Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 55 (1999)
Heft: 1

Artikel: Christus als Inkorporation der Tora : Röm 10, 4 vor dem Hintergrund einer erstaunlichen rabbinischen Argumentation

Autor: Kundert, Lukas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877994

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christus als Inkorporation der Tora

τέλος γὰρ νόμου χριστὸς

Röm 10,4 vor dem Hintergrund einer erstaunlichen rabbinischen Argumentation

Der vorliegende Diskussionsbeitrag ist von der Überzeugung geleitet, dass der umstrittenen paulinischen Aussage aus Röm 10,4 τέλος γὰρ νόμου χριστὸς eine ganz bestimmte Argumentationsstruktur zugrundeliegt, wie sie uns u.a. auch in einem frühen Text aus Tosefta Nazir 4,7 (TNaz 4,7) erhalten ist. Die Kenntnis dieses Textes hilft m.E., Röm 10,4 und damit die paulinische Tora-Interpretation in neuem Licht zu sehen und neu zu interpretieren.

Besonders im Protestantismus erweist sich seit Ende der Reformationszeit die Beschreibung der paulinischen Torainterpretation als Schibboleth, an dem sich nicht nur die Theologien besonders lutherischer und reformierter Provenienz scheiden.[1] Der traditionell lutherischen Position, wonach die jüdische Tora durch das Christus-Ereignis als abrogiert gelten kann, steht das traditionell calvinistische Verständnis entgegen, wonach die Tora als «tertius usus legis» ihre Funktion als Lebensregel beibehalten hat.[2] Es ist jedoch auch die reformierte Tradition nicht frei von mitunter gehässigen Ausfällen gegen die Tora, und nicht selten stützten sich diese auf die pointierte paulinische Formulierung aus Röm 10,4a: τέλος γὰρ νόμου χριστὸς.

Torafreundlichkeit bzw. Torakritik zeigt sich bereits in den Übersetzungsvorschlägen für das semantisch weitgreifende Wort τέλος, das je nach dem mit

[1] Die Auslegungsgeschichte von τέλος in Röm 10,4 hat R. Badenas erarbeitet (R. Badenas: Christ the End of the Law, Sheffield 1985, 7-37). Er macht deutlich, dass in der frühen wie in der griechischsprechenden Kirche τέλος sowohl als «Ende» wie auch als «Ziel» und «Erfüllung» verstanden wurde. In der lateinischen Kirche des Mittelalters schien der Trend eindeutig in Richtung «finis» zu gehen, wobei auch hier damit verbunden war, dass Christus die Tora zu ihrer Vervollkommnung und Erfüllung gebracht hat. Luther übersetzt dann τέλος zwar mit «Ende», meint aber keine Abrogation der Tora, sondern versteht es als «theologische» Aussage: Insofern die Tora nach Luther Christus ankündigt, ist nach ihm dann der gekommene Christus auch das Ende der Tora. Calvin hat τέλος als «complementum» verstanden, was ebenfalls keine Abrogation der Tora bedeutet.

[2] R. Badenas (a.a.O. 22f.) sieht die Einengung des Begriffs τέλος auf die Bedeutung «Ende» im Sinne einer Abrogation der Tora als eine Reaktion der lutherischen Orthodoxie auf das Tridentinum, während die calvinistische Tradition den Begriff auf die Bedeutung «Erfüllung» einschränkte.

«Ziel»[3] oder «Ende»[4] wiedergegeben wird. Damit wird auch eine Entscheidung darüber getroffen, ob die Tora Christus einschliesst, oder ob Christus die Tora ausschliesst[5]. Das Hauptinteresse der theologischen Exegese von Röm 10,4 liegt also zunächst in der Frage nach dem Verständnis des Wortes νόμος, das ich hier jeweils mit Tora wiedergebe.[6]

In der Diskussion um das Wort νόμος der letzten Jahrzehnte wird sublim der unheilvolle weil die entscheidenden Fragen um die Tora ausblendende alte Konflikt «Gesetz» versus «Evangelium» weitergefochten.[7] Bisweilen ist es auch nicht deutlich, ob die Vokabel «Ziel» nicht implizit eben doch wieder einen Abschluss der Tora meint, der diese als Heils- und Lebensregel zu abrogieren versucht – doch wie wäre das damit zu verbinden, dass Paulus meist sehr positiv vom novmo» und damit von der Tora, spricht?[8]

Zum semantischen Feld des Wortes τέλος

Jeder Zugang zur fraglichen Stelle hat vom semantischen Feld des Wortes τέλος auszugehen. Dieses ist in den entsprechenden exegetischen Wörterbüchern relativ einfach und schnell einsehbar. Wie bereits ein kurzer Blick auf den Artikel «τέλος» von G. Delling im ThWNT[9] eindrücklich verdeutlicht, liegt das Hauptgewicht des semantischen Feldes dieses Wortes auf den perfektiven Bedeutungen «Vollendung»/«Vollzug», die bis zur teleologischen Bedeutung «Ziel»/«intentio» gehen kann. Auch für den vorliegenden Zusammenhang beispielhaft ist der Ausdruck «τέλος ἐπιθεῖναι», der sinngemäss wiedergegeben wird mit «(den Worten) die Ausführung hinzufügen».[10] «Vom Gedanken der Ausführung eines amtlichen Auftrages her bedeutet das

[3] So übersetzt bereits K. Barth in seinem Römerbriefkommentar: «Denn das Ziel des Gesetzes ist Christus..." (K. Barth: Der Römerbrief, Zürich [2]1922, 358). Vgl. auch die Diskussion des Wortes τέλος bei U. Wilckens: Der Brief an die Römer (Röm 6-11), EKK VI/2, Neukirchen (u.a.) [2]1987, 222.

[4] Z.B.: E. Käsemann: An die Römer, Tübingen [4]1980, 273, D. Zeller: Der Brief an die Römer, Regensburg 1985, 185.

[5] Nach D. Zeller (a.a.O. 186) «macht die konkrete Gestalt des Messias [...] das Gesetz als Heilssystem überflüssig».

[6] G. S. Oegema: Versöhnung ohne Vollendung? in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hrsg.): Bund und Tora, Tübingen 1996, 246.

[7] «Die lexikalische Breite des Wortes im damaligen Griechentum wird, sobald es um Röm 10,4 geht, eher dogmatisch als philologisch eingeschränkt...» (G. S. Oegema, a.a.O. 240). Dort wird auch ein kurzer Überblick über die Auslegungsgeschichte der vergangegen fünzig Jahre geboten (a.a.O. 239-245). Siehe auch K. Finsterbusch: Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen, Göttingen 1997, bes. 80, Anm. 121.

[8] Siehe bei G. S. Oegema, a.a.O. 232f.

[9] ThWNT VIII, 50-58. Stuttgart 1969.

[10] A.a.O. 50.

Wort auch das Amt.»[11] In diesem Zusammenhang steht die Bedeutung von τέλος im Sinn von «Vollendung» mit seiner Emphasis auf der Tat, die zur Vollendung – hier der Tora – führt. In Genetivverbindungen meint τέλος jeweils den springenden Punkt («essential point»[12]): «τέλος μύθων» meint nicht «Ende der Erzählung» sondern ihren springenden Punkt. Ebenso ist «τέλος γάμου» nicht das Ende der Ehe sondern meint mit «Vollzug der Ehe» ebenfalls ihren springenden Punkt.[13]

Wie die ausführliche Wortstudie zu «τέλος» von R. Badenas eindrücklich belegt, ist die Bedeutung «Ende» im Vergleich zum übrigen semantischen Feld des Wortes äusserst selten.[14] Erst im Zug der Bekenntnisstreitigkeiten zwischen Protestanten und Katholiken sowie innerprotestantisch erhält es vorwiegend den Sinn von «Ende».[15] Im oben zitierten Artikel von G. Delling erscheint es dann auch mehr von ideologischer denn als wissenschaftlich belegbarer Herkunft, dass er, nachdem er fast ausschliesslich das anders geartete Wortfeld von τέλος beschrieben hat, zur traditionellen (lutherischen) Deutung von τέλος in Röm 10,4 zurückfindet: «Für den Glauben ist durch das Christusgeschehen – Χριστός meint insbesondere Kreuz und Auferstehung – das Gesetz als Heilsweg aufgehoben.»[16]

Ich gehe in der folgenden Abhandlung vom semantischen Feld des Wortes τέλος aus. Die in diesem Feld breit abgestützten Bedeutungen von «Vollbringen» / «Ausführung» / «Vollzug» für τέλος scheinen mir auch für die fragliche Stelle aus Röm 10,4 die entscheidenden zu sein. Diese einfache These versuche ich anhand eines hebräischen Textes aus dem rabbinischen Schrifttum darzustellen. Ohne dass in diesem hebräischen Text vom «τέλος τοῦ νόμου» oder einem direkt vergleichbaren hebräischen Aequivalent die Rede wäre, scheint mir durch ihn beispielhaft das verdeutlicht, wofür Paulus den widersprüchlichen Ausdruck «τέλος τοῦ νόμου» verwendet. Aus ihm legt sich m.E. ein Verständnis von τέλος als «Vollzug» (siehe oben: τέλος γάμου) nahe.

[11] A.a.O.

[12] R. Badenas, a.a.O. 46.

[13] A.a.O.

[14] A.a.O. 44: «... the notion of 'termination' is absolutely secondary and the notion of 'abolition' is completely alien to the semantic content of τέλος...».

[15] Diesen Hinweis verdanke ich der Römerbrief-Vorlesung von Prof. E. W. Stegemann, Basel. Dafür, dass er mir das Vorlesungsmanuskript zur entsprechenden Stelle zugänglich gemacht hat, danke ich ihm hiermit herzlich.

[16] A.a.O. 57.

Hinführung zu Röm 10,4

Paulus versucht in Röm 10,4a auf die Frage Auskunft zu geben, wer der τέλος νόμου sei – nämlich χριστὸς.[17] Τέλος ist demnach Subjekt des Nominalsatzes und χριστός Prädikatsnomen.[18]

Der Zusammenhang der Stelle macht deutlich, dass Israels Eifer für Gott (ξῆλος θεοῦ) von Paulus nicht als prinzipiell falsch beurteilt wird, sondern dass dieser Eifer lediglich nicht κατ᾽ ἐπίγνωσιν erfolge (Röm 10,2) und somit auch nicht der Eifer für Gott in Blick auf die Tora κατ᾽ ἐπίγνωσιν sei, d.h. «entsprechend der Erkenntnis» erfolge. Die von Paulus geforderte Erkenntnis wäre aber eben dadurch geleitet, dass als «Ziel der Tora» χριστός vorausgesetzt werde und dieser χριστός eben die Funktion bezeichnet, unter der die Tora adäquat verstanden, interpretiert und gelebt werden kann.

Nach Paulus müsste es demnach ein erkenntisgemässes Begreifen der Tora geben, das durch «Christus» möglich sei. Wie eine solche Erkenntnis geleitet werden kann, wird nun m.E. durch einen kurzen Text aus TNaz 4,7 verdeutlicht, der in vergleichbarer Weise zumindest Teile der Tora als durch einen Menschen adäquat interpretiert darzustellen versucht.

Ich wende mich diesem kurzen Text aus TNaz 4,7 zu, bevor ich die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf die paulinische Argumentation anzuwenden versuche:

TNaz 4,7: Einleitung

Die Tosefta ist bekanntlich ein Werk, dessen Herkunft nicht gänzlich geklärt ist.[19] Der Name תוספתא von Hebr. תוספה («Hinzufügung») bezeichnet das Programm dieser Schrift, in der tannaitische Lehrtraditionen gesammelt sind, die keinen Eingang in die offizielle Mischna gefunden haben. Sie wurden als «Hinzufügungen» ausserhalb der Mischna weitertradiert. Dass es sich bei der Tosefta um eine Hinzufügung zur Mischna handelt, zeigt sich insbesondere darin, dass in der Tosefta die einzelnen Lehrtraditionen in der Ordnung der Mischna gesammelt sind, die Mischna demnach als Massstab für die Redaktion der Tosefta genommen wurde. Zu ihr wurde eine praktisch handhabbare Ergänzung geschaffen. Wie die Mischna besteht die Tosefta haupt-

[17] Hinter dieser einfach erscheinenden Aussage steht freilich eine heftig geführte Diskussion. Diese kann ich hier nicht ausführlich referieren. Ich verweise wieder auf R. Badenas, 1985, 112ff.

[18] Siehe so auch E. W. Stegemann, Der eine Gott und die eine Menschheit, unveröfftl. Habilitationsschrift, Heidelberg 1981, 202.

[19] G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8]1992, 153ff, siehe auch: M.D. Herr: Art. Tosefta in: EJ XV, Sp. 1283-1285, Jerusalem 1972.

sächlich aus Halachot und einigen aggadischen Ergänzungen.[20]

Es ist bis heute ungeklärt, wer die Tosefta redigiert hat. Die Angabe aus bSanh 86a, wonach R Chija die Tosefta redigiert habe, ist wenig plausibel.[21] Es ist anzunehmen, dass einzelne jüngere Zeitgenossen des Mischna-Redaktors R Jehuda ha-Nassi einzelne nicht in die Mischna aufgenommene tannaitische Lehrmeinungen gesammelt und weitertradiert haben,[22] und dass der literarische Erbe Rabbis, R Chija, die Tosefta dann zu ihrem Höhepunkt geführt hatte.[23]

Nazir ist der vierte Traktat der Ordnung Nashim. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit den Weisungen zum Naziräertum (Num 6,1-21), und seine Einordnung nach dem Traktat Nedarim («Gelübde») ist wahrscheinlich daher erfolgt, weil der Einzelne das Naziräertum durch ein Gelübde auf sich nahm.

«It can be demonstrated that several mishnayot of Nazir belong to the Second Temple period. [...] The Tosefta includes some aggadic material. Noteworthy ist the Story of the high priest Simeon the Just who, though in principle opposed to people taking Nazirite vows, made an exeption for a handsome youth from the south. When Simeon asked why he had decided to cut off his flowing hair, he replied that om beholding his reflection in a pool he had become vain of his beauty and had taken a vow to 'shear these locks to the glory of Heaven' (4:7)».[24]

Um gerade diesen hier angesprochenen Text geht es nachfolgend. Hier der Text mit Übersetzung:

TNaz 4,7: Text und Übersetzung[25]

1	Es sprach Simon der Gerechte:	אמר שמעון הצדיק
	Niemals im Leben ass ich vom	מימיי לא אכלתי אשם נזיר

[20] Zur Unterscheidung von Halacha und Aggada sei an dieser Stelle auf die klassischen Definitionen dieser zwei Begriffe verwiesen: Halacha bezeichnet danach ethische Lehrsätze und bezieht sich auf das «Gesetzliche» in der nachbiblisch-jüdischen Literatur. Halacha ist «stets religiöse Praxis, im Gegensatz zur theoretischen (Glaubens-)Lehre, und exakt normiertes und normierendes, im Gegensatz zu allgemein ethischen und religiösen Pflichten» (H. Fuchs: Art. Halacha, in: JL II, Sp. 1350, Berlin 1928). Aggada (oder auch Haggada) bezeichnet demgegenüber die «Erzählungen», somit eher die «nichtgesetzlichen» Teile der nachbiblischen jüdischen Überlieferung (Ders.: Art. Haggada, a.a.O. Sp. 1330ff.).

[21] Siehe: M.D. Herr, a.a.O., Sp. 1284 und G. Stemberger, a.a.O. 155.

[22] M.D. Herr, a.a.O.

[23] Soweit die Meinung A. Goldbergs (siehe bei G. Stemberger, a.a.O.).

[24] Siehe: EJ XII, Sp. 906, Jerusalem 1972.

[25] Text nach M.S. Zuckermandel: Tosephta, Jerusalem 1938, 289.

	Schuldopfer eines Naziräers, ausser in einem Fall:	חוץ מאחד בלבד
2	Ein Vorkommnis: Es kam aus dem Süden einer zu mir,	מעשה באחד שבא אלי מן הדרום
3	und ich sah ihn, [und sah,] dass er schöne Augen hatte, schön von Gestalt war, und dass seine Haare gekraust waren.	וראיתיו יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו תלתלים
4	Sprach ich zu ihm: Mein Sohn, was hast du gesehen, dass du dieses schöne Haar verun- stalten willst?	נמתי לו בני מה ראית לשחת שער זה נאה
5	Sprach er zu mir: Ich war zuhause Hirte und ging, aus dem Fluss Wasser zu schöpfen.	נם לי רועה הייתי בעירי ובאתי למלאות מן הנהר מים
6	Da sah ich mein Spiegelbild.	ונסתכלתי בבבואה שלי
7	Und mein böser Trieb kam in mir hoch und forderte, mich aus der Welt zu stossen.	ופחז יצרי עלי וביקש להעבירני מן העולם
8	Da sprach ich zu meinem Trieb: Gottloser! Du bist in nichts grossartig, ausser in einer Sache, die nicht die deine ist.	נמתי ליצרי רשע לא היה לך להתגאות אלא בדבר שאינו שלך
9	Und das ist eine Sache, die einmal nur Dreck und Gewürm sein wird.	ובדבר שעתיד להיות עפר רימה ותוליעה
10	Siehe, ich habe dich zu scheren im Namen des Himmels.	הרי עלי לגלחך לשמים
11	Ich hob meinen Kopf und küsste ihn auf seinen Kopf.	המכתי את ראשי ונשקתיו על ראשו
12	Ich sprach zu ihm: Mein Sohn, deinesgleichen mögen viele in Israel sein, die den Willen des Allgegenwärtigen tun.	נמתי לו ירבון עושה רצון המקום בישראל בני כמותך
13	Deinetwegen ist aufgestellt worden: «Wenn ein Mann oder eine Frau ein [Naziräer-]Gelübde ausspricht[, dem Herrn gesondert zu sein...]» (Num 6,2)	ועליך נתקיים איש או אשה כי יפליא לנדור [נדר נזיר להזיר לה׳]

TNaz 4,7: Auslegung

Bereits die Eröffnung des Abschnitts (1) betont die Ausserordentlichkeit dessen, was im Nachfolgenden erzählt wird. Wie bereits erwähnt, ist Simon der Gerechte zu Fragen des Nazirats in Mischna und Tosefta ein Exponent der strengen Richtung, die davon abrät, ein Naziräer-Gelübde einzugehen. Seine skeptische Haltung dem Nazirat gegenüber wurde nur ein einziges Mal relativiert. Ein einziges Mal ist er einem Naziräer begegnet, dessen Nazirat offenbar auch ihm über alle Zweifel erhaben war, sodass er sogar sich dazu bereit erklärte, vom Schuldopfer dieses einen Naziräers zu essen und damit die Fortsetzung seines Nazirats zu ermöglichen.

Nach Num 6,9-12 hat ein Naziräer dann ein Schuldopfer darzubringen, wenn er während seines Nazirats mit einem toten Menschen oder Tier in Berührung gekommen war. Die Regelung besagt, dass der Naziräer nach Ablauf von sieben Tagen sein Haupt zu scheren und danach dem Hohepriester zwei Tauben zu übergeben habe, von denen die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer dargebracht werden soll. Nachdem er dann sein Haupt von neuem zu heiligen habe, müsse er dem Priester ein einjähriges Lamm als Schuldopfer (אשם) übergeben. Erst dann ist es dem Naziräer wieder möglich, sein Nazirat weiter auszuüben.

Nach der Einleitung (1), die auf diese Zusammenhänge zurückgreift, wird eine gleichnishafte Erzählung (מעשה) geboten (2-13), die den einen speziellen Fall darstellt, der nach Simon dem Gerechten als einziger der biblischen Vorstellung eines Naziräers zu entsprechen scheint.

Die gleichnishafte Erzählung wird mit dem Bericht eröffnet, wie ein Mann aus dem Süden zu Simon dem Gerechten (in den Tempelbezirk) kam. Da bereits das אשם des Naziräers erwähnt wurde (1), ist deutlich, dass es sich um einen unrein gewordenen Naziräer handelt,[26] der nun im Tempelbezirk die vorgeschriebenen Opfer zur erneuten Heiligung darzubringen hat.

Simon der Gerechte wundert sich über den schönen Mann, der ihm offenbar mit dem Wunsch begegnete, sein schönes Haar scheren zu lassen und die Schuldopfer-Rituale zur Entsühnung und damit zur Neu-Initiation des Nazirats zu begleiten (3-4). In seiner Skepsis fragt Simon der Gerechte nach dem Grund, weshalb der junge Mann ein Nazirat eingehen will (4).

Der junge Naziräer erzählt daraufhin sein Erlebnis, die uns sehr an den griechischen Narziss-Mythos erinnert[27] (5-10): Als Hirte sei er an den Fluss gegangen, um Wasser zu schöpfen (5). Da habe er sein Spiegelbild gesehen

[26] Dementsprechend lesen die Parallelstellen in jNed 1.1 (56d) und NumR 10,7 (u.ö.): אשמ נזיר טמא.

[27] Die Entlehnung von griechisch-mythologischem Material in der rabbinischen Literatur ist nicht selten. Man beachte nur schon die Anlehnung an den Mythos der Büchse der Pandora in ARN und an den des Öftern vorkommenden Phoenix-Mythos.

(6), worauf ihn sein «Böser Trieb» zu verleiten versuchte, sich aus der Welt zu stossen – eine metaphorische Ausdrucksweise dafür, sich analog zu Narziss ins Wasser zu stürzen und damit das Leben zu verlieren (7). Der Naziräer vermag diesem Drang jedoch zu widerstehen und weiss, dazwischen zu unterscheiden, was das Vergängliche (nämlich die Schönheit seines Haars) und was das Unvergängliche (Gott) ist (8-9). Daraufhin spricht er sein Naziräer-Gelübde: «Siehe, ich habe dich zu scheren im Namen des Himmels» (10).

Die Handlung des Naziräers erstaunt den Priester offenbar zutiefst, worauf er zum Ausruf gelangt, dass es seinesgleichen viele in Israel geben möge, die gleichermassen handelten (12). Wieso gelangt Simon der Gerechte zu dieser Beurteilung?

In zweierlei Hinsicht ist das Verhalten des Naziräers bemerkenswert. Einerseits ist seine Radikalität hervorzuheben: Ein Naziräer hat dem Literalsinn von Num 6,9ff entsprechend nur dann ein Schuldopfer darzubringen und damit sein Nazirat neu zu beginnen, wenn er mit Totem in Berührung kam. Der junge Hirte hat diese Forderung radikalisiert: Bereits der Gedanke, sich ein Leid anzutun, hat dieser als eine Berührung mit dem Tod verstanden. Damit sah er sich als entheiligt, sein Nazirat als aufgehoben und war gezwungen, die in Num 6 festgehaltenen Riten zur Reinigung und Entsühnung durchzuführen.

Andererseits ist die erstaunliche Gewandtheit des Naziräers zu erwähnen, wie er sich der Halacha bedient, um auf seinen plötzlich zutagegetretenen Narzissmus zu reagieren: Sein schönes Haar hat den Hirten in eine persönliche Krise geführt, die aus der Tiefe der Seele kam.[28] Sein daraus entstandener Wunsch, sich seine Haare zu scheren, hat der Hirte dann in eine Tat mit allen Bestandteilen der Halacha geändert: Er kann seine Haare nur dann während seines Nazirats scheren, wenn er mit Totem in Berührung kam. In seinem radikalisierten Toraverständnis ist aber eben gerade diese Voraussetzung bereits dann gegeben, wenn er für Bruchteile von Sekunden in sich den Trieb verspürte, sich in das Wasser zu stürzen. Den unvermittelt aufsteigenden Todeswunsch versteht der Naziräer als eine Berührung mit dem Tod, und gerade darin sieht er die halachische Grundlage dafür gegeben, sich die Haare scheren zu können.

Es wird uns in dieser kurzen gleichnishaften Erzählung eine Geschichte über einen radikalen Tora-Interpreten erzählt, der offenbar als Vorbild für spätere Generationen dienen sollte (12): «Deinesgleichen mögen viele in Israel sein, die den Willen des Allgegenwärtigen tun». Die Erzählung kulminiert mit der Feststellung Simon des Gerechten (13): «Deinetwegen ist aufgestellt worden: 'Wenn ein Mann oder eine Frau ein Gelübde ausspricht…' (Num 6,2)».

[28] J. Fraenkel, מקרמה שׁל ההלכה בסיפדרי האגדה, in: J. Sussmann / D. Rosenthal (Hg.): Mehqorei Talmud (Talmudic Studies), Bd. 1, Jerusalem 1990, 214.

Der Akzent der ganzen gleichnishaften Erzählung und ihr gesamtes Gewicht liegt auf einem einzigen Wort: «Deinetwegen» (עליך). Die Deutung des Priesters lässt nur eine Interpretation zu: Nach Ansicht des Priesters ist wegen dieses einen Naziräers, nur wegen dieses einen Menschen, in der Tora die gesamte Naziräer-Regelung von Num 6,2-21 aufgestellt worden: «Deinetwegen ist aufgestellt worden» – und die Baraita überliefert: «Deinetwegen spricht die Schrift».[29] Die Spitze der Erzählung liegt darin, dass der Toraabschnitt Num 6,2-21 als für einen einzigen Menschen geschrieben verstanden wird: Für diesen einen jungen Hirten aus dem Süden, der diesen Toraabschnitt nun gleichnishaft auslegt (מעשה).

Der biblische Text von Num 6,2-21 hat nach dem Verständnis des Priesters zu urteilen nur auf diesen einen jungen Hirten aus dem Süden gewartet, dass er in das Wasser schaut, sein Naziräer-Gelübde ablegt, zum Priester gelangt und diesem seine persönliche Geschichte erzählt. Nur deswegen, wegen dieses einen Menschen, ist dieser Schriftteil erstellt worden.

Oder anders: Nach Ansicht Simon des Gerechten wird erst über diesen einen Hirten aus dem Süden Num 6,2-21 erklärt und ausgelegt, und nur über diesen einen Naziräer erhält Num 6,2-21 seine wahre Bedeutung.

«Wegen dir ist aufgestellt worden» – der Naziräer beleuchtet durch seine Handlung die Schrift, sie wird durch ihn ausgelegt, durch sein Verhalten, seine Frömmigkeit und seinen Glauben. Aber auch das Leben des Naziräers selbst wird durch die Schrift ausgelegt: So hat das Leben des Hirten – literarisch gesehen – nur einen Sinn und nur ein Ziel, nämlich die Erklärung dieses einen Schriftabschnitts aus Num 6,2-21 – so wie auch der Schriftabschnitt aus Num 6,2-21 nur einen Sinn und ein Ziel hat: Die Erklärung der Handlung dieses einen Hirten aus dem Süden in ihrer Bedeutung für ihn selbst wie auch für alle kommenden Generationen Israels: «Deinesgleichen mögen viele in Israel sein, die den Willen Gottes tun» (13). Wie der wahre Sinn von Num 6,2-21 und der darin überlieferte Wille Gottes erst über das Auftreten des Hirten aus dem Süden aufgedeckt wurde, so ist es erst durch dieses Auftreten der Nachwelt ermöglicht, ebenso zu handeln, dem Hirten «nachzufolgen» und in dieser Nachfolge den Willen Gottes zu tun.

Das «Ziel» der Schriftstelle ist die Beleuchtung der Handlung des Hirten. Wenn die Schriftstelle zu ihrem Ziel gelangt ist, dann ist damit nicht ihr Ende eingeschlossen. Nach der Konzeption, welche der Interpretation Simon des Gerechten zugrundeliegt, wird durch die Handlung des einen Hirten erst die Bedeutung der Schrift allgemein einsichtig – und für die Nachwelt erst richtig nachvollziehbar.

Die Schrift wird durch das Leben erklärt. Und es ist der erstaunliche Ertrag dieser kurzen Erzählung aus TNaz 4,7, dass es offenkundig den Verfas-

[29] bNaz 4b.

sern des vorliegenden Textes möglich war zu denken, dass zumindest Teile der Tora nur wegen eines einzigen Menschen verfasst worden sind – in diesem Fall wegen des einen Hirten aus dem Süden: «Deinetwegen ist aufgestellt worden» – Du bist der erste Mensch und vielleicht auch der letzte Mensch, der diese Schriftstelle erfüllt und für die Nachwelt erklärt, und vielleicht wirst Du auch auf immer der einzige Mensch sein, der diese Schriftstelle erfüllt hat.

Es bleibt nur noch anzumerken, dass die hermeneutische Formel «עליך נתקיים» oder ihre Schwester «עליך הכתוב אומר» in rabbinischen Texten keine Seltenheit ist. Mehrmals taucht sie in rabbinischen Argumentationen auf, in denen aggadisches mit halachischem Material verknüpft wird.[30]

Mögliche Datierung des Textes

Es legt sich die Vermutung nahe, dass der Text von TNaz 4,7 sehr alter Herkunft ist. Dafür spricht zum einen das Vorkommen des Ausdrucks «dem Himmel» (לשמים), der vom Hirten in «freier frommer Weise» gebraucht wird, ein Ausdruck, der des öftern als halachischer Terminus für das Heilige auftritt.[31] Ein weiterer Hinweis auf das hohe Alter spricht aus Zeile 3: «Seine Haare waren gekräuselt». Das Kräuseln der Haare hat TSanh 12,10 zufolge zu Zeiten R Aqibas nicht so sehr als ein Zeichen der Frömmigkeit des Einzelnen gegolten,[32] währenddem es in dieser kurzen Geschichte eben gerade als ein Zeichen der Frömmigkeit gilt. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Erzählung aus dem ausgehenden ersten Jahrhundert stammt. Und schliesslich: Der generelle Verzicht auf das Essen von Nazirats-Opfern (wie er eingangs der Erzählung erwähnt wird) muss nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr speziell betont werden, «denn es gab keine Schwierigkeiten mehr in bezug auf das Essen von Nazirats-Opfern, nachdem die Priester um ihren Dienst im Heiligtum gebracht wurden.»[33]

Die Sprache des vorliegenden Textes, seine ursprünglich-fromme Geisteswelt, die Beurteilung der gekrausten Haare und eine Haltung, nach der das Darbringen von Nazirats-Opfern noch gängig war weisen m.E. darauf hin, dass die gleichnishafte Erzählung aus der Zeit vor der Tempelzerstörung stammt.[34]

[30] Siehe auch in MTaan 3,8 – dort in Zusammenhang mit dem Chassiden Choni dem Kreiszeichner.

[31] J. Fraenkel: a.a.O. 214.

[32] A.a.O.

[33] A.a.O.

[34] So auch a.a.O.

Was lehrt uns TNaz 4,7 über Röm 10,4?

Nach der Betrachtung dieses aggadischen Textes aus TNaz 4,7 wollen wir uns nun Röm 10,4 zuwenden.

Wir haben gesehen, dass Simon der Gerechte die Handlung des jungen Naziräers aus dem Süden einerseits als adäquate Interpretation des Tora-Textes Num 6,2-21 versteht und andererseits gerade diesen Text als im Naziräer zu seiner Bestimmung gelangt sieht. Der Naziräer hat damit nicht nur den Tora-Text adäquat interpretiert, sondern darin hat er ihn auch «erneuert» (gewissermassen etwas «Neues» aus ihm geschaffen), insofern er anderen ermöglicht hat, über seine Person die im Bibeltext enthaltene Halacha zu verstehen: Der «Chiddusch»[35] schafft eine neue Realität des Textes. Insofern kann auch davon gesprochen werden, dass der Naziräer den Tora-Text inkorporiert. Eine dazu analoge Konzeption meine ich in Röm 10,4 ausmachen zu können: Wenn Paulus von Christus als dem τέλος τοῦ νόμου spricht, so wird Christus m.E. insofern als «Ziel der Tora» bezeichnet, als er diese nicht nur in seinem Handeln adäquat auslegt (bzw. ausgelegt hat) sondern gerade auch darin die Tora in Christus zu ihrem Ziel gelangt. Vor dem Hintergrund der dargestellten rabbinischen Interpretationsfigur wird deutlich, unter welchem Horizont davon gesprochen werden kann, dass Christus damit auch die Tora «erneuert» – und mit seinem Leben etwas Neues geschaffen hat: Das Neue ist ein Zuwachs an Erkenntnis, der zwar schon immer in der Tora geschlummert hat, der aber durch das historische Ereignis der radikalisierten Torainterpretation – analog zum Naziräer aus dem Süden bezüglich Num 6,2-21 – auch anderen Menschen nun ermöglicht, die halachischen Forderungen der Tora zu verstehen und nachzuleben. Christus ist Ziel der Tora, insofern diese nur auf ihn gewartet hat, um von ihm adäquat interpretiert und gewissermassen inkorporiert zu werden.

Der Abschnitt Röm 9,30-10,13 macht m.E. deutlich, dass Paulus Leben und besonders Tod und Auferstehung Jesu gewissermassen als aggadisches Material versteht, anhand dessen gerade die bleibende Funktion der Tora als Massstab für das gelungene Leben zu ihrer Darstellung gelangt. Was als gerechtes Tun gilt, erweist alleine die Tora.[36] Das Versehen Israels ist nicht, dass es nach Gerechtigkeit trachtet. Sein «Eifer für Gott» wird in Röm 10,2 nicht prinzipiell als falsch bezeichnet, sondern dass er eben nicht κατ᾽ ἐπίγνωσιν erfolge. Die fehlende Einsicht werde aber durch Christus vermit-

[35] Der Ausdruck «Chiddusch» (חידוש) steht hier als Ausdruck für die Absicht der Rabbinen, durch ihre Auslegungstechniken den Bibeltext zu «erneuern», «neu sprechen zu lassen». Der Ausdruck findet sich z.B. in Kel 13,7 als Bezeichnung der Aufgabe der Soferim im «Neuen Tor», nämlich die Halacha neu zu gestalten (חידשו סופרים את ההלכה).

[36] Siehe auch: K. Finsterbusch, a.a.O. 185.

telt (Röm 10,4a). So folgt dann dementsprechend die Aussage: «wer an den glaubt, ist gerecht» (Röm 10,4b). Die Aussage besagt damit nichts mehr als dass Christus der hermeneutische Schlüssel dazu bietet, die Tora adäquat zu interpretieren und den Eifer für Gott somit κατ᾽ ἐπίγνωσιν zu haben. Die rettende und lebendigmachende (Röm 10,9) Rechtfertigung ist damit an die Tora und deren rigorose Einhaltung untrennbar gebunden. Diese Rechtfertigung ist dem Apostel zufolge mit integraler Bestandteil der ganzen Tora.

Wenn wir von hier aus einen Blick auf 1Kor 9,20 wagen, wird dort ebenfalls einiges verdeutlicht: «Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter der Tora sind, bin ich wie einer unter der Tora geworden – obwohl ich selbst nicht unter der Tora bin -, damit ich die unter der Tora gewinne.»

In diesem Satz wird dieses «sowohl als auch» deutlich, das zu solch schweren Missverständnissen geführt hat: Paulus sieht sich als «unter Christus» stehend. Dies scheint er gegen die auszuspielen, die «unter der Tora» stehen. Die Alternative ist aber nur eine scheinbare, denn Paulus als einer, der «unter Christus» steht ist wie einer, der «unter der Tora» steht. «Unter Christus» scheint also «unter der Tora» mit einzuschliessen – eben gerade insofern, als dass für Paulus «unter Christus» der Sinn der Tora als Lebensregel erst recht deutlich wird. Was Paulus hier für sich in Anspruch nimmt, ist, gegenüber denen, die alleine «unter der Tora» stehen, einen Erkenntnisvorsprung zu besitzen, welcher die Einsicht in die rettende und lebendigmachende Rechtfertigung vervollkommnet. Die Tora ist hier Teil aber nicht Ganzes der Erkenntnis.

Paulus befindet sich gewissermassen in einer zu Simon dem Gerechten vergleichbaren Lage: Angesichts des «Christusereignisses» gelangt er zur Überzeugung, dass Christus ihm nicht nur insofern Tora erklärt, als er die Tora adäquat interpretiert, sondern dass er geradezu die Tora inkorporiert und sie damit auch zur Erfüllung bringt. Hier bewegt sich Paulus nicht nur nahe zu der oben dargestellten Argumentation aus TNaz 4,7, sondern er ist damit auch innerhalb einer hermeneutischen Tradition zu orten, wie sie z.B. in MAvot 1,1ff zum Ausdruck kommt: Der verborgene Schriftsinn der Tora war nicht von Beginn an offenbar, sondern er wird erst durch die mündliche Tora immerfort neu eröffnet und erläutert.

Analog zu Simon dem Gerechten, der das Verhalten des jungen Hirten aus dem Süden auf Num 6,2-21 fokussiert hat, konzentriert Paulus in Röm 10,5ff nun das, was ihm «durch Christus» einsichtig geworden ist in einer Paraphrase der Torastelle Lev 18,5: «Darum sollt ihr meine Satzungen halten. Der Mensch, der danach tut, wird durch sie leben». Freilich wird der nachfolgende V 6 von einigen Exegeten als schroffe Antithese zu V 5 verstanden.[37]

[37] Siehe z.B. Käsemann, E.: 1985, 275.

Es heisst dort: «Aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht...». Ob das hier adversativ wiedergegebene δέ wirklich eine schroffe Antithese einleitet, scheint mir jedoch wenig plausibel: Denn hier «steht nicht einfach die Glaubensgerechtigkeit der Gesetzesgerechtigkeit gegenüber, sondern Mose der Glaubensgerechtigkeit. Und mit Recht ist bemerkt worden, dass auch darin kein Gegensatz im Sinne von Gesetz und Evangelium zu sehen ist, da es ja wiederum Mose ist, nämlich das Deuteronomium [...], das jetzt als Rede der Glaubensgerechtigkeit zitiert wird.»[38] Insofern dürfte hier die «Antithese» nicht ideologisiert verstanden werden als Gesetz-Evangelium-Gegensatz, sondern das δέ scheint hier eine Erklärung zum vorangehend Gesagten einzuleiten: «Es wird also das Gesetz als Evangelium im Modus der Verheissung zur Sprache gebracht.»[39] Es handelt sich m.E. in 10,6 um eine Ergänzung, die V 5 in seinem Grundbestandteil, dass wer die Satzungen Gottes hält durch sie leben wird, eben gerade unter dem Horizont des Glaubens bestätigt.

Verstehen wir Röm 10,4 vor diesem Hintergrund, so wird mit der Feststellung aus V. 4a τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς nicht die Auflösung oder das Ende der Tora, sondern gerade deren Bekräftigung durch eine nach Paulus umfassende neue Halacha festgehalten. V4b deutet das Ziel der Halacha an: εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. Die Halacha des Glaubens, nach Paulus durch Christus inkorporiert und adäquat dargestellt, erweist sich Paulus zufolge als der Inbegriff der Tora, der die übrigen Weisungen der Tora nicht aufhebt, sondern im Innersten bestätigt und damit integriert. Die paulinisch verstandene Halacha des πιστεύειν kommt nach Interpretation des Christusereignisses zu den Weisungen der Tora hinzu und gibt nach Paulus auch den Schlüssel dafür her, wie die Weisungen der Tora zu befolgen sind.[40] Der Glaube ist nicht gegen die Tora zu stellen, sondern er ist nach Paulus integraler Bestandteil der Forderungen der Tora.

Nach Röm 2,17ff ist das Wesen der Tora, sich Gottes zu rühmen und seinen Willen zu kennen (2,17f), der Weg zur Tora ist der Unterricht (2,18), der Weg mit der Tora ist zu prüfen, was richtig ist zu tun (2,18) und das Ziel der Tora ist, andere Menschen zu leiten, erhellen, erziehen und zu lehren (2,19f). Aus 10,4 ist dieser letzte Punkt in ein Wort zu fassen: χριστός. Χριστός hat nach Paulus die Funktion, «uns» die Tora zu erhellen, «uns» zu leiten, zu erziehen und zu lehren.[41]

[38] E. Stegemann: 1981, 206.

[39] A.a.O.

[40] «Durch den Glauben vollzieht sich die Zueignung der Rechtfertigung, verstanden als Herstellung einer 'heil-vollen' *Relation* zwischen Mensch und Gott» (a.a.O. 83).

[41] «...denn erst im Glauben wird das Gesetz verständlich, erst durch Christus wird der Sinn des Gesetzes erhellt, und erst für die aus dem Glauben Gerechtfertigten ist das Gesetz erfüllbar.» G. S. Oegema, a.a.O. 235.

Unter diesem Horizont gilt, dass die Tora nicht aufgehoben ist. Unter dem Horizont der «Halacha des Glaubens» ist m.E. auch zu verstehen, wie Paulus zu Neuinterpretationen der Weisungen der Tora gelangen kann: Christus als hermeneutischer Schlüssel zur Neuschaffung von Halacha aus der Tora ermöglicht es Paulus, unter eben diesem Schlüssel einzelne Weisungen neu und unkonventionell zu interpretieren.

Christus ist nach Paulus Ziel der Tora, insofern diese nur auf sein Kommen gewartet hat, um durch ihn ausgelegt zu werden – eine Auslegung, die die Tora nicht aufhebt, sondern höchstens die Stellung der Völker zur Heilsgeschichte Gottes verdeutlicht.

Die Völker sind damit nicht aus den Forderungen der Tora entlassen. Die Glaubenden sind nicht davon befreit, sich mit der Tora zu beschäftigen, sondern sie sind gerade zur Beschäftigung mit der Tora in Pflicht genommen.

Lukas Kundert, Basel