Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, New York 1950, 205f und Burton Visotzky, Genesis Rabbah 1: 1 – Mosaic Torah as the Blueprint of the Universe – Insights from the Roman World, in: Fine, S./Koller, A. (Hg.), Talmuda de Erez Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine (Studia Judaica 73), Boston 2014, 127-140 (hier 130-131).

31?Vgl. WA 43, 596, 25 („libenter sic velim imaginari“).

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel