

Sara Han, Anja Middelbeck-Varwick,
Markus Thurau (Hrsg.)

Bibel Israel Kirche

Studien zur jüdisch-
christlichen Begegnung



Festschrift
für Rainer Kampling

Sara Han, Anja Middelbeck-Varwick und Markus Thureau (Hrsg.)

Bibel – Israel – Kirche
Studien zur jüdisch-christlichen Begegnung

Bibel – Israel – Kirche
Studien zur jüdisch-christlichen Begegnung
Festschrift für Rainer Kampling

Herausgegeben von Sara Han,
Anja Middelbeck-Varwick
und Markus Thureau

© 2018 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Umschlagabbildung: René Koch, o. T. (für Rainer Kampling), Öl auf Holz, 2017

Printed in Germany
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ∞

ISBN 978-3-402-13318-7
ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-13319-4

Inhalt

Vorwort	11
Grußworte	13

1. BIBLISCHE ERKUNDUNGEN

Ilse Müllner

„Wer ist David? Wer ist der Sohn des Isai?“ (1 Sam 25,10). Von den Samuelbüchern zur Wirkungsgeschichte und zurück	19
---	----

Marie-Theres Wacker

Ester in Münster. Drei Interpretationen des biblischen Esterbuches aus der Münsteraner „familia sacra“ um 1800	37
---	----

Matthias Blum

Wie kommt ein Kamel durchs Nadelöhr und ein Reicher in das Reich Gottes? Auslegungsgeschichtliche Anmerkungen zu einem Jesuswort ..	53
--	----

Peter von der Osten-Sacken

Er kam, sah und heilte. Jesus als Therapeut in Matthäus 8–9	69
---	----

Michael Theobald

„Suchet der Stadt Bestes!“ (Jer 29,7). Neutestamentliche Perspektiven einer Theologie der Stadt	85
--	----

Matthias Adrian

Friede dem Wohltäter, Kampf der Kritik? Was Paulus von den Römern will	103
---	-----

Hillel Ben Sasson

Overcoming Sin in Romans and Rabbinic Literature. Salvation, Atonement, Repentance	125
---	-----

2. JÜDISCH-CHRISTLICHE GESCHICHTE

Ernst Baltrusch

Kirche und Staat in der Spätantike. Überlegungen zu den Judenpredigten des Johannes Chrysostomos und zum Synagogenstreit von 388 143

Günter Stemberger

Jerusalem im 5. Jh.: Kaiserin Eudokia, der Mönch Barsauma und die Juden 165

Micha Brumlik

Als Jüdin geliebt, als Christin gestorben: Henriette Herz 175

Stefanie Schüler-Springorum

Von Mördern und Marranen. Antijudaismus und Antikatholizismus in Grace Aguilers *Vale of Cedars* 191

August H. Leugers-Scherzberg

Der Antisemitismus des Katholikentagskommissars Karl Fürst zu Löwenstein (1834–1921) 207

Uwe Puschner

Antisemiten, Alldeutsche, Völkische und der Zionismus. Radikale Diskurse in der langen Jahrhundertwende 223

Wolfgang Benz

Rassismus und Nationalismus. Religionsersatz als Rechtfertigung des Judenmords 239

Claudia Ulbrich

Erinnern und Gestalten. Berlin in der Autobiographie der Anna Ettlinger 251

Lucia Scherzberg

Josef Pieper und der Nationalsozialismus 1934 267

Markus Thurau

„Nach eingehender Diskussion wird der Name Hans Urs von Balthasar fallengelassen.“ Michael Landmann über das wissenschaftliche Ethos der Freien Universität und ihrer Theologie 285

3. THEORIE UND PRAXIS DES DIALOGS

Irmtraud Fischer

... immer noch bei „alttestamentarischer Grausamkeit und Rache“ ...
 Die Achtsamkeit gegenüber Antijudaismus in der Theologie
 hat ein Kommunikationsproblem 305

Maria Neubrand

Neutestamentliche Exegese und jüdisch-christlicher Dialog.
 Reflexionen zu offenen Fragen 313

Clemens Leonhard

Judentum und Christentum. Unabhängige Ähnlichkeit und
 ähnliche Unabhängigkeit 329

Anja Middelbeck-Varwick

Zum Vorwurf der Schriftverfälschung (taḥrīf) im Islam 343

Christian Wiese

Zwischen Inklusivismus, Nachbarschaft und Dialogizität.
 Religiöse Positionierungen gegenüber dem Christentum bei
 Leo Baeck, Raphael Straus und Martin Buber 359

Johannes Heil

Verstörendes Erbe. „Judensau“-Bildnisse, „Hitlerglocke“ und
 andere deutsche Geschichtsorte 377

4. PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE REFLEXIONEN

Dorothea Sattler

Gesetz und Evangelium – Zwei gute Gaben Gottes.
 Ökumenische Lernwege mit der einen Bibel 397

Beniamino Fortis

Rosenzweigs ‚neues Denken‘ zwischen Philosophie und Theologie 413

Walter Homolka / Kathy Ehrensperger

Die Rückseite Gottes. Das Leiden jüdisch und christlich bedacht 429

5. KULTURGESCHICHTE

Florentina Badalanova Geller

The Primordial Edenic Tongue. Or Why Animals Speak at Midnight
on Christmas Eve 437

Markham J. Geller

Ashmedai's Apocalypse 447

Daniel Boyarin

Between Rabbis—And Other Jews. Some Martyr Tales 457

Susanne Talabardon

Das Zicklein – und die Katze. Zur Geschichte der typologischen
Deutung eines vermeintlichen Kinderlieds, das aber eigentlich ein
tiefgründiges Gedicht ist 473

Christina von Braun

Jüdische und christliche ‚Blutlinien‘ 487

Hermann Simon

Die Eröffnung der neuen Berliner Synagoge in der Oranienburger
Straße und Louis Lewandowski 505

6. KUNST UND LITERATUR

Eberhard König

Religiöse Malerei ohne Ikonographie? Albert Pinkham Ryder 1891 515

Irmela von der Lühe

„Der stiernackige Gottesbarbar“ – Zum Luther-Bild des späten
Thomas Mann 529

Susanne Zepp

Venezianische Legende. Stadt, Literatur und Geschichte in
Hugo Pratts Corto Maltese 541

7. ANIMADVERSIONES

Michael Bongardt

Von der Treue. Rainer Kampling, dem unverwechselbaren Freund
und Theologen, zum 65. Geburtstag 559

Arnold Stadler

Die Welt und ihre Katzen. Psalmenkomposition – Ein Brief –
Postscriptum 567

Publikationsverzeichnis Rainer Kampling 573

Liste der Autorinnen und Autoren 589

Abbildungen 593

Vorwort

Bibel – Israel – Kirche. Mit diesen drei Worten ist auf eine Beziehung verwiesen, die nicht nur in der Zeit des Neuen Testaments einen tiefgreifenden Disput über religiöse Identität und Alterität verursachte. Denn die komplexe Verflochtenheit von Heiliger Schrift, Judentum und Christentum ist weit mehr als nur ein Thema der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Vielmehr formte die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der biblischen Schriften zu allen Zeiten jeweilige Muster einer Deutung des Eigenen und des Anderen: Jüdische und christliche Selbstverständnisse gestalteten sich in Prozessen wechselseitiger Aneignung und Abgrenzung stets neu. Die besondere Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum führte hierbei allerdings nicht primär zu friedlicher Koexistenz, sondern schon früh zu antijüdischen Positionen, die – sowohl im historischen Rückblick als auch in der Gegenwartsanalyse – eine verheerende Wirkung und erstaunliche Persistenz entwickelt haben. Die Beschäftigung mit dem Antisemitismus, auch in seiner säkularen Form, gehört daher mit in diese Beziehungsgeschichte hinein.

Die Beiträge dieses Bandes versammeln theologische, historische, literatur- und kulturgeschichtliche Perspektiven, die sich mit dem Themenkomplex Bibel, Israel und Kirche befassen. Hierbei veranschaulichen die Autorinnen und Autoren die Komplexität der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte und wählen aus ihren jeweiligen Disziplinen ganz eigene Zugänge zu diesem Thema.

Als Festschrift ist dieser Band zugleich dem katholischen Neutestamentler und Berliner Theologen Rainer Kampling gewidmet, dessen wissenschaftliches Werk seit der Promotion dem Thema dieses Bandes verpflichtet ist. In seinen Arbeiten hat er in immer neuen Ansätzen die Vielschichtigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen aufgezeigt und deren Bedeutung für die Klärung des eigenen Selbstverständnisses aufgewiesen. Auf den folgenden Seiten sind akademische Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen sowie Schülerinnen und Schüler versammelt, um in der Beschäftigung mit dem Thema diese Leistung zu würdigen. Die Bandbreite der hier versammelten Beiträge verweist nicht nur auf die Interdisziplinarität der akademischen Arbeit des zu Ehrenden, sondern ebenso auf ein wesentliches Merkmal dieser Arbeit: Wissenschaft ist bei Rainer Kampling kein reiner Selbstzweck, sondern entfaltet ihre Relevanz im Leben. Denn Rainer Kampling nimmt bei seiner Beschäftigung mit dem Thema „Bibel – Israel – Kirche“ nicht nur das Trennende und Schmerzhafte dieser Beziehung in den Blick, wie etwa bei der schonungslosen Offenlegung der Strukturen christlicher Judenfeindschaft, sondern ebenso das Verbindende und Versöhnende beider Religions-

gemeinschaften. Manche akademische Veranstaltung, die Rainer Kampling zu verantworten hatte, wurde von ihm daher mit Psalm 133,1 kommentiert, der nun dieser Festschrift als Motto dienen soll und die Beiträgerinnen und Beiträger unter diesem Motto vereinigen will: „Seht, wie ist es lieblich und gut, wenn Brüder und Schwestern beisammen wohnen in Eintracht.“

Die Herausgeberinnen und der Herausgeber danken daher allen, die auf die eine oder andere Weise zum Entstehen dieses Bandes beigetragen haben und es somit möglich machten, dass das Ergebnis dieser Eintracht nun tatsächlich und buchstäblich angesehen werden kann. An erster Stelle sind hier die Beiträgerinnen und Beiträger selbst zu nennen, aber auch all diejenigen, die die Drucklegung des Bandes finanziell unterstützt haben. Herrn Reinhard Kober ist für sein umsichtiges Lektorat zu danken, ebenso dem Aschendorff-Verlag, namentlich Herrn Dr. Bernward Kröger, für die gute Zusammenarbeit.

Berlin, den 8. September 2018

Sara Han, Anja Middelbeck-Varwick, Markus Thureau

Grußworte

HEINER KOCH

Was tut eine westfälische Eiche, wenn sie auf märkischen Sand verpflanzt wird? Sie beginnt Wurzeln zu schlagen. Die Umstände zwingen sie, tief zu graben. Wenn aber der Versuch gelingt, dann gewinnt nicht nur der Baum an Nahrung und Halt, an Kraft und Lebendigkeit, sondern auch der Boden. Mit einem schönen griechischen Wort nennen Biologen dieses wechselseitige Sich-Aneignen Symbiose.

Eine solche Symbiose hat ihren Anfang genommen, als Professor Dr. Rainer Kampling vor 26 Jahren von Münster nach Berlin gekommen ist. Mit seiner Art Theologie zu treiben hat er ein festes Wurzelwerk ausgebildet nicht nur an der Freien Universität, sondern auch in unserer Stadt und in unserem Erzbistum – als Mensch, als Katholik und als Wissenschaftler. Der vielgestaltige Austausch des Lehrens und Lernens, den er angeregt hat, hat Blüten und Früchte hervorgebracht. Einige von ihnen sind in dieser Festschrift als dankbare Erntegabe versammelt.

Wer wie unser Jubilar als christlicher Theologe um die Bedeutung der Wurzeln weiß, der trägt nicht ohne Grund in besonderer Weise das Judentum im Herzen. Das leidenschaftliche Bemühen von Professor Dr. Rainer Kampling, das jüdisch-christliche Verhältnis gerade in jener Stadt theologisch neu zu bedenken, von der die Shoa ihren Ausgang nahm, hat ihn zu einem wertvollen und geschätzten Gesprächspartner gemacht weit über den engeren Bereich von Theologie und Kirche hinaus. Möge die Saat, die er gesät hat, aufgehen.

Als Erzbischof von Berlin möchte ich Herrn Professor Kampling für seine langjährige akademische Wirksamkeit im und für das Erzbistum Berlin meinen von Herzen kommenden Dank aussprechen. Ich bin überzeugt, dass er der katholischen Theologie in Berlin in entscheidender Weise den Boden bereitet hat, nicht zuletzt für weiteres Wachstum in der Zukunft. Für seinen persönlichen Weg erbitte ich Gottes reichen Segen und wünsche ihm mit der von ihm selbst gerne verwendeten Grußformel: „Nur Gutes!“

Ihr
Dr. Heiner Koch
Erzbischof von Berlin

HENRY G. BRANDT

Es kommt vor, dass man unverhofft auf Menschen stößt, die man nur gelegentlich und bei besonderen Anlässen trifft, die aber einen so nachhaltigen Eindruck hinterlassen, dass sie auf lange Zeit oder immerzu dem Kreis derjenigen angehören, die einem das eigene Leben maßgebend bereichern haben. Sie haben sich im Handumdrehen eine Nische in der Summe der persönlichen Lebenserfahrungen erobert. Eine solche glückliche Erfahrung war für mich mein Treffen mit dem verehrten Rainer Kampling. Bestimmt werden im Rahmen dieser Festschrift viele Lobgesänge über die reichen Facetten der Persönlichkeit, Wissen und Handeln von Rainer Kampling angestimmt. Dazu werde ich von ganzem Herzen und aus Überzeugung *Amen* sagen. Im Vordergrund steht für mich das ganze Bild, die Gesamtpersönlichkeit dieses liebenswerten Mannes, wie ich sie erfahren habe: Wissen und Gelehrsamkeit, intellektuelle Redlichkeit und die Überzeugung, dass erst in der Auswirkung in der praktischen Welt unserer Gesellschaft die Lehre ihre Erfüllung findet. Im Kampf gegen Intoleranz, Antijudaismus, akademische Engstirnigkeit und ähnliche Übel spürte ich Rainer Kampling unerschütterlich an meiner Seite stehen. Ein ermutigendes Gefühl!

Doch besonders und in erster Linie beeindruckte mich immer seine menschliche Wärme. Er strahlte Freundschaft und Zuneigung aus; Wärme, die einem schnell zu Herzen ging. Rainer, wir brauchen Dich noch lange! Mögen Dir noch viele, gute, erfolgreiche und erfüllte Jahre vergönnt sein: Dir zur Zufriedenheit und uns zum Segen.

Rabbiner Dr. h. c. Henry G. Brandt

Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschland

DAGMAR MENSINK/ANDREAS NACHAMA

Ein Mitstreiter mit Leidenschaft und Realitätssinn

Mit dem vierten Kapitel der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ hat die katholische Kirche 1965 eine neue Ära in ihrem Verhältnis zum Judentum eingeleitet. Die Bedeutung dieses Dokuments kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Damit wurde die jahrhundertalte „Lehre der Verachtung“ mit dem Vorwurf des Gottesmordes und der Verwerfung Israels durch Gott unumkehrbar zurückgewiesen.

Auf dem Weg der Erneuerung der katholisch-jüdischen Beziehungen ist seither viel erreicht worden. Dazu hat maßgeblich Papst Johannes Paul II. beigetragen, der Juden und Jüdinnen als ältere Geschwister ansprechen konnte, weil er vom ungekündigten Bund Israels mit Gott überzeugt war. Die Erklärungen „Dabru emet – redet Wahrheit“ (2003), „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“ (2015) und „Zwischen Jerusalem und Rom“ (2017) nehmen auf jüdischer Seite die Umkehr der Kirche ernst und bauen darauf, dass mit „Nostra Aetate“ tatsächlich ein anderer Weg eingeschlagen ist.

Das neue Verhältnis zum Judentum theologisch durchzubuchstabieren, steht seit mehr als drei Jahrzehnten im Zentrum der Forschung von Rainer Kampling. Als Wissenschaftler sucht er stets aufs Neue die Brücken zwischen der jüdischen Bibel und dem Neuen Testament. Sein Diskussionsband zu „Dabru emet“, den er zusammen mit Michael Weinrich herausgegeben hat, trug wesentlich dazu bei, dass diese Erklärung in vielen Kreisen wahrgenommen wurde. Rainer Kampling ist aber auch als Historiker der neueren Geschichte ein wichtiger Forscher. Seine Anmerkungen zu der in allen katholischen Gemeinden am Palmsonntag, dem 21. März 1937, verlesenen Enzyklika „Mit brennender Sorge“ gegen die NS-Politik zeigen auf, wie halbherzig diese im historischen Diskurs oft herausgestellte Enzyklika war, denn sie sprach kein Kollaborationsverbot mit den NS-Institutionen aus – anders als die kirchlichen Verlautbarungen in der gleichen Dekade gegen den Kommunismus.

Bei aller Leidenschaft für die Forschung hat Rainer Kampling auch nüchtern gesehen, dass eine Anerkennung des Judentums nicht allein auf Texte bauen kann. Es braucht Theologen und Theologinnen, die die Position von „Nostra Aetate“ mit innerer Überzeugung in Forschung, Schulen und Gemeinden vertreten. Deshalb hat er sich beharrlich dafür eingesetzt, den Dialog bereits an der Universität fest zu verankern. Die Einführung des „Ernst-Ludwig-Ehrlich-Masterstudiengang, Geschichte, Theorie und Praxis der Jüdisch-Christlichen Beziehungen“ an der Freien Universität Berlin ist dafür ein herausragendes Beispiel. Über viele Jahre hat Rainer Kampling mit der ihm eigenen Verbindung von theologischer Leidenschaft und Realitätssinn auch den Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim

Zentralkomitee der deutschen Katholiken bereichert. Wir bleiben ihm für sein stets weiterführendes und verlässliches Engagement dankbar.

Wie schwer der katholischen Kirche die Anerkennung eines eigenen jüdischen Gottesverhältnisses fällt, ist spätestens seit der Neufassung der Karfreitagsfürbitte für den Außerordentlichen Ritus durch Papst Benedikt XVI. im Jahr 2008 offenkundig. Mit dem jüngsten Aufsatz des emeritierten Papstes, in dem er die Rede vom ungekündigten Bund mit Israel für nicht überzeugend erklärte, steht die Frage wieder offen im Raum, wie ernst es der Kirche tatsächlich mit der Anerkennung des jüdischen Glaubensweges ist.

Wenn die Kirche „Nostra Aetate“ zum Maßstab nimmt, muss sie für das Verständnis ihrer eigenen Heilsbotschaft die Stimme derer hören, die als Juden und Jüdinnen mit Gott im Bund stehen. Dabei gilt weiter, was Rainer Kampling und Michael Weinrich im Vorwort ihres Buches zu „Dabru emet – redet Wahrheit“ geschrieben haben: „Gemessen an der Last der vergangenen Jahrhunderte und ihrer christlichen Judenfeindschaft stehen wir immer noch am Anfang einer besseren Zukunft. Jeder Schritt im jüdisch-christlichen Dialog ist ein Schritt des Lernens.“ Wir freuen uns darauf, noch viele dieser Schritte zusammen mit Rainer Kampling zu gehen. Herzlichen Glückwunsch zum Geburtstag – *ad mea we ezrim!*

Dagmar Mensink und Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama
Vorsitzende des Gesprächskreises „Juden und Christen“
beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken

1. BIBLISCHE ERKUNDUNGEN

„Wer ist David? Wer ist der Sohn des Isai?“ (1 Sam 25,10)

Von den Samuelbüchern zur Wirkungsgeschichte und zurück

ILSE MÜLLNER

1. Sedimente einer Figur

Es gibt biblische Gestalten, deren Rezeptionsgeschichte ihre biblische Bedeutung übersteigt. „Adam und Eva“ sind ein drastisches Beispiel für dieses Phänomen, insofern ihre innerbiblische Relevanz in keinem Verhältnis zur kulturellen Produktivität dieser Figuren sowohl in christlich als auch in jüdisch geprägten kulturellen Zusammenhängen steht. Auch die Wirkung Davids geht weit über das hinaus, was in den Samuelbüchern, die wir gewöhnlich als primären Bezugspunkt dieser Gestalt behandeln, entworfen wird. Allerdings beginnt die produktive Rezeptionsgeschichte dieser Figur bereits innerbiblisch, wo die Gestalt Davids in allen Kanonteilern eine bedeutungsvolle Rolle spielt. Die mit David im Judentum vor allem bis ins 18. Jahrhundert hinein verknüpften Hoffnungen und seine Funktion als Wurzelgrund der messianischen Linie Jesu Christi im Christentum sind nur die theologische Spitze eines Eisbergs, der bis in die gegenwärtige Populärkultur hineinreicht. So wie der Goliathbezwinger seinen Weg über Michelangelos Werkstatt und die „*Piazza della Signoria to my Refrigerator Door*“¹ nimmt, so wandert der Machtmensch David vom Dach seines Palasts durch die Zeiten bis in die Populärmusik des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Dass es in Leonard Cohens *Hallelujah* Batseba ist, die auf dem Dach badet und nicht mehr David, der darauf spazieren geht, ist nur eine signifikante Wendung, die eine solche Gestalt nimmt, wenn sie sich prominent durch die Wirkungsgeschichte bewegt.

Das Beispiel der Rezeption von David und Batseba (und Urija) zeigt auch, dass biblische Figuren in Konstellationen eingebettet sind, die in Auslegungen und Rezeptionen aufgenommen und weiter ausgestaltet werden. Oftmals werden nicht einzelne Figuren, sondern ganze Figurensettings weiter getragen und transponiert. Die konstellative Figurenanalyse mit Blick auf biblische Texte² ist in Bezug auf

- 1 Gunn, David M., *Covering David. Michelangelo's David from the Piazza della Signoria to my Refrigerator Door*, in: Gunn, David M./McNutt, Paula M. (Hg.), *'Imagining' Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan*, Sheffield 2002, 139–170.
- 2 Eisen, Ute E./Müllner, Ilse, *Gott als Figur – eine Einführung*, in: dies. (Hg.), *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (Herders biblische Studien 82)*, Freiburg i. Br. 2016, 11–26, bes. 19–21.

die Wirkungsgeschichte weiter zu entwickeln. David wird nicht als solitäre Figur wahrgenommen, sondern in unterschiedlichen Beziehungsnetzen gesehen und darin wiederum mit verschiedenen Rollen verknüpft. Dabei spielen auch Handlungssequenzen eine Rolle, die in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten je neu in Szene gesetzt werden: Die Bezwingung Goliats und der Ehebruch mit Batseba werden in der Rezeptionsgeschichte sicherlich am häufigsten und in unterschiedlichen Medien eingespielt. Aber auch die Verschonung Sauls, die Beziehung zu Jonatan, die Bedrohung durch die Feinde und die Trauer um Absalom werden in spezifischen Kontexten aufgegriffen, um jeweils aktuelle Fragestellungen mit Bezug zu dieser biblischen Gestalt zu verhandeln.³ Die vor allem in der ikonographischen Tradition dominante Figur des Sängers mit seinem Instrument kann zwar auf die Szene vor Saul (1 Sam 16) zurückgeführt werden; weit häufiger aber wird hier sicherlich an den Psalmensänger gedacht werden. Davids Präsenz in so vielen Büchern des Alten Testaments lässt in ihrer Wirkungsgeschichte eine oftmals hybride Gestalt entstehen, bei der die Verknüpfung mit nur einem biblischen Buch oder nur einer biblischen Szene nicht angemessen ist.

An David und auch in geringerem Maß an den biblischen Figuren aus seinem Umfeld lagern sich politische, religiöse und anthropologische Diskurse ebenso ab wie homo- und heterosexuelles Begehren, literarische Phantasie und moralisierende Pädagogik. Dass dabei die Figur der biblischen Geschichtserzählung um ein Vielfaches erweitert, ausgedehnt und auch konterkariert wird, ist für solche rezeptionsgeschichtlichen Prozesse signifikant. Kein Maler, keine Schriftstellerin begegnet ohne Vorwissen einem wissenschaftlich rekonstruierten hebräischen Urtext und nimmt diesen als Ausgangspunkt eines Kunstwerks. Zwischen den Texten der Samuelbücher als ältestem biblischem Entwurf der Davidsgestalt und einem David-Roman des 20. Jahrhunderts liegen vielfältige sprachliche Übersetzungsvorgänge und intermediale Transformationsprozesse. Meist ist – wenn überhaupt – nur sehr mühsam rekonstruierbar, auf welche Gestalt eines Stoffs sich ein Kunstwerk oder auch eine theologische Argumentationsfigur bezieht. Häufig lagern da schon mehrere Schichten des Stoffs übereinander und werden selektiv wahrgenommen, neu zusammengesetzt und weiter angereichert. So bestehen Einflussnahmen und Wechselwirkungen zwischen Werken der ikonographischen Tradition, literarischen Texten, theologischer Auslegungsliteratur, Predigten, Biographien von Künstler_innen und Auftraggeber_innen, politischen Prozessen und anderen Strömen kultureller Produktion.⁴

3 Die im de Gruyter Verlag publizierte *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (Berlin/New York 2009 ff.) widmet folgenden mit David verbundenen Figurenkonstellationen einen eigenen Eintrag: „David and Goliath, Story of“; „David and Jonathan, Story of“; „David's Champions“. Batseba und Goliath ist zusätzlich jeweils ein eigener Artikel gewidmet.

4 Vgl. Kipfer, Sara, *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1 Sam 16 – 1 Kön 2* (Studies of the Bible and Its Reception 3), Berlin/Boston 2015, 20–27.

Manche biblische Figuren gehen in so komplexe Prozesse ein,⁵ dass sich fragen lässt, inwieweit es sich überhaupt noch um *eine* transmediale Figur handelt oder ob Gestalten wie Eva, Mose, Maria Magdalena oder eben auch David nicht besser im Plural beschrieben werden, ob sie also eher den Titel für ein Cluster von Gestalten bilden als eine Figur. Je höher die religiöse und kulturelle Relevanz einer biblischen Figur, desto intensiver gestalten sich die Rezeptionsprozesse und desto mehr kulturelles Wissen wird angelagert – man denke etwa an das Verhältnis mariologischer Diskurse zum biblischen Bild der Mutter Jesu. Davids Bedeutung für jüdische und christliche Rezeptionsprozesse liegt vor allem in der messianischen Rezipierbarkeit der Figur begründet. Während im Christentum mit Jesus als Nachkomme Davids eine genealogische und mit David als Typus Christi eine typologische Linie hergestellt und immer weiter reflektiert und ausgebaut wird, ist der jüdische Rückgriff auf die Davidsgestalt vom messianischen Potential geprägt, die diese Figur in sich trägt.⁶ Selbstverständlich lässt sich nicht jeder Akt der Rezeption im Judentum wie im Christentum auf die messianische Linie zurückführen, sie wird aber so signifikant häufig ein- und angespielt, dass das Ausmaß der Bezugnahmen auf die Davidsgestalt ebenso wie die Tendenzen, Davids Verhalten positiv darzustellen, sinnvoll in diesen Zusammenhang gestellt werden können. Das gilt sowohl für David als siegreiche Königsgestalt, wie sie etwa für die Karolingerkönige zur Bezugsfigur geworden ist,⁷ als auch für den insbesondere in der Neuzeit in den Fokus genommenen bedrohten David.⁸ In beiden Fällen läuft die Rezeption der Davidsfigur über eine christologische Linie, die den jeweiligen Herrscher legitimatorisch über Christus mit David verbindet oder aber den bedrohten David typologisch in ein Verhältnis mit dem leidenden Christus bringt und darüber wiederum Beziehungen zur aktuellen politischen Situation herstellt. Die Figur David mit den an sie geknüpften Narrativen ist Teil der kulturellen Narrative der jüdisch und christlich geprägten Bereiche unserer Welt.

5 Andrea Polaschegg hat für diese teilweise drastischen Veränderungen, die die biblischen Figuren im kulturellen Gedächtnis erfahren, den etwas missverständlichen Begriff „Bibelwissen“ geprägt. Damit meint sie jenes Wissen, das sich an ein Motiv oder eine Gestalt anlagert, als „biblisch“ empfunden wird, obwohl es aus der Kunstgeschichte, der Literatur oder der Volksfrömmigkeit stammt. Vgl. Polaschegg, Andrea, Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie. Zum Beispiel: Maria Magdalena, in: *Scientia poetica* 11 (2007), 209–240.

6 Vgl. dazu mit zahlreichen Hinweisen auf Literatur und weiteres Material Pioske, Daniel D. u. a., Art.: David, in: Allison, Dale C. u. a. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (Aaron – Aniconism), Berlin/New York 2009, 190–242.

7 Vgl. Herkommer, Hubert, Typus Christi – Typus Regis. König David als politische Legitimationsfigur, in: Dietrich, Walter/Herkommer, Hubert (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Stuttgart 2003, 383–436.

8 Vgl. Kipfer, David.

„Kulturprägende Erzählungen sind Konglomerate, die von dem leicht in andere Kontexte transferierbaren Mikroplot einer Metapher bis hin zum großen epischen Bogen von Geschichtsnarrativen, simultan mehrere Phrasierungsbögen und damit Stufen von Zeitlichkeit in sich bergen. Deshalb sprechen sie potentiell ein breites Spektrum von Adressaten an: in ihrem episodischen Kern, mit kurzer Verfallszeit, die Gruppe der unmittelbar Betroffenen; in ihrer synekdochischen Ausweitung all diejenigen, die sich in einem übertragenen Sinn als adressierte Wir-Gruppe verstehen. Eine Bedeutungsschicht nach der anderen lagert sich um einen für sich genommen kontingenten Erzählanlass. Parallel dazu vergrößert sich der Personenkreis, für den die Erzählung bestimmt scheint und der am Geschehen teilhat. So werden imaginäre Gemeinschaften zwischen Personengruppen gestiftet, die in den unterschiedlichen Zeitwelten beheimatet sind.“⁹

Ein in einer ganz konkreten kulturellen, politischen und religiösen Situation entstandenes Narrativ wird auf seinem Weg durch die Zeiten ausgebaut, verändert, präzisiert und in seinen Schwerpunkten verlagert, so dass ein altorientalischer König, der wahrscheinlich etwa dreitausend Jahre vor uns gelebt hat, immer noch existenzielle Vorstellungen von Menschen zu tragen vermag.

2. Innerbiblische Vielfalt

„Einzusetzen ist bei dem stupenden *Facettenreichtum des biblischen Davidbildes*. Kann man überhaupt von *einem* Bild, oder muss man von vielen, miteinander kaum abgestimmten, womöglich gar unvereinbaren Bildern sprechen?“¹⁰

Die kreative Rezeption der Davidsgestalt beginnt innerbiblisch. Bereits das Davidbild der Samuelbücher ist höchst vielschichtig,¹¹ dann sind es einzelne Züge Davids, die aus der narrativen Tradition der Samuelbücher aufgenommen werden, um in neue Erzählungen einzugehen, mit dem Psalter verknüpft oder auch in die prophetische Tradition hinein transformiert zu werden, wo sich zunehmend stärker die Hoffnungen eines politisch machtlosen Israel an dieser Gestalt anlagern. Der Weg von den Narrativen um Aufstieg, Machterhalt und Fall dieses Königs, wie er in den Samuelbüchern gegangen wird, bis hin zum Stammbaum Jesu ist keineswegs geradlinig. Ja, es ist an manchen Stellen sogar schwierig bis unmöglich, eine eindeutige literargeschichtliche Linie zwischen den einzelnen Texten zu ziehen. Nicht einmal die globale Behauptung der Chronik als *follow up* der Samuelbücher

9 Koschorke, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M. 2013, 257.

10 Dietrich, Walter u. a., Grundfrage und Grundlinien der David-Rezeption. Eine Nachlese, in: Dietrich/Herkommer, König David, 831–841.

11 Vgl. Kipfer, David, 39–49 (dort auch weitere Literatur).

ist mehr einfach zu konstatieren, wenn auch das Prä der Samuelbücher für die meisten Textbereiche gilt.¹² So können wir durchaus davon ausgehen, dass es auch innerhalb der Samuelbücher Passagen gibt, die bereits auf andere Texte oder auf mit David verbundene Traditionen reagieren, die in den anderen Bereichen der hebräischen Bibel eine Rolle spielen. Ob in solchen Fällen, in denen die Samuelbücher offenbar relativ spätes Material oder Gedankengut verwenden, direkter Einfluss späterer Texte (z. B. der Chronik) vorliegt oder eher „ein gemeinsames Reflexionsmilieu“¹³, lässt sich meist nicht mit Bestimmtheit sagen.

Die Textkritik der Samuelbücher ist bekanntlich komplex.¹⁴ Die Schriften aus den Höhlen Qumrans haben einen gänzlich veränderten Blick auf die textliche Gestalt der später zu biblischen gewordenen Texte um die Zeitenwende hervorgebracht. Die Einsicht in die Vielfalt der Überlieferungen desselben Textbestands, die angesichts der Schriftfunde vom Toten Meer zu konstatieren war, führte im Verbund mit einem Bedeutungsaufschwung der Septuagintaforchung nicht nur wissenschaftsgeschichtlich zu einer bislang anhaltenden Hochkonjunktur der Textkritik, sondern auch zu theologischen Herausforderungen. Was bedeutet es, wenn die biblische Textgrundlage plural ist, und welchen Texten ist hier Priorität einzuräumen?¹⁵ Im Feld der narrativen Davidstraditionen zeigen sich vielfältige Verflechtungen zwischen dem hebräischen Masoretentext, den Septuaginta-Versionen und stellenweise auch den Chronikbüchern, die oftmals nicht historisch einlinig aufzulösen sind. Für die Rezeptionsgeschichte der Samuelbücher ist nicht nur der masoretische Text bedeutsam, sondern neben antiken Übersetzungen auch etwa die Interpretationen der Davidserzählungen durch Flavius Josephus

12 Vgl. die Beiträge in Becker, Uwe/Bezzel, Hannes (Hg.), *Rereading the relecture? The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 66), Tübingen 2014.

13 Rudnig, Thilo Alexander, *Späte Bearbeitungen in der Davidüberlieferung*, in: Becker, Uwe/Bezzel, Hannes (Hg.), *Rereading the relecture? The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 66), Tübingen 2014, 215–231, hier 229.

14 Vgl. u. a. Hugo, Philippe/Schenker, Adrian (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (Vetus Testamentum Supplements 132), Leiden u. a. 2010; Kim, Jong-Hoon, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2 Sam 15,1–19,9* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 394), Berlin/New York 2009; Tov, Emanuel, *Theological Tendencies in the Masoretic Text of Samuel*, in: Ausloos, Hans u. a. (Hg.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – the Historical Books* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 246), Leuven 2012, 320.

15 Im kirchlichen Alltag kommen die Textkritik und ihre veränderten Paradigmen in Form von Übersetzungsentscheidungen an. Dass die Pluralität von antiken Übersetzungen und damit auch die unterschiedlichen Abhängigkeiten gegenwärtigen Sprachgebrauchs praktische Probleme aufwerfen, zeigt jüngst anschaulich Groß, Walter, *Die Angst der neuen Einheitsübersetzung vor ihren Lesern*, in: *Biblische Zeitschrift* 62 (2018) 1, 117–125.

(Rembrandt z. B. besaß eine hochdeutsche Ausgabe der Jüdischen Altertümer von Flavius Josephus).¹⁶ Diese text-, übersetzungs-, und traditionskritische Einsicht macht es unmöglich, von einem Rekurs auf *den* „Endtext“ durch die Rezeptionsgeschichte zu sprechen. Zu vielfältig sind die Gestalten der Davidserzählungen, die sich in den unterschiedlichen Zeiten in Umlauf befinden.

Zu den narrativen Traditionen, die ihre Grundlagen in den Samuelbüchern haben und in der Chronik ihre eigenen Schwerpunkte entwickeln, kommen aber noch weitere umfangreichere Szenerien oder auch nur kleinere Anspielungen, die im Bereich der Schriftprophetie, der Psalmen, der Evangelien und der Briefliteratur zu finden sind. Die mehrstufige Davidisierung des Psalters stellt Verbindungen zwischen den Psalmen und der Gestalt Davids sowohl innerhalb einzelner Psalmen als auch über die Psalmüberschriften her.¹⁷ Von den David mittels Überschrift zugeschriebenen Psalmen werden 13 mit einer konkreten Situation in Davids Leben und damit auch mit Texten der Samuelbücher verbunden. In einem weiteren Schritt wird der gesamte Psalter mit David in Verbindung gebracht und die für die Wirkungsgeschichte so einflussreiche Figur Davids als Psalmensänger ausgearbeitet.¹⁸

Einen anderen Strang der innerbiblischen Davidsrezeption stellt die Ausarbeitung von Hoffnungsbildern als Kontrast zur jeweiligen als lebensfeindlich erfahrenen Gegenwart dar, in der David als Bild einer glanzvollen Vergangenheit imaginiert und diese Vorstellung auf eine heilvolle Zukunft hin extrapoliert wird. Der an die Davididen geknüpfte Messianismus entwickelt sich sukzessive in königloser Zeit und umfasst ein Bündel von Heilsbildern, an das jüdische und christliche Rezeptionen anknüpfen können. Vielleicht wird hier besonders deutlich, welche Kraft die Bezugnahme auf eine tradierte Gestalt in je neuen Zusammenhängen entfalten kann. Tradierung ist immer auch mit Plausibilisierung verbunden, und Übersetzungsprozesse erschöpfen sich nicht in sprachlicher Übertragung. Jeder kulturelle Kontext, in dem man sich je neu auf die Davidsgestalt beruft, spricht sich in seiner eigenen Interpretation dieser Gestalt aus. Um der jeweiligen Gegen-

16 Vgl. Welzel, Petra, Rembrandts *Bathseba* – Metapher des Begehrens oder Sinnbild zur Selbsterkenntnis? Eine Bildmonographie (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte 204), Frankfurt a. M. 1994, 18 f.

17 Zur Davidisierung des Psalters s. Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Überlegungen zur Davidisierung des Psalters, in: Dahmen, Ulrich/Schnocks, Johannes (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry* (Bonner Biblische Beiträge 159), Göttingen 2010, 79–90; Seybold, Klaus, Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen. Die Rolle Davids nach den Psalmüberschriften und nach dem Septuagintapsalm 151, in: Zenger, Erich (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 238), Leuven 2010, 125–140.

18 Vgl. Kleer, Martin, „Der liebe Sänger der Psalmen Israels“. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (Bonner Biblische Beiträge 108), Bodenheim 1996.

wart willen wird Geschichte erzählt und Zukunft entworfen – David bildet eine privilegierte Kontaktzone dieser Orientierungen und seine Gestalt einen Schauplatz von Auseinandersetzungen um die Wahrheit der Figur.

Wirkungsgeschichtliches Arbeiten ist auf diesem Hintergrund keineswegs unhistorisch, sondern hat sich mit verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten zu beschäftigen, die von der tentativen Verortung einer historischen Davidsgestalt im 10. Jhd. v. u. Z. bis zur Gegenwart reichen und in die hinein die jeweiligen Werke sprechen. Legt man die von Sara Kipfer überzeugend dargelegte Differenzierung von Auslegungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu Grunde, dann versteht sich wirkungsgeschichtliches Arbeiten als selbstreflexiv und prozessorientiert in Bezug auf jedes einzelne kulturelle Produkt, die Verflochtenheit der kulturellen und historischen Kontexte und darin auch der eigenen geschichtlichen Bedingtheiten.¹⁹

„Nicht nur die biblischen Texte, sondern auch die Rezeptionsgeschichte sind auslegungsbedürftig, d. h. sie müssen vor dem jeweiligen historischen, sozialen, politischen und religionsgeschichtlichen Hintergrund, also ‚wirkungsgeschichtlich‘ verstanden werden.“²⁰

Der David der Rezeptionen wird von den kulturellen Kontexten geprägt, in die er eingeschrieben wird, und wirkt umgekehrt auf die Ausprägung dieser Kontexte zurück – besonders deutlich greifbar in den europäischen Herrscherbildern.

3. David als Hoffnungsgestalt

Schon in den Samuelbüchern spielt der Begriff des Gesalbten eine wichtige Rolle. Saul ist der erste zum König Gesalbte, worauf vor allem David immer wieder hinweist, wenn es um den Schutz der körperlichen Unversehrtheit des Gesalbten JHWHs trotz aller Feindschaft geht (1 Sam 24,7; 26,9; 2 Sam 1,14). Auch David wird vom Propheten Samuel gesalbt und trägt diese Würde schon lange, bevor er schließlich nach dem Tod Sauls die Herrschaft übernimmt. Die Anachronie zwischen göttlicher Erwählung und ihrem Ausdruck in der Salbung einerseits und Übernahme der Königsherrschaft andererseits betont die Wichtigkeit ebenso wie den Eigen-Sinn des theologisch gedeuteten Geschehens. Zunächst weist die Salbung also auf das durch Gott mittels des Propheten getragene Königtum hin. Erst im Lauf der nachexilischen Zeit mit ihrer sich verfestigenden fehlenden Eigenstaatlichkeit verschiebt sich die Messiasvorstellung hin zu einer Hoffnungsgestalt

19 Vgl. Kipfer, David, 10–19, rekurriert hier auf den Begriff der Wirkungsgeschichte nach Hans-Georg Gadamer, der rezeptionsgeschichtliches Arbeiten impliziert, darin aber nicht aufgeht.

20 Ebd., 34.

mit stark eschatologischen Dimensionen. Diese wird in Judentum und Christentum aufgegriffen und in unterschiedliche politische und religiöse Kontexte hinein umgesetzt. Auch hier ist, wie auf anderen Feldern der historischen Entwicklung von Judentum und Christentum, die wechselseitige Einflussnahme dieser beiden in sich wiederum pluralen religiösen Systeme vorauszusetzen. Bereits im Kontext der jüdischen Aufstände gegen die römische Herrschaft ist das „Bedürfnis [festzumachen], jeden messianischen Kandidaten mit dem Hause Davids zu verknüpfen.“²¹ Simon Bar Kosiba übernimmt die Rolle des davidischen Messias,²² ebenso wie Jesus in mehreren Schriften des Neuen Testaments – prominent in der Genealogie des Matthäus²³ – in diese Linie gestellt wird.²⁴ Das Verhältnis Jesus, des Christus, zu David ist aber nicht nur eines der Abkünftigkeit, sondern wird auch in der Überordnung Christi gedacht. Die Spannung zwischen Christus als dem Sohn und dem Herrn Davids bündelt sich in der Einspielung und Auslegung von Ps 110,1 („Der HERR sprach zu meinem Herrn“).²⁵ Auch wenn eine differenzierte Sicht auf die neutestamentlichen Schriften davor warnt, „davidische Christologie in den ersten christlichen Generationen zu hoch zu bewerten“²⁶, so ist doch hier im Christentum der Grundstein einer Traditionslinie gelegt, die die theologische Relevanz des biblischen Königs massiv verstärkt und bis in die Gegenwart hinein wirkt. Im Judentum spielt die davidische Traditionslinie des Messianismus von den Rabbinen an eine wichtige Rolle. Die Pluralisierung der messianischen Vorstellungen, allemal die Entpersonalisierung der messianischen Hoffnungsgestalt beinhaltet aber auch eine partielle Loslösung von der Bindung des Messianismus an die Gestalt Davids.²⁷

Wer von den in den Samuelbüchern erzählten Auseinandersetzungen um die Einführung des Königtums liest, weiß, dass es gegenüber dieser Institution erhebliche theologische Vorbehalte gibt; wer seine Lektüre in den Königsbüchern fortsetzt, kann sehen, dass die Beurteilung der konkreten Herrschergestalten zu einem Großteil negativ ausfällt. Aus dieser Gemengelage, in der die realpolitischen Anfor-

21 Schäfer, Peter, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010, 15.

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. Müllner, Ilse, Sohn Davids und Sohn Abrahams. Jüdische Volksgeschichte als Familiengeschichte Jesu Christi, in: Söding, Thomas (Hg.), Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, Freiburg i. Br. 2013, 45–63.

24 Vgl. Karrer, Martin, Von David zu Christus, in: Dietrich/Herkommer, König David, 327–365.

25 Vgl. Heither, Theresia, David. Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern, Münster 2012, 172–180.

26 Karrer, Von David zu Christus, 33.

27 Vgl. überblicksartig Nachama, Andreas u. a., Basiswissen Judentum, Darmstadt 2015, 468–476. Fokussiert auf die David-Tradition s. Voigts, Manfred, Das Ende der David-Tradition: Jakob Frank und die Französische Revolution, in: Dietrich/Herkommer, König David, 249–279.

derungen mit den theologische Ansprüchen kollidieren, geht David als eine Gestalt hervor, die sowohl in ihrer individuellen Präsenz als auch mit Blick auf das Königtum als Institution ein erhebliches positives Gegengewicht zur Königskritik setzt.

„Die Königsideologie trägt im Alten Testament die Hauptlast für die spätere Ausformung der Messiaserwartung. Sie setzt sich aus zwei aufeinander verwiesenen Bereichen zusammen: aus der Vorstellung vom Königtum Gottes und der vom irdischen König als dem durch die Salbung eingesetzten Mandatar JHWHs.“²⁸

Mit der Etablierung einer Dynastie und der Zusage der Beständigkeit dieses familialen Herrschaftskonstrukts (2 Sam 7) ist der theologische Grundstein für eine Transformation des kritisch beurteilten Königtums als Instrument der Realpolitik hin zu einer Hoffnungsgestalt gelegt, der es allerdings gelingt, realpolitische Gegebenheiten wiederum in sich zu integrieren, wie nachfolgend verdeutlicht wird. Die Vielschichtigkeit der Davidsgestalt macht es möglich, unterschiedliche Züge dieser Figur in die Hoffnungsbilder aufzunehmen und damit auch verschiedene politische Systeme und auch unterschiedliche Positionen miteinander in Verbindung zu bringen. Wenn also Davids Königtum auch „die Hauptlast“ der Messiaserwartung trägt, so gehen die Hoffnungsbilder doch darin nicht auf, sondern knüpfen an verschiedene biblische Traditionen an.

4. David als König

Dennoch: Das Königtum Davids ist für die Wirkungsgeschichte von zentraler Bedeutung. Selbst der für die christliche Kunst so zentral gewordene Sänger wird mit Krone dargestellt, die theologisch bedeutsame Messianität hat immer eine mehr oder minder starke politische Komponente, und nicht zuletzt haben christliche Könige sich immer wieder auf diese zentrale biblische Gestalt bezogen. David gilt als idealer Herrscher. Was in der Installierung dieses Königs als Maßstab für die Beurteilung seiner Nachfolger in den Formularen der Königsbücher begonnen hat, setzt sich in der Modellierung christlicher Herrscherfiguren am Vorbild Davids fort. Im Kontext der Kirchenväterauslegung wird die Königsherrschaft Davids spirituell interpretiert und auf Christus als wahren Erben fokussiert:

„Es war also ein Reich anderer Art, das Reich des wahren David, das allein Christus erbt; und es war eine Nachkommenschaft Davids anderer Art, eine Nachkommenschaft, die ewig währt, aus der allein Christus stammte, der einzig wahre Sohn Davids, auf den allein auch dessen Name übergang.“²⁹

Im Kontext der Etablierung christlich imprägnierter Herrschaftsinstitutionen spielt David dann eine Rolle als Rollenmodell und Typus des herrschenden Kö-

28 Fabry, Heinz-Josef/Scholtissek, Klaus, *Der Messias* (Neue Echter Bibel 5), Würzburg 2002, 26.

29 Ambrosius, in Luc 3,44; zit. n. Heither David, 45.

nigs bzw. Kaisers. Die Karolinger etablieren im Anschluss an Pippin III. (8. Jhdt.) ein sakral-politisches Königtum, und auch die nachfolgenden Könige und Kaiser verstehen sich als *Novus David*. Das wird in der Reichskrone versinnbildlicht, die sowohl David als auch Salomo in einer eigenen Platte darstellt und damit das positive dynastische Element der davidisch legitimierten Königsherrschaft unterstreicht. Dagegen dienen Anspielungen auf das unselige Paar David und Absalom immer wieder dazu, allzu machtorientierte Söhne von Herrschern zur Ordnung zu rufen. So soll der Erzbischof Brun von Köln, ein Bruder Ottos des Großen, seinem Neffen Liudolf Vorhaltungen gemacht haben:

„Die Freude und Krone deines Vaters bist du gewesen, die Hoffnung und Wonne des ganzen Reichs, und wie hast du dich in Bitterkeit verwandelt! Mach endlich Schluß, Absalom zu sein, damit du Salomon sein kannst!“³⁰

Es sind paradigmatische Konstellationen, die dazu dienen, Aspekte von Herrschaft zu beschreiben und zu präzisieren: David und Salomo stehen für die glückliche Weitergabe dynastischer Macht, David und Absalom dagegen für das unzeitige und daher unangemessene Machtstreben des Sohnes. David und Saul hingegen werden sowohl als Bild für die Bedrohung des Herrschers wie auch – insbesondere in der Reformationszeit – für die Selbstkontrolle des idealen Herrschers auch gegenüber seinen Feinden (hier spielen die Verschonungsszenen in 1 Sam 24; 26 eine zentrale Rolle) herangezogen.

Die Rezeptionslinie Davids läuft im Christentum über Jesus, den Christus – das gilt auch für die Verbindung der christlichen Herrscher zu Davids Königtum. Deren politisches Verhalten wird in der Verbindung zu David religiös aufgeladen und theologisch sowohl motiviert als auch legitimiert.

„Diese enge Verbindung von Altem und Neuem Testament trägt seit der Patristik und bis in die frühe Neuzeit hinein die universalhistorischen Konzeptionen des Abendlandes. [...] Wendet man diese Geschichtskonzeption ins Politische, dann wird König David als Typus Christi zugleich zum Typus Regis: Die Übertragung des David-Christus-Vergleichs auf den König hebt ihn über seinen Status des Auserwählten hinaus in noch höhere Sphären. Der Gesalbte des Herrn wird zum Ebenbild Gottes: ‚Rex imago Dei.‘“³¹

Mit der Verbindungslinie von David zu den christlichen Königen greift die Wirkungsgeschichte jenen Strang der innerbiblischen Rezeption Davids auf, der diese Herrschergestalt zum Maßstab weiterer Könige macht und ihn als ideal „außer in der Sache mit Urija dem Hethiter“ (1 Kön 15,5) vorstellt. Die Frage danach, welche Handlungsweisen für einen König angemessen sind, wird bereits in den Samuelbüchern anhand paradigmatischer Konstellationen verhandelt. Schon hier findet eine Auseinandersetzung darum statt, inwiefern sich König David rollen-

30 Aus Ruotgers *Vita Brunonis* zit. n. Herkommer, Typus Christi, 34.

31 Herkommer, Typus Christi, 34.

konform verhält, wenn er laut und öffentlich um seinen Sohn weint, der ihn ja nun gerade um das Königtum hatte bringen wollen (2 Sam 19).³² Inwieweit hier Fragen nach der idealen Herrschaft mit der Konzeption von Männlichkeit verbunden werden, ist in besonderem Maß vom jeweiligen kulturellen Kontext der Lektüre der Davidserzählungen abhängig. Dass David in besonderem Maß dazu geeignet ist, Männlichkeit zu reflektieren, zeigen die vielfältigen Bezüge auf dieses Feld.

5. David und die Liebe

Der biblische David ist ein großer Liebender oder exakter: David ist derjenige, der von allen geliebt wird ohne selbst Subjekt der Liebe zu sein.³³ Das Schlüsselkapitel 1 Sam 18 führt vor, wie beide Kinder des regierenden Königs Saul, Jonatan und Michal, ihr Begehren auf diesen Mann richten und „ganz Israel und Juda“ ihn liebt. Welche Aspekte des hebräischen Verbs אָהַב (*'ahab*) jeweils im Vordergrund stehen, ist schwer zu eruieren.

„Der hebräische Liebesbegriff ist – wie im Deutschen auch – erheblich breiter als die erotische Liebe zwischen Mann und Frau. Er umschließt die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern oder die freundschaftlichen zwischen Menschen oder die auf Loyalität und Gefolgschaftstreue gestützten Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, Heerführer und Soldat, König und Volk. Selbst die Liebe zum Nächsten und die Liebe zu Gott wird mit *'ahab* ausgedrückt. Es sind also die Belege im Einzelfall genau darauf zu prüfen, welche Konnotationen und welche emotionale Intensität der Liebesbegriff jeweils trägt.“³⁴

Auch jenseits der Liebes-Begrifflichkeit im engeren Sinn ist David eine Figur, die durch enge Beziehungen ausgezeichnet wird. Davids Heiraten sind politisch opportun, von der Königstochter (Michal: 1 Sam 18 f.; 2 Sam 3; 6) über die Großgrundbesitzerin (Abigajil: 1 Sam 25) bis hin zur Frau aus der Jerusalemer Hofgesellschaft (Batseba: 2 Sam 11–12; 1 Kön 12) reichen die sozialen Einflussphären, die David durch seine Heiratspolitik an sich bindet.³⁵ Begehren, Liebe und Macht

32 Vgl. Müllner, Ilse/Naumann, Thomas, Männlichkeit in Kampf und Schmerz. Aspekte einer Geschlechteranthropologie der Samuelbücher, in: Dietrich, Walter (Hg.), *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 284), Leuven 2016, 303–315.

33 Vgl. Müllner, Ilse, Die Samuelbücher. Frauen im Zentrum der Geschichte Israels, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, 114–129; Naumann, Thomas, David und die Liebe, in: Dietrich/Herkommer, König David, 51–82.

34 Naumann, David und die Liebe, 58.

35 Vgl. Willi-Plein, Ina, Frauen um David. Beobachtungen zur Davidshausgeschichte, in: Weippert, Manfred/Timm, Stefan (Hg.), *Meilenstein. Festschrift für Herbert Donner* (Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden 1995, 349–361; Müllner, Ilse, Gewalt im Hau-

gehen hier analytisch nicht aufzulösende Verbindungen ein und bilden ein Konglomerat von sozialen Netzwerken und Motivlagen in der erzählten Welt, zu dem die angedeutete Heiratspolitik ebenso gehört wie die Liebe Jonatans, des Sohnes Sauls, der zwischen seiner Verbindung zu David und seinen familialen Bindungen zerrieben wird. Dass aus dieser Gemengelage die erste und einflussreichste Dynastie Israels erwächst, macht einerseits die Fokussierung auf das scheinbar Private politisch brisant und wirft andererseits ein Schlaglicht auf die prekäre Seite einer Dynastie, die das Politische so sehr ans Familiäre bindet.³⁶ Rezeptionsgeschichtlich will ich hier zwei Konstellationen herausgreifen, die bis in die Gegenwart hinein die Präsenz der biblischen Bilder in kulturellen Repräsentationen und gesellschaftlichen Diskursen aufzeigen: David, Batseba und Urija einerseits und David und Jonatan andererseits.

Davids Ehebruch mit Batseba und seine Ermordung des Urija hat seit jeher die Gemüter bewegt. Als Ausnahme in einem an sich sündlosen Leben (vgl. 1 Kön 15,5) gibt dieser Vorfall David die Gelegenheit, sich als rechtschaffener Büsser zu profilieren (Ps 51). Der Stein des Anstoßes bleibt – während das idealisierte Davidbild der Chronik ohne Auseinandersetzung mit dem Vorfall auskommt, stehen andere Ausleger_innen von der Antike bis zur Gegenwart vor der Frage, wie diese Verbindung, aus der noch dazu der Thronfolger Davids und damit der erste wirklich dynastisch eingesetzte König hervorgeht, zu bewerten sei. Dabei lassen sich sehr unterschiedliche Tendenzen feststellen. Wenn etwa der matthäische Stammbaum von „der [Frau] des Urija (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου)“ (Mt 1,6) spricht, dann hält er die Erinnerung an einen Bruch in der Davidsbiographie wach, ohne sich weiter damit auseinanderzusetzen. Dem Anstoß, den eine solche Unregelmäßigkeit in der davidisch-messianische Linie erregt, begegnet etwa Augustinus mit einer Konstruktion, die Urija als satanische Gestalt setzt und damit eine Verschiebung weg vom biblischen Täter David vornimmt. Der babylonische Talmud (bSchab 56b) hingegen diskutiert die Übertretungen Davids im einzelnen so, dass Davids Handeln gerechtfertigt wird, etwa dadurch, dass man ihn für das Schwert der Ammoniter nicht haftbar machen kann. Die weitere Rezeptionsgeschichte reduziert die Konstellation meist auf David und Batseba, was sich in den von den Übersetzer_innen gesetzten Überschriften der gängigen Bibelübersetzungen niederschlägt.³⁷ In der Kunstgeschichte wird Davids Begehren zu einem der wichtigsten Themen der Davidsrezeption, wobei der Akt des Sehens selbstreflexiv zunehmend

se Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,122) (Herders biblische Studien 13), Freiburg i. Br. 1997, 119–142; Müllner, Samuelbücher, 11.

36 Vgl. Müllner, Ilse, Die Samuelbücher als Werk Politischer Theologie, in: Willmes, Bernd/Müller, Christoph G. (Hg.), Thesaurus in vasis fictilibus »Schatz in zerbrechlichen Gefäßen« (2 Kor 4,7). Festschrift für Bischof Heinz-Josef Algermissen, Freiburg i. Br. 2018, 279–297.

37 In den deutschen Bibelübersetzungen ist m. W. ausschließlich in der neuen Einheitsübersetzung (2016) auch Urija in der Überschrift zu 2 Sam 11 genannt.

in der Vordergrund rückt.³⁸ In der literarischen Rezeption des 20. Jahrhunderts wird Batseba zur Gegenspielerin³⁹, Protagonistin⁴⁰ oder Schlüsselfigur der Deutungskompetenz.⁴¹

Eine vor allem in den letzten Jahren in den kirchlichen Diskussionen um Homosexualität bedeutsam gewordene Konstellation sind David und Jonatan. Der Text der Samuelbücher spricht in diesem Zusammenhang von Liebe (1 Sam 18,1; 20,17), insbesondere eine Zeile aus dem Klagelied Davids um Saul und Jonatan wird immer wieder herangezogen, um Davids intensive emotionale Beziehung zu Jonatan zu unterstreichen. Während die Diskussion in der Auslegung der letzten Jahre vor allem um die Frage läuft, inwieweit die Liebe zwischen David und Jonatan als erotische oder aber als Bundestreue eines Vasallen zu interpretieren sei, finden sich Verweise auf diese Konstellation immer wieder im Kontext von Diskursen um Männerliebe. Häufig werden David und Jonatan in Verbindung mit griechischen Männerbeziehungen (vor allem Achill und Patroklos gebracht), wobei es immer um eine tiefe Bindung, aber nicht immer um Sexualität geht.⁴² Berührt sind hier einerseits Themen von Männlichkeitskonzepten, wie sie immer wieder in Zusammenhang mit der Davidsgestalt diskutiert werden,⁴³ und andererseits die Frage nach der Autorität biblischer Texte und Gestalten für gegenwärtige

38 Vgl. Welzel, Rembrandts Bathseba.

39 Vgl. Weil, Grete, *Der Brautpreis*. Roman, Frankfurt a. M. 1991.

40 Vgl. Lindgren, Torgny, *Bathseba*. Roman, München 1987.

41 Vgl. Heym, Stefan, *Der König David Bericht*. Roman, Frankfurt a. M. 1984. Dazu s. Dietrich, Walter, Stefan Heyms Ethan ben Hoshaja und der Hauptverfasser der Samuelbücher, in: ders., *The Books of Samuel*, 338. Eine ausführliche Analyse der literarischen Rezeptionsgeschichte mit einem Fokus auf die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bietet Fischer, Andrea, *Dramen zu „David, Batseba und Urija“* (2 Sam 11). Zur Rezeption hebräischer Erzählkunst in Literatur und Theater – Paul Alberti (1904), Martha Hellmuth (1906) und Emil Bernhard (1919) (Exegese in unserer Zeit 27), Münster 2018 [im Druck]; s. a. Fischer, Andrea, *Opfer oder Intrigant? Zur mehrdeutigen Darstellung der biblischen Figur Batsebas in 2 Sam 11 und in literarischen Rezeptionen*, in: Polaschegg, Andrea/Weidner, Daniel (Hg.), *Das Buch in den Büchern Wechselwirkungen von Bibel und Literatur*, Paderborn 2012, 6984; Fischer, Andrea, *Wechselwirkungen zwischen 2 Sam 11 und dessen literarischen Rezeptionen – dargestellt anhand des Todesbriefmotivs*, in: *Protokolle zur Bibel* 22 (2013) 2, 77–97.

42 Vgl. Harding, James E., *The Love of David and Jonathan. Ideology, Text, Reception*, Sheffield/Oakville CT 2013, 274–406. Vgl. auch Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Saul, David und Jonathan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema „Homosexualität im Ersten Testament“*, in: *Bibel und Kirche* 51 (1996), 15–22; Zehnder, Markus, *Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten*, in: *Biblica* 79 (1998), 153–179; Ackerman, Susan, *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David* (Gender, Theory and Religion), New York 2005.

43 Vgl. Clines, David J. A., *David the Man. The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*, in: ders., *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 205), Sheffield 1995, 212–243; Müllner/Naumann, *Männlichkeit*.

Lebensentwürfe. Der Rückgriff auf David und Jonatan ist für die Argumentation und für das Selbstverständnis homosexuell lebender Männer nicht nur in kirchlichen Kreisen, sondern darüber hinaus im Sinn einer Bezugnahme auf die Geschichte eines vergleichbaren Lebensentwurfs von hoher Bedeutung. Gleichzeitig fordert der Rückgriff auf biblische und andere antike Tradition dazu heraus, die gegenwärtig vorherrschenden Konzepte auch nicht-hegemonialer Sexualität, etwa die Homosexualität als ausschließliche Lebensform in ihrem historischen Gewordensein wahrzunehmen.

6. David als Psalmensänger

„Die Figur des David ist in der Musik allgegenwärtig: Als göttlicher Sänger, der mit seiner Kunst Macht über die Seelen der Menschen hat und den König Saul zumindest zeitweise kuriert, als Psalmdichter und damit als Urheber der weitaus am häufigsten vertonten Bibeltexte und nicht zuletzt als Protagonist eines dramaturgisch höchst ergiebigen Korpus von Erzählungen.“⁴⁴

Vielleicht geht die Wirkung des Bildes von David als Musiker in ihrer Intensität noch über die Rezeption der narrativen Figurationen der Davidsgestalt hinaus.⁴⁵ Ein Urteil dazu ist allerdings schwer zu treffen, da die verschiedenen Traditionsstränge zur Davidsgestalt bereits innerbiblisch, mehr aber noch in der weiteren Geschichte ihrer Rezeptionen miteinander verflochten sind. Bereits die mit biographischen Situierungen versehenen Psalmüberschriften verzahnen den Psalter mit den Erzählungen der Samuelbücher.⁴⁶ Sie greifen dabei auf eine Skizzierung Davids in den Erzählungen der Samuelbücher zurück, in der er als Musiker dargestellt wird. In den Samuelbüchern wird dieser Strang ausgeführt, indem David an mehreren Stellen Lieder in den Mund gelegt werden, die Einblick in das Gefühls- und Gedankenleben dieser Figur geben, wobei an einer Stelle sogar eine Doppelüberlieferung mit einem Text des Psalters besteht (2 Sam 22 // Ps 18).⁴⁷ Schon in Qumran gilt David als Dichter und Beter der Psalmen, eine Linie, die sich sowohl in der rabbinischen und weiteren jüdischen als auch in der christlichen Tradition nachhaltig etabliert. In das Bild des Sängers David fließt neben den biblischen Traditionssträngen auch die griechisch-antike Gestalt des Orpheus mit ein. Sowohl in Texten als auch in der ikonographischen Tradition findet eine

44 Bögemann, Markus, König David und die Ordnung der Musik, in: Klumbies, Paul-Gerhard/Müllner, Ilse (Hg.), *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*, Leipzig 2016, 167–173.

45 Vgl. das Urteil von Karrer, *Von David zu Christus*, 33.

46 Vgl. Müllner, Ilse, *Gottesdeuter und Musiktherapeut. David und die Psalmen*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 21 (2016) 82, 34–39.

47 Dazu Kleer, *Sänger der Psalmen*, 11–35.

Überblendung dieser beiden Gestalten statt.⁴⁸ Damit sind die Grundlagen benannt, auf Basis derer sich eine überreiche Tradition Davids als Musikers und Psalmdichters einerseits und paradigmatisch fommen Menschen andererseits entwickelt hat. Die in den Psalmen zum Ausdruck kommende Gottverbundenheit Davids gibt der Rezeptionsgeschichte die Möglichkeit, seine Schwächen, wie sie in den Erzählungen zum Ausdruck kommen, zu integrieren und als Teil eines mit Gott in Verbindung stehenden Lebens anzunehmen. Seine literarischen und musikalischen Fähigkeiten machen David zu einer der Gründungsgestalten und zu einer Symbolfigur westlicher Musik.⁴⁹

David ist nicht nur Sänger und Beter, sondern steht auch für die „Ordnung der Musik“ und damit für einen geordneten Kosmos insgesamt.⁵⁰ Diese Davidsvorstellung zeigt, wie verschiedene biblische Davidbilder miteinander verknüpft werden. Der in den Samuelbüchern noch punktuell repräsentierte Sänger David, der in der Chronik schon zur Gründungsgestalt der Tempelliturgie und in den Psalmen zum Musiker und Beter par excellence wird, erhält in der messianischen Aufladung eine theologische Dignität, die ihn bis zum Repräsentanten kosmischer Ordnungsprinzipien erhebt. Aus exegetischer wie auch aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht sind solche Vernetzungen zunächst analytisch aufzulösen, eine Arbeit, die wie das Entwirren eines aus mehreren Wollfäden verknöteten Wollknäuels anmutet. Dabei geht es aber schon lange nicht mehr um irgendeinen „wahren“ David, weder den historischen noch den in den Samuelbüchern bezeugten. Vielmehr ist die Wirkungsgeschichte als Teil exegetischen Arbeitens anzusehen, die einerseits zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft an die Kulturwissenschaften beiträgt und andererseits auch das eigene Arbeiten als von solchen Wirkungen – und damit auch von Zeugnissen der Rezeptionsgeschichte – beeinflusstes ausweist.

7. In wessen Bild?

Künstlerische Diskurse haben ihren Anteil an ethischen Reflexionen. Wie das Leben gelingen kann, ist Gegenstand der Auseinandersetzungen in den möglichen Welten literarischer Fiktion und auch in der Begegnung zwischen Texten und ihren Leser_innen. Lesen ist weder nur ein Ansammeln von Wissen noch eine Fluchtbewegung aus der Welt mit ihren Anforderungen. Die Lektüre fiktionaler Texte, das Betrachten von Kunstwerken, auch das Hören von Musik tragen

48 Vgl. ebd., 244–249.

49 Vgl. Salmen, Walter, König David eine Symbolfigur in der Musik (Wolfgang-Stammler-Gastprofessur für Germanische Philologie 4), Freiburg/Schweiz 1995.

50 Vgl. Böggemann, König David.

dazu bei, dass Rezipierende Kompetenzen ethischer Urteilsbildung entwickeln. In der Begegnung mit einer ambivalenten Gestalt wie David geschehen wechselnde empathische Prozesse, die die Leser_innen mit unterschiedlichen Figuren der erzählten Welt mitfühlen lassen. Außerdem regen diese Texte Fragen nach ethischen Maßstäben an, die immer wieder in der kritischen Analyse gesellschaftlicher Macht gebündelt werden.⁵¹

Die dem biblischen Davidbild inhärenten Ambivalenzen eröffnen in der Rezeptionsgeschichte Möglichkeiten, lebensweltliche Spannungen zu thematisieren und zu integrieren. Der aufständische David wird durch die Verschonung seines Konkurrenten Saul (1 Sam 24; 26) zum Vorbild der reformatorischen Tradition.⁵² Das Gewalttätige und politisch Aufrührerische seines Vorgehens wird so nicht gezeugnet, gerät aber durch die Betonung der Verschonung Sauls aus dem Fokus. Ähnlich verhält es sich mit dem Motiv des Königs, der sich an seinem Feldherrn Urija und an dessen Frau Batseba schuldig gemacht hat. Weder die Tötung des Urija noch der sexuelle Übergriff an Batseba werden gezeugnet; sie werden übereinstimmend mit der göttlichen Perspektive (2 Sam 11,27) verurteilt. Die Szenerie in 2 Sam 12,15–23 und mehr noch Ps 51 in Verbindung mit seiner Überschrift geben der jüdischen wie der christlichen Tradition aber die Möglichkeit, David als modellhaften Büsser darzustellen. Die Rezeption geschieht nicht einlinig, so dass die Ambiguitäten des Davidbildes durchaus erhalten bleiben. So tendiert etwa die palästinische rabbinische Tradition zu einem eher positiven Davidbild, während der babylonische Talmud deutlichere Kritik übt.

Die Zeiten erschaffen sich ihren David – so scheint es ein großräumiger Durchgang durch die Rezeptionsgeschichte nahezulegen. Sowohl für die jüdischen als auch für die christlichen Traditionen ist die Figur des David offensichtlich so unverzichtbar, dass die Ausleger_innen eher bereit sind, das Davidbild ihren Vorstellungen anzupassen als auf affirmative Referenzen zu verzichten. In dieser Figur bündeln sich die Hoffnungen von sehr unterschiedlichen Zeiten, Kontexten, Weltlagen und religiösen Systemen.

David bleibt eine Autorität, auch wenn die kritischen Züge an seinem Bild nicht verloren gehen. Die Basis für eine solche Position legen bereits die Samuelbücher. Ihre vielschichtige Darstellung der Figur und mit ihr des ganzen Königtums entspringt den Bedürfnissen der theologisch-politischen Geschichtsschreibung einer Epoche, in der das Königtum in Israel einerseits zur Bezugsgröße anachronistischer politischer Hoffnungen geworden, andererseits aber keine reale

51 Vgl. zu diesem Aspekt narrativer Ethik v. a. Nussbaum, Martha, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston 1995.

52 Vgl. DeLapp, Nevada Levi, *The Reformed David(s) and the Question of Resistance to Tyranny. Reading the Bible in the 16th and 17th Centuries (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 601)*, London 2014.

Wiederherstellung anzustreben war. Die Ambiguität der Davidsgestalt steht in den Samuelbüchern metonymisch für eine kritische und doch positive Haltung gegenüber dem Königtum, dessen Versagen mitsamt seinen Konsequenzen noch unmittelbar spürbar war, dessen Potentiale aber bewahrt werden konnten.

In dieser Bereitschaft zu einer für die altorientalischen Königsideologien absolut außergewöhnlichen Ambivalenz in der Bewertung von Figur und Institution liegt der Schatz einer Figurendarstellung, die über Jahrtausende nichts an ihrer Faszination eingebüßt hat. Sie deckt eine Bandbreite menschlichen Lebens ab, in der Anknüpfungspunkte für sehr unterschiedliche empathische Lektüren liegen. Die Entwicklung der europäischen Batscha-Ikonographie hat den Betrachter (die Betrachterin?) zunehmend an die Stelle Davids gerückt, so dass der Akt des Sehens zur zentralen Handlung wird. David ist dann eine Identifikationsfigur, deren Perspektive auf die schöne Frau eingenommen wird.

David ist mehr als eine interessante Figur der hebräischen Bibel. Die Rezeption seiner Gestalt geht über eine einfache Bezugnahme als Modell bzw. Vorbild hinaus, in der etwa eine Herrscherdynastie sich in die Linie des davidischen Königtums stellen oder Musikschafter am Psalmensänger sich ein Beispiel nehmen könnten. Davids Position wird auf einer Metaebene stabilisiert, wo theoretische Reflexionen die Bedingungen der eigenen Diskurse zum Thema machen. Nicht nur David als Musiker ist eine Figur der Rezeptionsgeschichte, sondern er wird mit der Ordnung von Musik in Zusammenhang gebracht. David ist mehr als ein interessanter König, herrschaftstheoretische Entwürfe modellieren ihre Gestalten an David. Neben die schiere Quantität der David-Rezeptionen tritt also auch die Qualität einer Figur, die als Maßstab zur Orientierung und zum Angelpunkt von Reflexionsprozessen gemacht wird.

Ester in Münster

Drei Interpretationen des biblischen Esterbuches aus der
Münsteraner „familia sacra“ um 1800

MARIE-THERES WACKER

Rainer Kamplings erfrischend querdenkende Weise, Wissenschaft zu treiben, lern- te ich während gemeinsamer Assistent_innenjahre an der Universität Paderborn kennen und schätzen. Damals hörte ich von ihm des Öfteren einen Satz, der mich immer neugierig machte, signalisierte er doch, dass mein Kollege wieder einmal einem bisher wenig beachteten Problem auf der Spur war: „Dazu müsste ich mal eine Miszelle schreiben“. Meine hier dargebotenen Überlegungen überschreiten, was ihren Umfang betrifft, den einer Miszelle sicherlich, greifen aber eine miszel- lentypische, eher spezielle Fragestellung auf, die gleichwohl in die grundlegende Thematik des Verhältnisses von Judentum und Christentum bzw. Israel und Kir- che hineinführt. Ich widme Rainer Kampling, der sich in den Fachgebieten des Neuen Testaments und der Alten Kirchengeschichte konsequent für das Jüdische im Christentum engagiert und dafür in seiner Münsteraner Studienzeit entschei- dende Impulse erhalten hat, die vorliegende „Miszelle“ in freundschaftlicher Ver- bundenheit und in hohem Respekt vor seinem Werk!

1. Zur Themenstellung

Im Rahmen meiner Recherchen zum Esterbuch und zu seiner Rezeptions- geschichte für einen Kommentarband¹ interessierte mich, ob und wie man sich auch in Münster im Kontext der Katholisch-Theologischen Fakultät, an der ich 1998–2018 den Lehrstuhl für Altes Testament und Theologische Frauenforschung innehatte, mit dieser biblischen Schrift auseinandergesetzt hat. Natürlich ist die von Erich Zenger initiierte und maßgeblich von ihm mitverfasste, erstmals 1995 erschienene „Einleitung in das Alte Testament“ zu nennen, in der Zenger selbst das Kapitel zu Ester beigetragen hat.² Darin sucht er der christlichen Abgrenzung,

1 Der Kommentar entsteht in Zusammenarbeit mit Veronika Bachmann, Luzern, für die Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“. Im Folgenden wird in Zitaten die Schreibweise „Esther“ beibehalten.

2 Zenger, Erich, Das Buch Ester, in: ders. u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 201–210. Zenger hat seine Texte in den Neuauflagen immer wieder angepasst. Die von

wie sie in Luthers distanzierendem, auf das Esterbuch und das 2. Makkabäerbuch bezogenem Diktum „sie judenzen mir zu sehr“³ exemplarisch und pointiert zum Ausdruck kommt, einen Umgang mit diesem Buch entgegenzusetzen, der die Situation von Christentum und Kirche nach der Shoah reflektiert und deshalb gerade positiv wertschätzen will, „daß der größte Teil der alttestamentlichen Schriften als jüdische Bibel entstanden und als solche im Judentum lebendig ist“.⁴ In diesem Sinn werden den christlichen Leserinnen und Lesern Elemente jüdischer Auslegung des Buches zur Rezeption angeboten, wird ihnen aber auch die Erzählung als ganze, die von der Abwehr eines drohenden Genozids am jüdischen Volk erzählt, als ein Spiegel vorgehalten, in dem sie die unheilvollen Traditionen des christlich-deutschen Haman-Gesichtes wiedererkennen können.

Was Zengers Vorgänger auf dem 1968 neu errichteten Lehrstuhl für die alttestamentlichen Einleitungswissenschaften, Josef Schreiner, seinen Studierenden zum Esterbuch vermittelt hat, ist nicht bekannt.⁵ Die Kollegen auf dem Lehrstuhl für die Exegese des Alten Testaments, der in den späten 1820er Jahren zusammen mit dem neutestamentlichen Pendant aus der bis dato gesamtbiblischen Professur an der 1773 gegründeten Universität herausgelöst worden war⁶, haben nach Ausweis der Vorlesungsverzeichnisse dieses biblische Buch nur selten besprochen; schriftliche Ausarbeitungen liegen auch hier nicht vor.⁷ Umso bemerkenswerter deshalb, dass aus den Anfangszeiten der Fakultät Notizen zur Exegese des Esterbuches überliefert sind, festgehalten vom letzten Ordinarius für (Gesamt-)Biblische Exegese vor Aufgliederung dieses Lehrstuhls, Johann Hyacint Kistemaker.

Christian Frevel herausgegebenen Neubearbeitungen von 2012 und 2016 enthalten gegenüber Zengers eigenem Text keine substantiellen inhaltlichen Veränderungen.

3 Luther, Martin, Tischreden Frühjahr 1533, in: WA TR 1, 208:30.

4 Zenger, Erich, Vorwort, in: ders. u. a., Einleitung in das Alte Testament, 9.

5 Wohl jedoch ist der apl. Prof. Oswald Loretz zu nennen, der im SoSe 1966 ein Seminar zum „alttestamentlichen Roman“ angeboten und darin neben Tobit und Judith auch Ester behandelt hat. Seine einschlägige Studie: Roman und Kurzgeschichte in Israel, in: Schreiner, Josef (Hg.), Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 290–307, zu Ester: 295–299 stellt sich auch der theologischen Problematik des Buches.

6 Hegel, Eduard, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. 2 Bde., Münster 1966–1971, Bd. 1, 175–180.

7 Zu nennen ist ein einzelnes Seminar zu „Problemen des Estherbuches“ von Heinrich Kaupel im WS 1947/48. Aufzeichnungen darüber scheinen nicht zu existieren. Intensiver mit dem Esterbuch hat sich Kaupels Vorgänger Wilhelm Engelkemper beschäftigt. Er hat insgesamt viermal eine eigene Ester-Vorlesung oder Übung angeboten, im WiSe 1901/02, im SoSe 1918, für das Nachkriegs-Winter-Trimester 1920 (Januar-März) und das SoSe 1927. Wahrscheinlich ist er über sein Spezialgebiet, die Schriften des Saadja Gaon, auf Ester gestoßen, hat Saadja Gaon ja zum Esterbuch einen inhaltsreichen Kommentar hinterlassen (vgl. Wechsler, Michael, *The Book of Conviviality in Exile* [Kitāb al-inās bi-ʿl-jalwa]: The Judeo-Arabic translation and commentary of Saadia Gaon on the book of Esther [Biblia arabica 1], Leiden 2015). Engelkemper selbst hat weder zu dieser Schrift noch zum Esterbuch publiziert.

Kistemaker, der dieses Amt von 1795 bis zu seiner schweren Erkrankung 1824 bekleidete⁸, hat seine Ester-Notizen allerdings nicht selbst veröffentlicht. Sie sind vielmehr als „Beilage“ in die „Geschichte der Religion Jesu Christi“ aufgenommen, die Friedrich Leopold Graf zu Stolberg nach seiner Konversion zur katholischen Kirche und seiner Übersiedlung nach Münster (1800) in engem Anschluss an den Kreis um die Fürstin Amalie von Gallitzin verfasst hat⁹, einem Kreis, zu dem auch Kistemaker gehörte.¹⁰ Der vierte, 1809 erschienene Teil dieser vielbändigen „Geschichte“ umgreift den Zeitraum „von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Geburt Jesu Christi“, die Zeit also, in die auch das Esterbuch gehört. Stolberg hat darin ein Exzerpt aus Kistemakers Vorlesungsheft¹¹ einem Abschnitt aus seiner eigenen Feder, der die Ester-Geschichte behandelt, an die Seite gestellt.¹² Und ein dritter Name aus der „familia sacra“ um Amalie von Gallitzin ist neben Kistemaker und Stolberg zu nennen: Bernhard Overberg, verantwortlich für die Elementarschul-Lehrerbildung im Fürstbistum Münster¹³ und seit 1789 Beichtvater der Fürstin. In seiner „Geschichte des alten und neuen Testaments zur Belehrung und Erbauung“, 1798 in Münster erschienen¹⁴, kommt er ebenfalls auf das Esterbuch zu sprechen. Diesen drei „Stimmen“ soll im Folgenden nachgegangen werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf dem Umgang mit „dem Jüdischen“ des Esterbuches bzw. im Esterbuch liegen wird.

- 8 Zur Biographie und zum Lebenswerk Kistemakers vgl. den ausführlichen Nekrolog von Neuhaus, Franz, *Leben und Wirken des verstorbenen hochwürdigen Herrn Johann Hiazynth Kistemaker*, Münster 1834; vgl. des Weiteren Hegel, *Fakultätsgeschichte*, Bd. 1, 64–70; Bd. 2, 40 f.
- 9 zu Stolberg, Friedrich Leopold, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Bde. 1–15, Hamburg 1806 ff. Zur Person zu Stolbergs vgl. Holzem, Andreas, „Ein Weltling oder ein Christ“. Friedrich Leopold zu Stolberg im „Kreis von Münster“, in: Schulz, Petra in Zusammenarbeit mit Bell, Erpho (Hg.), *Amalia Fürstin von Gallitzin: „Meine Seele ist auf der Spitze meiner Feder“*. Ausstellung zum 250. Geburtstag, Münster 1998, 102–113.
- 10 Zum „Kreis von Münster“ vgl. Schulz, Fürstin von Gallitzin. Als Zeitzeuge und Mitglied des Kreises: Katerkamp, Theodor, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin*, mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen: Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg, Münster 1828.
- 11 Stolberg, *Geschichte*, Bd. 4 (1809), Dritte Beilage. Ueber das Buch Esther, 785–790.
- 12 Stolberg, *Geschichte*, Bd. 4, 114–147 (= Abschnitte XXIV–XXX), 147–154 (= Abschnitt XXXI; zu Nehemia).
- 13 Zur Bedeutung Overbergs vgl. Hanschmidt, Alwin, Franz von Fürstenberg – „Große Politik“ und Reformpolitik im Hochstift Münster zwischen Siebenjährigem Krieg und Säkularisation, in: Schulz, Fürstin von Gallitzin, 43–51.
- 14 Overberg, Bernhard, *Geschichte des alten und neuen Testaments zur Belehrung und Erbauung besonders für Lehrer, größere Schüler und Hausväter*. Aus der Heiligen Schrift gezogen und mit einigen Anmerkungen begleitet, 2 Bde., Münster 1798 und Folgeauflagen. Im Folgenden wird die Ausgabe von 1821 zugrunde gelegt. Die Ausführungen zu Ester finden sich hier in Bd. 2, XLVIII–LVI der Anhangspaginierung.

2. Friedrich Leopold zu Stolberg: Geschichte der Religion Jesu Christi

Der Gallitzin-Kreis hatte sich „seit Mitte der 1790er Jahre unter dem Einfluss der revolutionären Entwicklung in Frankreich nicht nur religiösen Gegenwartsfragen intensiver“ zugewandt, „sondern auch die für die Restaurationszeit so charakteristische Wendung zur Geschichte“ vollzogen¹⁵. Man unterstützte in diesem Kreis den Wunsch des damaligen Münsteraner Weihbischofs Clemens August von Droste zu Vischering, das Projekt einer Geschichte der „wahren Religion“ in Angriff zu nehmen, einer Geschichte von „Gottes Offenbarung an die Menschheit“¹⁶, die bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurückzuführen wäre. Als Autor konnte Graf zu Stolberg gewonnen werden, der sich als Schriftsteller und Übersetzer klassischer Literatur einen Namen gemacht und vor seiner Konversion gründliche Katholizismusstudien betrieben hatte.¹⁷ Eine solche Darstellung der Geschichte der „Religion Jesu Christi“ könnte, so griff Stolberg selbst das Konzept auf, in „diesen Zeiten des Leichtsinns, der Vielwisserei und der Unkunde des Wissenswürdigsten“¹⁸ eine Orientierungshilfe bieten, die zugleich auch die dem katholischen Bekenntnis zukommende Bedeutung für die Herausforderungen der Gegenwart vermittele. Als materialer und hermeneutischer Leitfaden hätte die Heilige Schrift zu gelten, die die Grundwahrheit der „geoffenbarten Erbarmungen Gottes gegen das Menschengeschlecht, durch Seinen Sohn“ entfalte¹⁹ und deren geschichtliche Glaubwürdigkeit mit historischen und denkerischen Mitteln erweisbar sei.

In diesen großen Bogen, den er mit einer Nacherzählung der biblischen Urgeschichte beginnen lässt, stellt Stolberg auch das Esterbuch ein. Seinen historiographischen Prämissen entsprechend identifiziert er zunächst in ausführlicher Auseinandersetzung mit einschlägiger exegetischer Literatur den im Buch genannten persischen Herrscher als Artaxerxes Longimanus. Die Nacherzählung von Est 1–2 arbeitet die Unbesonnenheit des noch jungen Königs heraus: Dieser habe, „beerauscht von Wein, von Jugend und von Allgewalt“²⁰, an die Königin Washti einen

15 Hegel, *Geschichte*, Bd. 1, 126. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund in Münster vgl. von Oer, Josephine Freiin, Residenzstadt ohne Hof (1719–1802), in: Jakobi, Franz-Josef (Hg.), *Geschichte der Stadt Münster*, 3 Bde., Münster 1994, Bd. 1, 365–409.

16 Katerkamp, *Denkwürdigkeiten*, 253, Zitat aus einem Brief Droste zu Vischerings an Stolberg.

17 Vgl. Holzem, Andreas, *Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Münster 1995, bes. 25 ff., und Scheffczyk, Leo, Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (Münchener Theologische Studien I.3), München 1952, hier bes. 50–57 zur „Grundidee“ des Werks.

18 Stolberg, *Geschichte* Bd. 1, 1806, 57.

19 Ebd., *Einleitung* (i–vi), i.

20 Stolberg, *Geschichte*, Bd. 4, XXV,3.

unschicklichen Befehl gesandt, sich sodann vom Rat eines Höflings dazu verleiten lassen, seine Frau zu verstoßen, habe dies wiederum bereut, hätte aber seinen eigenen Erlass nicht revidieren können und sei deshalb wiederum dem Rat seiner Höflinge gefolgt, aus allen Jungfrauen Asiens eine neue Königin zu erwählen. Des Königs Wahl sei auf Ester gefallen, die außerordentliche schöne jüdische Frau, die ihre Herkunft im Gehorsam gegenüber ihrem Cousin und Pflegevater Mordechai jedoch nicht offenlegte. Gerade so aber werde Artaxerxes Instrument der Fürsorge Gottes für das jüdische Volk. Denn es sei wohl dem Einfluss Esters zu verdanken, dass ihr königlicher Gemahl dem jüdischen Priester Esra die Erlaubnis zur Rückkehr nach Jerusalem gegeben habe. Auf diese Weise kann Stolberg die Erzählungen aus Esr 7–10 historisch verorten und in seine Ausführungen einbetten.²¹ Daran schließen sich Überlegungen zur Bedeutung Esras für die Kanonbildung an und wird die Hypothese erwogen, dass Esra die „Gesellschaft der Masoreten“ gestiftet habe, der Keimzelle jener jüdischen Gelehrsamkeit, die bis zur Gegenwart „über der lautern Unverfälschtheit der Heiligen Schriften“²² wacht. Analog, das sei hier vorweggenommen, verfährt Stolberg für die Zeit, da Mordechai anstelle Hamans Großwesir am persischen Hof geworden war (vgl. Est 10): er oder Ester, so vermutet er, könnten den König veranlasst haben, einen jüdischen Mundschenk anzustellen, den Nehemia nämlich, „den Gott würdigte, ihn, zur Ausführung seiner Absichten, als Werkzeug zu gebrauchen“.²³

Der emporgekommene Höfling Haman ist in Stolbergs Zeichnung der Amalekiter, der alle Juden hasst und sie beim König wegen der „Sonderbarkeit ihrer Religion“²⁴ in Misskredit bringt (Est 3). Diese Formulierung ist nicht frei von Ambivalenz, bringt sie doch, je nach Blickwinkel, die Perspektive Hamans, der den Monotheismus der Juden „anschwärzt“²⁵, in kritischer Absicht zur Geltung, kann aber auch christliches Empfinden gegenüber fremdartigen jüdischen Ritualen durchscheinen lassen. Ester lässt sich „durch den muthigen Glauben ihres Pflegevaters“²⁶ bewegen, den Weg zum König auf sich zu nehmen (Est 4). In ihrem Gebet bezeugt sie ihre Treue zu Gott auch im Königspalast, ihr Gang zum König und ihre Begegnung mit ihm ist von ihrer Todesangst überschattet – darin folgt Stolberg den Erweiterungen der Estergeschichte in der Septuaginta (Zusätze C und D); inhaltlich reduziert er allerdings das theologisch gehaltvolle, die gegenwärtige Situation analysierende und göttlichen Beistand herabrufende Gebet Esters auf den einen Zug einer mystischen Gottesbeziehung. Est 6, die Szene, da

21 Ebd., XXVI,1–17.

22 Ebd., XXVI,21.

23 Ebd., XXXI,1.

24 Ebd., XXVII,4.

25 Ebd.

26 Ebd., XXVII,14.

Haman den Mordechai ehren muss, wird für den Verfasser der „Geschichte“ zum Anlass psychologischer Reflexionen über das ambivalente Verhältnis von Günstling und Herrscher. Hamans Niedergang, wie ihn das folgende Kapitel (Est 7) schildert, wirkt unter dieser Voraussetzung nicht mehr überraschend.

In der Darlegung der in Est 8–9 geschilderten Ereignisse erhält der biblische Text in Stolbergs Wiedergabe einige charakteristische Vereindeutigungen. Das Gegendikt, das Ester und Mordechai erlassen können (8,11), erlaubt die Tötung der Feinde zur Verteidigung²⁷, Mordechais prächtiger Ausgang aus dem Palast ist „Licht“ für die Juden²⁸, und seine neue Würde „trug viel dazu bey, daß die Feinde der Juden keine Hülfe fanden.“²⁹ Nicht die Furcht vor den Juden (8,17), sondern „das Ansehen dieser Nation ward so groß, daß viele im Reich ihre Religion annahmen“³⁰ – ein Motiv für religiöse Konversion, dass sich Stolberg sicher auch für die katholische Kirche wünschte. Die blutigen Kämpfe, von denen Est 9,1–19 berichtet, sind zusammengezogen in den einen Halbsatz, dass der von Haman bestimmte Tag der Vernichtung des jüdischen Volkes „ein Tag des Verderbens für ihre Feinde“ wurde³¹. Dagegen gilt dem Fest, das zum Andenken an die Rettung der Juden gestiftet wird (9,20–32), Stolbergs ganzes Interesse, sind solcherart Feste doch „unumstößliche Beweise der Wahrheit unserer heiligen Geschichte; [...] denn sie haben offenbare Erweisungen der Gegenwart und Macht Gottes zum Gegenstande, Erweisungen, von denen ein ganzes Volk Zeuge war, Erweisungen, welche den Verdacht der Täuschung ungereimt, ja unmöglich machen.“³² Das Purimfest verbürgt die Wahrheit des im Esterbuch erzählten Geschichtshandeln Gottes, und dieser „Festbeweis“ macht das Buch zu einem wichtigen Stein im Gebäude der „Geschichte der Religion Jesu Christi“.

3. Johann Hyacinth Kistemaker: Hefte über das Buch Ester

Leopold zu Stolberg hat aus den auf Lateinisch verfassten Vorlesungsheften, die ihm Kistemaker zur Verfügung stellte, nur bestimmte Abschnitte ausgewählt, und zwar wohl solche, die ihm geeignet erschienen, seine eigenen Ausführungen exegetisch-wissenschaftlich zu untermauern bzw. in bestimmten Gesichtspunkten zu vertiefen. Die Auswahl umfasst Mordechais Verweigerung eines Kniefalls vor Haman (Est 3,1–6) sowie das Gegendikt, das Ester und Mordechai im Namen des

27 Ebd., XXX,11.

28 Ebd., XXX,12.

29 Ebd., XXX,14.

30 Ebd., XXX,13.

31 Ebd., XXX,14.

32 Ebd., XXX,18.

Königs verfassen, und die Folgen (Est 8–9). Es handelt sich dabei um zwei Motive des Buches, die in protestantischen wie auch katholischen Kommentaren der Zeit als anstößig galten und kontrovers diskutiert wurden³³.

Das Problem des verweigerten Kniefalls skizziert Kistemaker folgendermaßen:

„Man hat es Mardochai zum Stolze angerechnet, daß er die Knie vor Haman nicht gebeugt, sich nicht vor ihn hingelegt habe auf die Erde; da man verschiedene Beyspiele von dieser Ehrenbezeugung bey den ältern Israeliten finde.“³⁴

Diesem Vorwurf, durch den auf den Charakter des Mordechai ein Schatten fiel, begegnet Kistemaker mit dem Hinweis, man habe bei Ehrenbezeugungen der Art, wie hier vorausgesetzt, zu differenzieren, wo und warum sie vollzogen wurden. Für das im Esterbuch Erzählte gelte:

„Die persische Staats- und Hofordnung war eingerichtet nach Begriffen der persischen Religion. Der König stellte den Oromasdes (Ormuzd) vor, den Urquell des Lichts und alles Guten. Die Großen des Reichs stellten die erhabensten himmlischen Geister vor. In der äussern Verehrung der Menschen verehrte man diese. – Das wollte Mardochai nicht und erklärte sich hinreichend über diese Weigerung, indem er denjenigen, welche ihm solche vorhielten, antwortete: daß er ein Jude wäre. [Esth.III, 1–4]“³⁵

Kistemaker verweist demnach – auf dem Wissensstand seiner Zeit³⁶, der sich bei ihm auch aus seiner ausgezeichneten Kenntnis der griechischen und römischen Schriftsteller speiste³⁷ – zum einen auf die religionspolitischen Grundlagen

33 Als protestantisches Beispiel sei genannt Eichhorn, Johann Gottfried, Einleitung in das Alte Testament Bd. 2, Leipzig 1781, §§ 508–511; hier bes. die Auflistung der Probleme in § 509; als katholischer Kommentator Calmet, Augustin, Commentaire littéral sur le livre d'Esther, in: ders., Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament: Les deux livres d'Esdras, Tobie, Judith, et Esther, Paris 1712, 497–668, der die Probleme ad loc. bespricht. Interessant ist, dass ein protestantisches Werk Stolbergs „Geschichte“ rezipiert und auch die Beilage zum Esterbuch fast wörtlich aufnimmt: Richter, Heinrich, Erklärte Haus-Bibel oder Auslegung der ganzen heiligen Schrift alten und neuen Testaments, 5 Bde., Barmen 1834–1839; Bd. 2 (1835), 919–954 zu Ester.

34 Stolberg, Dritte Beylage, 785.

35 Ebd., 785 f. Die hier in eckigen Klammern beigefügten Belegstellen stehen in der Druckausgabe am Rand.

36 Als eine Quelle für das alte Persien und die „Ormuzd-Religion“ könnten ihm die Schriften Johann Friedrich Kleukers gedient haben, dessen Werke von Mitgliedern der „familia sacra“ über die Theissing'sche Buchhandlung in Münster käuflich erworben wurden. Vgl. Kleuker, Johann Friedrich, Zend-Avesta. Zoroasters lebendiges Wort. 3 Bde., Riga 1776–1777 und ders., Zend-Avesta im Kleinen, Riga 1789. Zum Erwerb von (nicht näher spezifizierten) Werken Kleukers in Münster vgl. Bödeker, Hans Erich, Lesestoffe, Lesebedürfnisse und Leseverhalten im „Kreis von Münster“, in: Schulz, Fürstin von Gallitzin, 52–60, hier 53.

37 Kistemaker war ab 1786 und bis zu seinem Wechsel in die Biblische Exegese 1795 Professor für klassische Philologie und hat auch weiterhin in der philosophischen Fakultät Veranstal-

des antiken Perserreiches, nach denen in der Huldigung dem Königshof gegenüber zugleich den Gottheiten Verehrung gezollt worden sei. Zum anderen versteht er die Erklärung Mordechais, er sei Jude, im Sinne des Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott. Mordechai musste aus religiösen Gründen den Fußfall vor Haman ablehnen; sein Verhalten darf daher nicht mit dem etwa des „ältern Israeliten“ Abraham (Gen 23,7.12) auf eine Stufe gestellt werden.

Für diese Interpretation bezieht sich Kistemaker auf das Gebet des Mordechai, das er am Schluss seiner Ausführungen noch einmal explizit heranzieht:

„Grosse und liebenswürdige Eigenschaften müssen wir auch an Mardochai verehren; Eigenschaften, deren eine neuen Glanz auf die andere wirft, gleich wie bey der Esther. Der zart empfindende Mann, der täglich vor dem Hofe am Frauenzimmer des Königes wandelte, um zu erkunden, wie es seiner Esther erginge, und was ihr bevorstünde? trotzte kühn der Hoffart des mächtigen Vezirs; nicht aus Stolz; denn er bezeugte vor Gott in seinem Gebet, daß er bereit seyn würde auch die Fußsohlen Hamans zu küssen, wofern es Israel zum Heile gereichen könnte, daß er aber sich nicht vor ihn hingelegt, um nicht einem Menschen Ehre zu erzeugen, welche Gott allein gebührt! [Est. XIII, 11–14]“³⁸

Kistemaker ist es also nicht zuletzt darum zu tun, den untadeligen Charakter Mordechais herauszustellen, um dadurch seine Argumentation zu untermauern. Deutlich wird über seine Zitationsweise aber auch, dass er sich – als katholischer Exeget auf der Linie kirchlicher Vorgaben – auf den Text der Vulgata bezieht, die die sogenannten sechs Zusätze aus der Septuaginta sowie eine weitere kleine Ergänzung (zu Est 4,8) als Anhang zur Übersetzung des hebräischen Esterbuches bietet (Est XI–XVI). Septuaginta und mit ihr die Vulgata lassen Mordechai in seinem Gebet vor Gott klarstellen, warum er Haman die Ehre verweigern musste. Wenn jemandem Stolz, ja Hoffart zu unterstellen war, dann dem Großwesir des persischen Königs.

Was das Gegendikt, „die den Juden vom Könige gewährte Erlaubniß der an ihren Feinden zu nehmenden Rache“³⁹ betrifft, so ist es Kistemakers großes Anliegen, dem Eindruck von „tumultuarischem Morden und Plündern“⁴⁰ entgegenzutreten, der zumal durch die Schilderungen in Kap. 9 entstehen kann. Dagegen bietet er mehrere Argumente auf.

tungen zu griechischen und römischen Schriftstellern angeboten. – Auch Stolberg reichert die Ester-Geschichte mehrmals mit Anmerkungen zu griechisch-klassischen Autoren, insbesondere Herodots Historien und Xenophons Kyrupädie, an, um die Erzählung historisch zu plausibilisieren, spricht aber an manchen Stellen auch allgemeiner von „Morgenländischem“, das sich für ihn bis nach China erstreckt. Hier zeigen sich die neuen Horizonte eines zu seiner Zeit wachsenden Interesses am Nahen, Mittleren und Fernen Osten.

38 Stolberg, Dritte Beylage, 790.

39 Ebd., 786.

40 Ebd.

Mit der Erlaubnis zum Einschreiten gegen die Feinde seien, dies ist ein erster Gesichtspunkt, gerichtliche Verfahren gemeint. Neben dem Hinweis auf eine vergleichbare Praxis noch im Persien der Gegenwart hält der Exeget dazu an, den Wortlaut des entsprechenden Verses genau zu beachten:

„Dann heißt es in der Vulgata: *Quibus imperavit rex, ut convenirent Judaeos per singulas civitates, et in unum praeciperent congregari, ut starent pro animabus suis ...* [Est. VIII, 11]. Herr Kistemaker merkt an, daß das Wort, welches hier durch *congregari* gegeben worden, zwar manchmal uneigentlich so gebraucht werde, eigentlich aber den Sinn der Zusammenberufung einer Volksgemeine, oder der Berufung vor den Richtstuhl ausdrücke. Das *Starent pro animabus suis* habe gleichen Sinn, wie auch aus einer ähnlichen Stelle Isa. L, 8. erhelle.“⁴¹

Der Befehl des Königs, „dass man mit den Juden in den einzelnen Städten zusammenkäme und den Befehl gäbe, sich zu versammeln, dass sie für ihr Leben einträten“⁴², wäre demnach nicht, wie man wohl in einem ersten Zugang meinen könnte, im Sinn einer Selbstverteidigung zu deuten, sondern im Sinn einer Versammlung vor Gericht. An dieser Argumentation ist bemerkenswert, dass die Semantik nicht des lateinischen (*congregari*; *starent pro animabus*), sondern die des zugrundeliegenden und übersetzten hebräischen Wortlautes (לְחַיֵּי אֶחָד מֵאֵלֶיךָ; *la^amod al nafscha*), als ausschlaggebend erachtet wird. Hier kann der Exeget am kanonisch-verbindlichen Wortlaut der Vulgata festhalten, indem er das Bedeutungsspektrum des lateinischen Textes ausschöpft.

Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf die genaue Umschreibung derer, gegen die von jüdischer Seite eingeschritten werden darf:

„Ferner zeigt Herr Professor Kistemaker, daß die Stelle VIII, 11. wo es in der Vulgata heißt: *omnes inimicos suos cum conjugibus ac liberis et universis domibus, interficerent atque delerent ...* nach dem Hebräischen richtiger also müsse gegeben werden: ‚*Occidant omnem pravitatem populi*‘ (*i. e. omnes in populo pravos*), ‚*qui angustiaverunt eos, familiam et mulieres.*‘ (Sie sollen tödten alle Bosheit des Volks – ein hebräischer Ausdruck, welcher so viel heißt, als alle Boshaften des Volks – welche sie geängstigt hatten, und ihre Hausgenossen und Weiber.)‘ Wo das *familiam et mulieres* (Hausgenossen und Weiber) sehr natürlich auf *angustiaverunt* (geängstigt hatten) gezogen wird. Sonach hat die Stelle diesen Sinn: die Juden solten, durch gerichtliches Verfahren, diejenigen tödten lassen, welche sie, sammt ihren Weibern und Kindern geängstigt hatten.“⁴³

Die Vulgata spricht in Est 8,11 davon, dass die Juden sich versammeln sollen, um „all ihre Feinde mitsamt deren Frauen und Kindern und allen Häusern zu

41 Ebd., 787.

42 Übersetzung Est 8,11 Vulg. MTW.

43 Ebd., 788.

töten und zu zerstören“.⁴⁴ Kistemaker sieht sich genötigt, diese Übersetzung durch eine andere zu ersetzen, die seines Erachtens genauer den hebräischen Wortlaut trifft, und dies mit weitreichenden Implikationen: statt um die Erlaubnis für die Juden, ihre Feinde mitsamt Frauen und Kindern niederzumachen, ginge es um den Kampf gegen das Böse oder die Bösen, von denen Furcht und Schrecken gegen das ganze jüdische Volk, Männer, Frauen und Kinder, ausgegangen war.

Rainer Kessler ist in der Festschrift für Rolf Rendtorff der Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte dieses Halbverses nachgegangen. Er hat gezeigt, dass die masoretische Akzentuierung den schwierigen hebräischen Text im Sinne von Kistemakers Erläuterung vereindeutigt hat, dass aber die Vulgataübersetzung mit ihrem oben referierten Verständnis des Satzes in der lateinischen Christenheit einer Auslegungstradition Vorschub geleistet hat, die immer wieder auch im anti-jüdischen Sinn genutzt wurde.⁴⁵ Umso bemerkenswerter, dass mit Kistemaker ein katholischer Exeget den Vulgatatext, den er ansonsten vehement als kanonisch-verbindlich verteidigt, kritisch hinterfragt und mit Rückgriff auf den hebräischen Text und seine jüdische Lesetradition korrigiert.⁴⁶

In einem dritten Schritt plausibilisiert Kistemaker die Rechtmäßigkeit des Vorgehens von Seiten der Juden und die hohe Zahl derer, die getötet werden:

„Wir haben gesehen im Verlauf der Geschichte, daß Hamans Befehl lange vorher den Tag bestimmte, an welchem die Juden, sammt deren Weibern und Kindern, solten getödtet werden. Natürlich mußten diejenigen, welche diesen Befehl ausgeführet sehen wolten, die Juden sammt deren Weibern und Kindern in Verhaft nehmen, sowohl um jeden Gedanken der Flucht, als auch einer verzweifelten Selbstvertheidigung zu vereitlen. Wie mögen sie diese armen Schlachtopfer sowohl durch Verhaft als durch Spott und durch Drohung gängstiget haben!

44 Übersetzung Est 8,11 Vulg. MTW.

45 Kessler, Rainer, Die Juden als Kindes- und Frauenmörder? Zu Est 8,11, in: Blum, Erhard u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rolf Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 337–345.

46 Vielleicht hat Kistemaker den hebräischen Text des AT und den griechischen Text des NT mit zweierlei Maß gemessen. Im Vorwort zu seinem Evangelien-Kommentar (Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments übersetzt und erklärt, Bd. 1–7, Münster 1818, hier Bd. 1, IV) unterstreicht er jedenfalls, dass er Übersetzung und Kommentar auf der Basis des Vulgata-textes erstellt habe und dieser oftmals klarer sei als der griechische Text. Kistemaker hat auch selbst eine Vulgataedition der gesamten Bibel unternommen (Biblia Sacra vulgatae editionis iuxta exemplar vaticanum, 3 Bde., Münster 1824). Dafür hat er, wie aus dem Vorwort hervorgeht, das Exemplar der vatikanischen congregatio de propaganda fide zugrunde gelegt, das dort seit 1768 in Gebrauch war, und wäre sicher nicht auf den Gedanken gekommen, eigenmächtig eine Übersetzungsrevision in Angriff zu nehmen. Die Geschichte des Umgangs mit der Vulgata in der katholischen Kirche bis hin zur Nova Vulgata des 20. Jahrhunderts ist ein eigenes spannungsreiches Thema, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann.

Man begreift nun auch, weswegen Esther sich noch Einen Tag zu Fortsetzung des Verfahrens der Juden wider deren Feinde zu Susan erbat, weil der erste, dazu bestimmte, den Richtern, ihr Geschäft zu vollenden, nicht Zeit genug gelassen hatte. [IX,13]⁴⁷

Der Exeget zeigt hier ein großes Maß an psychologischer Einfühlung, mit der er die Zeitangaben der biblischen Erzählung weiterdenkt und dabei die Perspektive der Opfer einnimmt. Fast *en passant* bettet er Esters anstößig erscheinende Forderung nach einem zweiten Tag des Kampfes (Est 9,13) in seine Gesamtsicht eines juristisch gerechtfertigten Vorgehens ein. So gelingt es ihm, die Schilderungen in Est 8–9 gerade dort, wo sie von gewalttätigen Aktionen der jüdischen Seite handeln, in ein plausibles, Empathie weckendes Bild einzuordnen.

4. Bernhard Overberg: Geschichte des Alten und Neuen Testaments

Im Zuge seiner Bemühungen um eine verbesserte Bildung auf allen Ebenen hatte der für das Hochstift Münster zuständige Minister des Kurfürsten Max Friedrich und fürstbischöfliche Generalvikar Franz von Fürstenberg die liegengelassenen Pläne des 17. Jahrhunderts zur Gründung einer Universität wieder aufgenommen, und als deren Kurator übte er entscheidenden Einfluss auf die Besetzung der Lehrstühle aus. Für seine Gymnasialreform kennzeichnend war „die Verbindung von ‚Modernisierung‘ des Fächerkanons und Traditionswahrung“.⁴⁸ Im Blick auf die Etablierung von Elementarschulbildungsstrukturen betraute er 1783 den Kaplan von Everswinkel, Bernhard Overberg, der ihm als begabter Katechet aufgefallen war, damit, nach österreichischem Muster ein Ausbildungsprogramm für Lehrer an Volksschulen zu entwickeln, und berief ihn zum Leiter der zu diesem Zweck gegründeten „Normalschule“. Aus Overbergs engagiertem Einsatz für die Volksbildung erwuchs seine „Geschichte des Alten und Neuen Testaments“, eine komprimierte Nacherzählung der biblischen Schriften „zur Belehrung und Erbauung besonders für Lehrer, größere Schüler und Hausväter“. Das Werk möchte an eine eigenständige Lektüre der Bibel herantreten, diese aber auch lenken: Die Heilige Schrift, so legt Overberg in seiner Vorrede dar⁴⁹, erzählt die Geschichte „der mächtigen, weisen und gütigen Fürsorge Gottes für das Heil der Menschen. Die Menschen kommen darin als die Gegenstände vor, auf welche Gottes Fürsorge gerichtet ist.“⁵⁰ Die Bibel ist deshalb angemessen auch nur mit einen Vorverständ-

47 Stolberg, Dritte Beylage, 788 f.

48 Hanschmidt, Franz von Fürstenberg, 48.

49 Overberg, Geschichte (1821), Teil 1, I–XVIII.

50 Ebd., Teil 1, V.

nis zu begreifen, das sich gläubig auf diese Grundbotschaft einlässt. Neben den Schriften, die die geschichtlichen Zusammenhänge detaillierter entfalten, stehen für Overberg solche, die anhand einer einzelnen Figur lehrreiche Beispiele zur Bewältigung bestimmter Situationen bieten wollen. Zu diesen Schriften, die er dem Neuen Testament als Anhang beigibt, gehört – neben Job, Ruth, Jonas, Tobias und Judith – auch das Buch Ester.⁵¹

In seiner Nacherzählung konzentriert Overberg die Begebenheiten des Buchanfangs auf die beiden jüdischen Protagonisten. Mordechai gilt ihm, der Vulgata entsprechend, als Esters Onkel⁵² und Pflegevater, Ester ist die schöne Ziehtochter, die in den Harem des Königs gelangt und statt der verstoßenen Washti Königin wird, am persischen Hof aber ihre jüdische Herkunft verschweigt und darin ihrem Pflegevater gehorsam ist. Mordechai löst durch seine Weigerung, Haman kniefällig zu verehren, dessen Hass aus und bittet Ester, beim König für ihr Volk einzutreten. Es folgen, der Erzählchronologie der Septuaginta entsprechend, die Gebete Mordechais und Esters – wobei Esters theologische Ausführungen, anders als bei Stolberg, breiten Raum erhalten – und die Szene von Esters Gang zum König. Im weiteren Verlauf der Geschichte bleibt Overberg bei der Textfolge der Vulgata: Haman muss Mordechai ehren, und Ester enttarnt Haman vor dem König als Feind ihres Volkes (Est 6–7).

Daran schließt sich der folgende Abschnitt an, mit dem die Nacherzählung auch endet:

„An dem nämlichen Tage bekam Mardocheus den Ring und die Stelle des Amans; denn Esther hatte dem Könige gesagt, daß er ihr Oheim wäre. Die ganze Stadt frohlockte hierüber. Der grausame Mordbefehl ward gleich widerrufen, welches die Freude und das Frohlocken der Juden im ganze Reiche allgemein machte. Sie beschlossen, daß alle Jahr ein Dankfest wegen dieser Errettung sollte gefeyert werden. Viele Heyden wurden durch diese Rettung bewogen, sich zum Dienste des wahren Gottes zu bekehren.“⁵³

Das 8. Kapitel des Esterbuches, das mit dem Hinweis auf Mordechais neue Position anstelle Hamans beginnt (8,1–2) und mit der Notiz vom Anschluss Vieler an das Judentum schließt (8,17), bildet für Overberg demnach den Rahmen, in den er die Wende des Geschicks für das jüdische Volk einschreibt. Dass Ester und Mordechai selbst ein neues Edikt verfassen und in diesem Edikt die Erlaubnis zur Gegenwehr erteilen (8,9–14), wird dabei allerdings ebenso übergangen wie der

51 Ebd., Teil 2, XLVIII–LVI des Anhangs.

52 Hebräischer und mit ihm septuagintagriechischer Text bezeichnen Ester als Tochter von Mordechais Onkel/Vaterbruder (Est 2,7); Ester ist demnach Mordechais Cousine. Die Vulgata macht aus ihr die Tochter des Bruders, also Mordechais Nichte (so auch Flavius Josephus). Overberg folgt in diesem Erzählzug, anders als Stolberg, der Vulgata.

53 Overberg, Geschichte (1821), Teil 2, LVI.

gesamte erste Abschnitt von Kap. 9, der davon berichtet, wie die Juden gegenüber denen, die ihnen nach dem Leben trachteten, die Überhand gewinnen und wie auch Ester neben Mordechai in das Blutvergießen verwickelt ist (9,1–19). Der reine Widerruf von Hamans Vernichtungsedikt bewirkt bereits die Rettung, die im Purimfest gefeiert wird.

Mit dieser Erzählstrategie entzieht sich Overberg, anders als Stolberg und Kistemaker, einer Auseinandersetzung mit einem Abschnitt des Esterbuches, der sich seiner Intention zu lehren und zu erbauen wohl gesperrt haben dürfte. Auf diese Weise aber gelingt es ihm auch, einen Grundzug von Esters Charakter plausibel zu machen, um den es ihm zu tun ist und den er in die Überschrift zum Esterbuch fasst: „Esther, Beispiel eines kindlichen Gehorsams gegen Pflegältern“. In der Tat entsteht vor den Augen der Lesenden das Bild der schönen jungen Waise, die im Gehorsam gegenüber ihrem Pflegevater ihre jüdische Herkunft nicht preisgibt, sich auf sein Drängen hin auf ihren lebensgefährlichen Weg zum König macht, auch das Beten zu Gott nicht vergisst und am Schluss hinter ihrem Onkel zurücktritt, dem sie den Rang Hamans verschafft hat. An einer Entwicklung der Figur Esters, die spätestens dann, als sie die Gunst des Königs gewonnen hat, mit „kindlichem Gehorsam“ nicht mehr weiterkommt, sondern selbständig die ihr zur Verfügung stehende Macht abschätzen und listig einsetzen muss, ist er nicht interessiert. Zudem wird man fragen müssen, ob angesichts der sozialgeschichtlichen Situation von Waisenkindern, die noch mehr als leibliche Nachkommen bei Ungehorsam gegenüber den Eltern heftigste Formen der Züchtigung zu fürchten hatten, die auf „Gehorsam gegen Pflegältern“ zugespitzte Botschaft des Esterbuches nicht allzu leicht für eine biblisch-christlich sanktionierte Form schwarzer Pädagogik vereinnahmt werden kann.

5. Zusammenschau

Die katholische Rezeption des Esterbuches, die in den drei vorgestellten Beispielen aus Münster zum Ausdruck kommt, gibt dieses Buch der Hl. Schrift nicht preis, weil es womöglich zu wenig auf Christus bezogen sei. Es kann vielmehr in doppelter Weise als christliches Buch erscheinen. In den Figuren Mordechais und Esters stellt es Exempla eines Gott wohlgefälligen Lebens vor Augen, und es erzählt von der fürsorgenden Hinwendung Gottes zum Menschengeschlecht, insbesondere zum jüdischen Volk, eine Hinwendung, die vom Anfang aller Zeit an auch bereits christologisch geprägt war.

Diese Perspektive auf das Buch mag einerseits erklären, dass sich in Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“ kein Interesse an der innerjüdischen Auseinandersetzung mit Judenfeindschaft zeigt, wie sie zumal das septuaginta-griechische Esterbuch in den beiden Edikttexten bietet. Zwar lässt der Autor in

Hamans Worten vor dem König das in der Antike verbreitete antijüdische Motiv der „sonderbaren Religion“ durchscheinen, das Gegendikt Esters und Mordechais jedoch, das eine politisch-theologische Positionsbestimmung des Judentums in einem polytheistischen, aber zentralistischen Großreich darstellt, wird von ihm völlig übergangen. Auf der anderen Seite benutzt Stolberg seine Ausführungen aber auch nicht dazu, sich von der jüdischen Religion abzugrenzen oder das zeitgenössische Judentum abzuwerten. Vergleicht man seine Nacherzählung der Estergeschichte mit den Ausführungen etwa des Kommentars von Augustin Calmet (1712), der auch in Münster gelesen wurde, so fehlt Calmets Hinweis auf den „Geist der Vergeltung“, den das Judentum auch heute besitze und der sich im Purimfest ausdrücke⁵⁴, es fehlen auch die Ausführungen zum Kreuzigen und Verbrennen der Haman-Puppe an Purim, ein Brauch, den Calmet von dem Verdacht nicht freisprechen mag, er verhöhne Christus, und es fehlt die allegorische Verbindung von Ester mit der Kirche, von Waschti aber mit der Synagoge.⁵⁵ Stolbergs Aufweis der Wahrheit des Christentums braucht von ihrer Denkstruktur her keine Allegorie, weil für ihn der dogmatische Sinn der Schrift über die hermeneutische Grundentscheidung, die Bibel als Geschichtsbuch der Offenbarung Gottes an die Menschen zu lesen, eingeholt ist. Was die Wahrnehmung der Purimbräuche betrifft, so ist daran zu erinnern, dass die Stadt Münster bis zum Ende des Alten Reiches Menschen jüdischer Herkunft ein Niederlassungsrecht verweigerte.⁵⁶ In Münster fanden also in den Jahren, da die „Geschichte der Religion Jesu Christi“ entstand, schlicht keine öffentlich sichtbaren Purimfeierlichkeiten statt, so dass dieses Fest vielleicht auch deshalb nicht detaillierter interessieren musste. Auch Stolberg aber ist von der Überlegenheit der Religion Christi überzeugt, die nach der Menschwerdung des Gottessohnes nur das Christentum in der Vollform der römisch-katholischen Kirche sein kann.⁵⁷

Im Blick auf Kistemaker wird man aus seiner einlässlichen, Empathie für die Bedrohten zeigenden Beschäftigung mit dem Esterbuch ebenfalls nicht schließen können, dass er ein früher katholischer Vertreter des Respekts vor dem eigenen

54 Calmet, *Commentaire littéral*, 628.

55 Ebd., 630.

56 Für die jüdische Geschichte Münsters nach wie vor grundlegend ist Aschoff, Diethard, *Die Juden in der ständischen Gesellschaft*, in: Jakobi, *Geschichte der Stadt Münster*, Bd. 1, 575–593 sowie Aschoff, Diethard, *Von der Emanzipation zum Holocaust. Die jüdische Gemeinde im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Jakobi, *Geschichte der Stadt Münster*, Bd. 2, 461–487.

57 Dagegen dürfte man ab 1802, der ersten Besetzung Münsters durch die Preußen, die Abwehr des Protestantischen als dringend und drängend empfunden haben; vgl. etwa die an den preußischen König gerichtete Denkschrift des Freiherrn vom Stein von 1804, in der er empfiehlt, an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster auch protestantische Lehrende durchzusetzen, und sogar eine bikonfessionelle theologische Fakultät ins Spiel bringt (Botzenhart, Erich [Hg.], *Freiherr vom Stein. Briefwechsel, Denkschriften und Aufsätze*, Bd. 1, Berlin 1931, 524–542).

Glaubensweg des Judentums war.⁵⁸ Sein Engagement für ein sachgerechtes Verstehen des Esterbuches beruht wohl vor allem auf der Überzeugung, dass auch dieses Buch, von der Kirche als zum Kanon der Heiligen Schriften gehörig betrachtet und damit Teil der göttlichen Offenbarung im Alten Bund, der an Christus glaubenden Gemeinde zum Heile dienlich ist. Diese Perspektive gilt deutlich auch für Overberg, der das Schwergewicht seiner Nacherzählung der Ester-Geschichte weniger, wie Stolberg, auf den *sensus litteralis* und *dogmaticus*, als vielmehr auf den *sensus moralis* legt und deshalb alles Interesse daran hat, Mordechai und vor allem Ester als gleichsam proto-christliche Vorbilder vor Augen zu stellen.

Im Spiegel der drei Münsteraner Leser des Esterbuches werden Aspekte der hermeneutischen Herausforderung für einen theologisch angemessenen Umgang mit dem christlichen Alten Testament deutlich, wie sie Theologie und Kirche bis heute begleiten. Die katholische Kirche hat mit dem ersten Teil ihrer Heiligen Schrift einen Umgang zu entwickeln – und seit dem Zweiten Vaticanum auch in vielen Ansätzen zu entwickeln begonnen –, der das Alte Testament dem Judentum nicht enteignet, sondern den eigenen Glaubensweg des Judentums anerkennt. Ob dafür die Anknüpfung an das traditionelle Raster des vierfachen Schriftsinns tragfähig ist, muss angesichts von dessen Verstrickung in die Enteignungsgeschichte bezweifelt werden. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Schriften der Zeit Israels und des frühen Judentums wird im Spiegel der vorgestellten Ester-Auslegungen sehr grundsätzlich mit der Frage ihres hermeneutischen Gesamthorizontes konfrontiert, der nach der Herauslösung der Historiographie aus einem religiös-kirchlich bestimmten umgreifenden Zusammenhang ja nicht überflüssig wird, sondern neu zu konstituieren ist. Insbesondere erwächst daraus die Herausforderung, die in der Geschichte der historischen Bibelkritik neuen und zum Teil (pseudo-)wissenschaftlich begründeten antijüdischen Weichenstellungen wahrzunehmen und zu überwinden.

58 Ob er zum Judentum seiner Gegenwart Stellung bezogen hat, ist mir nicht bekannt. Seine Charakterisierungen des Judentums der Zeit Jesu, wie sie aus seinen umfangreichen Kommentaren zu den Evangelien hervorgehen, sind historisch durchaus um Differenzierung bemüht. Eine Erwägung aber wie etwa die, dass das Pharisäerbild der Evangelien literarischer Ausdruck eines Konflikts zwischen christusgläubigen und frührabbinischen Gemeinden sein könnte, ist für Kistemaker, der die Evangelien für authentische historische Berichte hält, wohl noch nicht denkbar.

Wie kommt ein Kamel durchs Nadelöhr und ein Reicher in das Reich Gottes?

Auslegungsgeschichtliche Anmerkungen zu einem Jesuswort

MATTHIAS BLUM

1. Das Jesuswort vom Kamel und Nadelöhr (Mk 10,25 parr.)

Das Jesuswort vom Kamel und Nadelöhr „Leichter ist es, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als dass ein Reicher in das Reich Gottes hineinkommt“ findet sich in den synoptischen Evangelien sowie im Nazoräerevangelium (Fragment 10)¹. Es steht in der Perikope vom reichen Mann (Mk 10,17–27 parr.), die in der Lutherübersetzung (2017) nach dem Matthäusevangelium (Mt 19,16–26) wie folgt lautet:

„(Mt 19,16) Und siehe, einer trat zu ihm und sprach: Meister, was soll ich Gutes tun, damit ich das ewige Leben habe? (17) Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich nach dem, was gut ist? Gut ist nur der Eine. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote. (18) Da sprach er zu ihm: Welche? Jesus aber sprach: ‚Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugnis geben; (19) ehre Vater und Mutter‘; und: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘. (20) Da sprach der Jüngling zu ihm: Das habe ich alles gehalten; was fehlt mir noch? (21) Jesus sprach zu ihm: Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib’s den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach! (22) Da der Jüngling das Wort hörte, ging er betrübt davon; denn er hatte viele Güter. (23) Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich, ich sage euch: Ein Reicher wird schwer ins

1 Mit einer gegenüber dem Matthäusevangelium wesentlichen Sinnverschiebung des Nazoräerevangeliums, wie Jörg Frey betont: „Während der Auftrag, alle Habe den Armen zu geben, dort nur als ein Ratschlag Jesu zur Vollkommenheit eingeführt wird, so gilt der Unwille, dies zu tun, hier als Mißachtung des Liebesgebots und damit als ein Widerspruch zur Behauptung der Gesetzeserfüllung, der zum Ausschluß vom Himmelreich führt. Dementsprechend wird das Stück durch die paradoxe Anschluß-Aussage vom Kamel und Nadelöhr abgeschlossen [...] Die Heilsteilhabe wird hier offenbar stärker als bei Matthäus an die soziale Solidarität gebunden, die in der Situation einer armen, marginalisierten Gemeinde für die ‚Brüder‘ lebensnotwendig war.“ Frey, Jörg, Die Fragmente des Nazoräerevangeliums, in: Marksches, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes; Teilband 1, Tübingen 2012, 623–648, hier 636.

Himmelreich kommen. (24) Und weiter sage ich euch: Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme. (25) Da das die Jünger hörten, entsetzten sie sich sehr und sprachen: Ja, wer kann dann selig werden? (26) Jesus aber sah sie an und sprach zu ihnen: Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich.“

Das Jesuswort vom Kamel und Nadelöhr gilt aufgrund der kritischen Einstellung gegenüber dem Reichtum als authentisch.² Jesus habe, wie Joachim Gnilka in seinem Markuskommentar hervorhebt, auch sonst dem Mamonismus angeprangert.³ Um den Vergleich abzuschwächen, hat man seit der Antike für „kamelos“/„Kamel“ auch „kamilos“/„Tau, Ankertau“ gelesen (Möglichkeit eines Itazismus).⁴ Jedoch sind hier größtes Tier (Kamel) und kleinste Öffnung (Nadelöhr) bewusst einander gegenübergestellt. Somit ist von der Lesart des Ankertaus ebenso Abstand zu nehmen wie von der Annahme, das Nadelöhr als ein Tor in der Stadtmauer von Jerusalem zu deuten.⁵ „Wie auch immer“, so ist mit François Bovon und dessen Lukaskommentar zu resümieren, „der Spruch ist eindeutig: Es gibt für die Reichen keinen Zugang zum Reich Gottes. Ihr einziger Ausweg ist das Verteilen des Reichtums.“⁶ Nach Christian Frevel mache das Sprichwort vom Kamel und dem Nadelöhr deutlich, dass die Zurücksetzung der Reichen der Vorrangstellung der Armen entspreche, auch wenn daraus keine ethische Verurteilung oder Herabsetzung des Reichtums abgeleitet werden könne.⁷

Mit Rainer Kampling lässt sich grundsätzlich konstatieren, dass vor dem Hintergrund der divergierenden Vorstellungen von Besitzverzicht und Besitznutzung durch gute Werke die Integration von Armen und Reichen angegangen werden

- 2 Vgl. Klein, Hans, Das Lukasevangelium (KEK; Band I/3), Göttingen 2006, 592.
- 3 Vgl. Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband; Mk 8,27–16,20 (EKK; Band II/2), Zürich u. a. 1979, 89.
- 4 Vgl. NA²⁸ zur Stelle mit Belegen für „kamilon“ (Ankertau, Tau); [Schwegraf, Oliver]/Terbuyken, Peri, Kamel, RAC XIX (2001), 1224–1241, hier 1233; Aicher, Georg, Kamel und Nadelöhr: eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19,24 und Parallelen (NTA; Heft 5), Münster 1908, 6–21. Nach Andreas Kessler bietet die pelagianische Diatribe „de divitiis“ (18,2) den wahrscheinlich ältesten Beleg für eine Exegese, die camelus in Mt 19,24 parr. nicht als Kamel sondern als Schiffstau lese. Vgl. Kessler, Andreas, Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe *de divitiis*: Situierung, Lesart, Übersetzung, Kommentar (Paradosis; Band 43), Freiburg/Schweiz 1999, 408–411.
- 5 Vgl. Pedersen, S., kamelos, in: EWNT II (1981), 609–611, hier 610; Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK II/2), Freiburg u. a. 1977, 141; Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Markus (NTD), Göttingen 1998, 115; Lohse, Eduard, Jesu Bußruf an die Reichen. Mk 10,25 Par., in: ders., Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (FRLANT; H. 192), Göttingen 2000, 39–43, hier 42 f.
- 6 Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband; Lk 15,1–19,27 (EKK; Band III/3), Zürich u. a. 2001, 236.
- 7 Vgl. Frevel, Christian, Armut/Reichtum (NT), in: HGANT (2012), 100–102, hier 101.

musste. „Dies war umso mehr dann geboten, als die drängende Enderwartung einem Sich-Einrichten in der Welt Platz machte und die Krise des römischen Reiches immer stärker wurde. Da die christliche Botschaft vom Heil in Jesus Christus allen galt, weil alle des Heils bedurften, ging es darum, ohne die Armen zurückzusetzen, die Reichen für die Kirche zu gewinnen. Daher war eine gewisse Legitimation des Besitzes notwendig. Den Reichen und ihrem Reichtum haftete in der Kirche immer etwas Anrühiges an, war ihnen doch nicht das Himmelreich versprochen worden, sondern ein Weheruf zuteil geworden.“⁸

Mk 10,17 ff. wird vor dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte des Textes in kirchlicher und exegetischer Tradition als Hauptbeleg für die christliche These der Unvereinbarkeit von Reichtum und Gottesdienst, Besitz und Heil angeführt.⁹

2. Wirkungsgeschichte, Auslegungsgeschichte, Rezeptionsgeschichte – Anmerkungen zur Begrifflichkeit

Beschäftigt man sich mit der Rezeption eines Bibelverses und ihrer Geschichte, so stößt man auf verschiedene Begrifflichkeiten zur Beschreibung dieser Rezeption, die häufig nebeneinander gebraucht werden. So verweisen Ulrich Luz, Thomas Söding und Samuel Vollenweider in ihrem Rückblick und Ausblick zum „Evangelisch-Katholischen Kommentar“ (EKK) nicht nur auf die wichtige Rolle der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in der ursprünglichen Konzeption dieses Kommentars sowie auf die starke Resonanz des EKK durch seine wirkungsgeschichtlichen Akzente, sondern verwenden auch die Begriffe der Wirkungs-, Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte ganz selbstverständlich parallel.¹⁰ Durchgesetzt hat sich der Begriff der Wirkungsgeschichte, auch wenn der Begriff der Auslegungsgeschichte präziser fasst, dass die Wirkung nur von der jeweiligen Rezipientin und von dem jeweiligen Rezipienten her verstanden werden kann, während der Begriff der Wirkungsgeschichte eher eine Trennung von Rezeption und Wirkung impliziert.¹¹

8 Kampling, Rainer, „Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?“ Arm und Reich in der Alten Kirche, in: *Concilium* 22 (1986), 357–363, hier 357 f.

9 Vgl. Harnisch, Wolfgang, *Die Berufung des Reichen. Zur Analyse von Mk 10,17–27*, in: ders., *Die Zumutung der Liebe. Gesammelte Aufsätze (FRLANT; H. 187)*, Göttingen 1999, 111–126, hier 111.

10 Vgl. Luz, Ulrich/Söding, Thomas/Vollenweider, Samuel, *Was wollte und was will der Evangelisch-Katholische Kommentar? Ein Rückblick und ein Ausblick*, in: Dies. (Hg.), *Exegese – ökumenisch engagiert. Der „Evangelisch-Katholische Kommentar“ in der Diskussion über 500 Jahr Reformation*, Ostfildern/Göttingen 2016, 9–14.

11 Vgl. für einen kritischen Diskurs zum Begriff der Wirkungsgeschichte Kampling, Rainer, *Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14–16*, in: Koch, Dietrich-Alex/Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike*

Das Studium und die Aufarbeitung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte stellt nicht eine von der Gegenwart losgelöste Beschäftigung mit der Vergangenheit dar, wie Ulrich Luz herausstellt, sondern ist „in vielfacher Weise mit der Aufgabe verbunden, einen Text *heute* zu verstehen. *Das wichtigste hermeneutische Ziel der Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte der biblischen Texte ist die Erhellung unserer Beziehung zu den Texten.* Ausleger und Auslegerinnen biblischer Texte begegnen ihren Texten nie in einem leeren, abstrakten Raum, der es ihnen erlaubte, sie ohne weiteres zu einem bloßen Objekt zu machen, das sie wissenschaftlich untersuchen können.“¹²

Für die Darstellung der Juden bzw. deren symbolische Darstellung ist die Auslegungsgeschichte von besonderer Bedeutung, weil, wie Rainer Kampling betont, „die Auslegungsgeschichte über weite Strecken identisch ist mit der Geschichte des christlichen Antijudaismus“.¹³ Wenn es nun, wie Rainer Kampling weiter anmerkt, kaum eine Stelle der Schrift gäbe, „die den Theologen der Antike und des Mittelalters nicht als Material für antijudaistische Argumentation dienen konnte“,¹⁴ stellt sich hier die Frage, ob das Logion Jesu vom Kamel und Nadelöhr ebenfalls einschlägig rezipiert wurde.

3. Zur Auslegungsgeschichte des Logions vom Kamel und Nadelöhr

3.1 Besitznutzung und Besitzverzicht durch Abschaffung des Reichtums

3.1.1 Besitznutzung

Clemens von Alexandrien (gestorben 215/216), der sich der Verkündigung des Christentums an die reiche Oberschicht Alexandriens widmete, beschäftigte sich in der Schrift „Welcher Reiche wird gerettet werden?“ mit dem Reichtum und legt darin eine für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema grundlegende Schrift vor.¹⁵ Offenbar gab es manche Reiche, die sich in unbegründeter Verzweiflung vom

und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg, Göttingen 1993, 183–213, hier 189–191; Blum, Matthias, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA; N. F. 46), Münster 2004, 3–11.

12 Luz, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 400.

13 Kampling, Rainer, *Zur Polemik der Bilder. Motive des kirchlichen Antijudaismus und ihre Rezeption in der bildenden Kunst des Mittelalters*, in: ders., *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel* (SBB; 47), hg. v. Matthias Blum, Stuttgart 2002, 195–217, 200 f.

14 Ebd., 201.

15 Vgl. Kampling, *Arm und Reich*, 358.

Erbe des Himmelreiches ausgeschlossen sahen (3,1). Clemens macht hingegen in seiner Schrift deutlich, dass die Reichen keineswegs wegen des Reichtums selbst vom Heil ausgeschlossen wären (26,2). „Der Grund aber dafür, daß es für die Reichen offenbar schwieriger ist, zum Heil zu gelangen, als für die Mittellosen, dürfte nicht einfach, sondern mannigfach sein. Die einen fassen nämlich das Wort des Herrn, daß leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe als daß ein Reicher in das Himmelreich komme, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang und oberflächlich auf und halten sich für verloren, als sei schon bestimmt, daß sie nicht zum ewigen Leben gelangen können, geben sich deshalb in allem dieser Welt hin und hängen sich ganz an das diesseitige Leben, in der Überzeugung, daß nur dieses ihnen geblieben sei. So entfernen sie sich noch mehr von dem Wege zum Heil, da sie sich nicht mehr weder darum kümmern, wer die Reichen sind, von denen der Herr und Meister redet, noch darum, auf welche Weise das, was vor Menschen unmöglich ist, möglich werden kann. Andere aber verstehen zwar das Herrenwort richtig und sinngemäß, unterlassen aber die Werke, die zum Heile führen, und versäumen so die notwendige Vorbedingung für das Erreichen des erhofften Ziels. Dies beides sage ich aber in Bezug auf die Reichen, die die Macht des Heilands und die in ihm erschienene Erlösung kennengelernt haben, während ich mich wenig um die kümmere, die noch nicht in die wahre Lehre eingeweiht sind.“ (2, 1–4)¹⁶ Im vierten Kapitel greift Clemens dann den Markustext (Mk 10,17–31) vollständig auf (4,4–10), um sich im fünften Kapitel gegen ein wörtliches Verständnis der Perikope vom reichen Jüngling auszusprechen. Die Aufforderung an den Jüngling, alles zu verkaufen, bedeutet nach Clemens nicht Besitzverzicht, „sondern aus seiner Seele die Gedanken an den Besitz zu verbannen, die leidenschaftliche Liebe zu ihm, das gewaltige Verlangen darnach, die krankhafte Unruhe darum, die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, die den Samen des ewigen Lebens ersticken.“ (11,2) Die geforderte Lossagung vom Reichtum bezieht sich nach Clemens also auf die Leidenschaften der Seele (14,6).

Reichtum ist an sich nicht gut oder schlecht, sondern kann nur gut oder schlecht verwendet werden (14,4). Und Bedürfnisbefriedigung setzt Besitz voraus, während ohne Besitz keine Bedürfnisse befriedigt werden könnten. „Und um wie viel nützlicher ist das Gegenteil, daß einer nämlich selbst genügend besitzt, um nicht in Sorge um das Lebensnotwendige sein zu müssen und um anderen, bei denen es nötig ist, helfen zu können! Denn welche Möglichkeit zum Wohltun bliebe noch in der Welt übrig, wenn niemand etwas besäße? [...] Wie könnte irgendeiner einen Hungernden speisen und einen Dürstenden tränken und einen Nackten bekleiden und einen Obdachlosen aufnehmen (und er droht denen, die dies nicht tun Feuer und die äußerste Finsternis), wenn zuvor jeder selbst nichts

16 Die deutsche Übersetzung erfolgt – wenn nicht anders angemerkt – immer nach der Bibliothek der Kirchenväter (BKV).

von all diesen Dingen besitzt? [...] Wenn es aber nicht möglich ist, diese Bedürfnisse anders als auf Grund eigenen Besitzes zu befriedigen, und der Herr trotzdem befiehlt, auf den Besitz zu verzichten, was würde er dann anderes tun, als uns befehlen, die gleichen Dinge zu geben und nicht zu geben, zu speisen und nicht zu speisen, aufzunehmen und abzuweisen, mitzuteilen und nicht mitzuteilen, was doch ganz sinnlos wäre?“ (13,1;4;7) Vermögen ist eine Gabe Gottes und sollte dem Wohl der Menschen dienen (16,3). Auch wenn das Kamel noch eine höhere Bedeutung haben soll (26,8), zeigt das Gleichnis nach Clemens zunächst Folgendes: „Es soll die Vermögenden lehren, daß sie die Sorge für ihr Heil nicht aufgeben dürfen, als wären sie bereits im voraus verurteilt, und daß sie andererseits den Reichtum nicht ins Meer werfen und als einen heimtückischen Feind des Lebens verurteilen dürfen, sondern daß sie vielmehr lernen müssen, in welcher Weise und wie sie den Reichtum zu gebrauchen und das Leben zu erwerben haben.“ (27,1) Damit kann Clemens den Privatbesitz legitimieren und den Besitzenden zugleich moralisch binden, wie Rainer Kampling herausstellt: „Zwar muß er sich nicht vom Besitz trennen, aber er muß ihn mit den Bedürftigen teilen. Die Armen werden nicht zu reinen Empfängern herabgewürdigt, sondern erhalten um ihrer Gottesnähe willen eine bedeutende Mittlerrolle.“¹⁷

Während nach Clemens also der Reichtum an sich nicht schlecht ist, sondern es vielmehr auf seine nützliche Verwendung ankommt, liegt der Fokus in der Auslegung des Origenes (185–253) auf der Frage nach der Vollkommenheit (Mt 19,21) sowie auf der Aussage, dass der Reiche zwar nur schwer in das Reich Gottes eingehe, aber dass dies für ihn nicht unmöglich sei (Matthäuskommentar XV,16–20).¹⁸ So stellt sich nach Origenes die Frage, ob der Mensch allein schon dadurch, dass er seinen Besitz den Armen gibt, vollkommen sei, obwohl er in anderen Dingen noch sündige (XV,17). Origenes verweist sodann auf die genaue Beachtung des Wortlautes. „Er sagt nämlich nicht: *Ein Reicher wird nicht in das Reich der Himmel eingehen*; hätte er nämlich so etwas gesagt, dann hätte er den Reichen vom Reich der Himmel ausgeschlossen. Er sagt aber: *Ein Reicher wird schwer hineinkommen*; damit zeigt er, daß es für den Reichen schwierig, aber nicht unmöglich ist, das Heil zu erlangen. Das scheint nun schon im Wortlaut selbst einen vernünftigen Sinn zu haben, da ja die Reichen (nur) mit Schwierigkeit den Leidenschaften und den Sünden widerstehen, um sich nicht ganz von ihnen erfassen zu lassen.“ (XV,20) Und die Schwierigkeit des Eingangs für den Reichen mache nun das Gleichnis durch die Worte deutlich: „*Es ist leichter, daß in Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingeht*. In diesem Gleichnis wird der Reiche mit einem Kamel verglichen, nicht nur, weil dieses Tier, wie das Gesetz lehrt,

17 Kampling, *Arm und Reich*, 359.

18 Vgl. Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*; eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt; II. Teil, Stuttgart 1990.

unrein ist, sondern auch, weil es ganz verkrümmt ist; *das Reich der Himmel* aber [wird verglichen] mit einem Nadelöhr zum Beweis dafür, daß der Eingang in das Reich der Himmel ganz eng und bis zum Übermaß für beide Arten von Reichen zusammengedrückt ist. Er macht aber wohl deutlich, daß es an sich unmöglich ist, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingeht; weil aber für Gott alles möglich ist, ist ihm auch so etwas möglich, indem er durch seine unaussagbare Kraft entweder die Feistigkeit des Schlechten dünn macht, oder den engen Eingang für ihn ausreichend erweitert. Daß er nämlich das Nadelöhr und das Kamel als Beispiel dafür nahm, daß der Reiche nur schwer in das Reich des Himmels eingeht, nicht aber dafür, daß es unmöglich ist, ist daran deutlich, daß er zu den Jüngern sagte: *Bei Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich*. Also ist es auch möglich, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingeht, aber es ist nicht bei den Menschen möglich; ebenso auch, daß ein Reicher in das Reich Gottes [eingeht]. Der Zugang dazu aber, wie Gott derartige möglich macht, weiß wohl er selbst und sein Christus und der, dem es sein Sohn offenbart.“ (XV,20) Für den Reichen ist es zwar schwer, in das Reich Gottes einzugehen, aber nicht unmöglich, weil, wie Origenes betont, bei Gott alles möglich ist. Origenes diskutiert hier die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit für den Reichen, in das Reich Gottes einzugehen, ohne sich darüber hinaus über die Besitznutzung durch gute Werke auszulassen.

In seiner Schrift „Gegen Kelsos“ (etwa 245–248) widerlegt Origenes sodann dessen Behauptung, dass das Logion Jesu nichts anderes als die Übernahme einer Äußerung Platons über die Reichen sei (Gesetze 743a). „Hierauf behauptet Celsus, dass der Ausspruch Jesu gegen die Reichen: ‚Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes eingehe‘ geradezu aus Plato genommen sei, indem Jesus den platonischen Satz: ‚Unmöglich ist es, dass ein hervorragend guter Mensch zugleich auch hervorragend reich sei‘, verfälscht habe. Wo findet sich nun einer, nicht nur unter den Anhängern Jesu, sondern auch unter den übrigen Menschen, der, wenn er die Sachlage nur ein wenig zu beurteilen vermag, nicht über Celsus lachen würde, sobald er ihn behaupten hört, Jesus, der bei den Juden geboren und erzogen und für ‚den Sohn des Zimmermannes Joseph‘ gehalten wurde, der nicht nur nicht in den Wissenschaften der Griechen, sondern nicht einmal in denen der Hebräer unterrichtet worden ist, was ja auch die wahrheitsliebenden Schriften von ihm bezeugen, habe den Plato gelesen und befriedigt durch seinen Ausspruch über die Reichen, ‚dass es unmöglich sei, zugleich gut und reich in hervorragendem Maße zu sein‘, diesen ‚verfälscht‘ und daraus gemacht; ‚es sei leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes eingehe‘? Hätte Celsus nicht mit gehässiger und feindseliger Gesinnung, sondern von Wahrheitsliebe durchdrungen die Evangelien gelesen, so hätte er erwogen, warum wohl das Kamel, dieses durch einen Höcker verunstaltete Tier, zum Abbild des Reichen gewählt wurde, und was er mit dem engen ‚Nadelöhr‘ sagen wollte, da er lehrte, ‚der Weg, der zum

Leben führe, sei eng und schmal, dass dieses nach dem Gesetz ‚unreine‘ Tier hier aufgezeichnet ist, das zwar eine gute Eigenschaft hat, da es Wiederkäuer ist, aber auch eine tadelnswerte, da es ungespaltene Hufe besitzt. Er würde ferner auch untersucht haben, wie oft und bei wem in den heiligen Schriften das Kamel herangezogen ist, um zu erkennen, was die Schrift über die Reichen sagen will. Er hätte auch nicht ununtersucht gelassen, ob Jesus, wenn er die Armen selig preist, die Reichen dagegen beklagt, dies von den sinnlich wahrnehmbaren Armen und Reichen [gesagt hat], oder ob die Schrift eine durchaus selig zu preisende Armut und einen durchaus tadelnswerten Reichtum kennt. Denn auch der gewöhnliche Mann würde nicht alle Armen ohne Unterschied loben wollen, da die meisten von ihnen auch einen sehr schlechten Charakter haben.“ (VI,16) Nach Origenes bedarf es damit also auch einer Untersuchung darüber, ob von Armut und Reichtum im äußeren Sinn die Rede sei.

Ähnlich wie Origenes kann auch Hieronymus in seinem Brief an Salvina darauf verweisen, dass das, was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott möglich sein kann (Kap. 3). Verstünde man das Jesuslogion absolut, würde der Anschein erweckt werden, als ob der Zöllner Zachäus, den die Schrift als sehr reich hinstelle, im Gegensatz zu diesem Ausspruch gerettet worden sei. Hieronymus stützt seine Aussage zudem auf den 1. Timotheusbrief, wenn er fortfährt: „Wie aber das, was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott möglich sein kann, das ist zu erschließen aus dem Rat, den der Apostel dem Timotheus erteilt: ‚Den Reichen dieser Welt gebiete, nicht hochmütig zu sein und ihre Hoffnung nicht auf unsicheren Reichtum zu setzen, sondern auf den lebendigen Gott, der uns alles im Überflusse zum Genusse gewährt. Sie mögen Wohltaten spenden, reich werden an guten Werken und gerne geben. Sie sollen anderen mitteilen, damit sie sich als sichere Grundlage für die Zukunft einen Schatz sammeln und so das wahre Leben ergreifen.‘ Hier lernen wir, wie ein Kamel doch durch ein Nadelöhr hindurchschlüpfen kann, wie dieses bucklige Tier seine schwere Last abwirft und sich Taubenflügel zulegt, um in den Zweigen des Baumes ruhen zu können, der aus dem Senfkörnlein herausgewachsen ist.“ (Kap. 3)

Hilarius von Poitiers (gest. 367/368), der in seinem Matthäuskommentar den einfachen vom verborgenen Sinn in der Deutung des Logions vom Kamel und Nadelöhr unterscheidet (XIX,9), verweist zunächst darauf, dass der Besitz von Reichtum an sich nicht schlecht sei. „Reichthum besitzen ist kein Vergehen, es muß aber in dem Besitze ein Maß beobachtet werden. Denn wie wird man austheilen, wie mittheilen können, wenn kein Stoff zum Austheilen und Mittheilen übrig gelassen wird? Demnach wird mehr der schädliche Besitz, als der Besitz selbst zum Verbrechen.“ (XIX,9) Hilarius warnt vor der Sorge, den Reichtum vermehren zu wollen.

Auch Johannes Chrysostomos (349–407) verweist in seinem Matthäuskommentar über die Perikope vom reichen Jüngling darauf, dass Jesus nicht den Reich-