

Andreas Feldtkeller

Vom Reichtum der ganzen Bibel

Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie

I Einordnung

Der US-amerikanische jüdische Journalist Thomas L. Friedman stellt in seinem Buch »The World is Flat« eine These zu den Auswirkungen von Globalisierungsprozessen zur Diskussion: Laut Friedman führt gegenwärtig eine Kombination von technischen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Faktoren (»Ten forces that flattened the world«) zum Abbau des bisher steilen Gefälles zwischen privilegierten und weniger privilegierten Regionen der Erde.¹ Friedmans These lässt sich angesichts wachsender Flüchtlingsbewegungen durchaus kontrovers diskutieren – sie spricht jedoch zweifellos eine ganze Reihe von relevanten Fragen an.

Im Zusammenspiel der theologischen Teilfächer beschäftigt sich insbesondere die Interkulturelle Theologie mit den Schnittstellen zu Globalisierung und postkolonialen Theorien. Was Friedman als »Forces that flattened the world« beschreibt, hat sich in der Dynamik des weltweiten Christentums schon mehrere Jahrzehnte früher gezeigt als in ökonomischen Prozessen. Die Schwerpunktverlagerung der christlichen Weltbevölkerung in die südliche Hemisphäre und Anfänge postkolonialer Theologie deuteten sich erstmals auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram (Indien) 1938 an.²

Für viele Christinnen und Christen der erweiterten südlichen Hemisphäre gehört die biblische Botschaft zu den stärksten Kräften, von denen sie sich eine Abmilderung des harten Gefälles in der bisherigen Welt erwarten. Ihr Schrei nach Gerechtigkeit kleidet sich in Worte der prophetischen Bücher, ihre Hoffnung auf Befreiung buchstabiert sich in der Erzählung des Exodus, und in traumatischen Situationen geben ihnen die Visionen der Offenbarung Kraft zum Durchhalten.³ Für sie ist selbstverständlich, dass die Bibel des Alten und Neuen Testaments zusammengehört und unmittelbar in ihre Situation hinein spricht. Das dabei benutzte Paradigma ist inzwischen häufiger charismatisch als befreiungstheologisch – doch um Wandel und Verwandlung geht es allemal.

Aus dem Blickwinkel des weltweiten Christentums betrachtet hat die westliche akademische Theologie ihre ganz eigene kontextuelle Prägung, wenn sie über die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament diskutiert. Das Potential biblischer Texte zur Veränderung der Welt spielt hier allenfalls eine untergeordnete Rolle.

Wenn wir die Perspektive wechseln zur Innensicht der westlichen akademischen Theologie, dann finden sich dort zahlreiche einschlägige Forschungsdiskurse, deren Relevanz für das Ganze der theologischen Wissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten eher zu- als abgenommen hat.

Zunächst gibt es dazu einen historischen Fragenkomplex: Wie können wir uns den Prozess der Aufnahme biblischer Bücher in einen Kanon vorstellen? In welchem Verhältnis steht dies zur Festlegung eines autoritativen Wortlauts innerhalb der einzelnen Bücher? In welchem Verhältnis stehen dabei hebräisch-aramäische und griechische Bibel,⁴ in welchem Verhältnis jüdische und christliche Akteure bzw. Institutionen, in welchem Verhältnis auf christlicher Seite die Kanonbildung von Altem und Neuem Testament?⁵ Als Zwischenergebnis jüngerer Forschungsarbeit lässt sich festhalten, dass es zur Zeit der Abfassung neutestamentlicher Schriften weder einen bereits abgeschlossenen griechischsprachigen jüdischen Kanon noch eine unmittelbar zeitgenössische Entscheidung über den Abschluss des hebräischen Kanons gab,⁶ sondern dass ein wohl im 3. Jh. v. Chr. begonnener Prozess jüdischer Kanonbildung sich im Fluss befand, bis er im 4. Jh. n. Chr. zu seinem doppelten Abschluss kam im Kanon der jüdischen Bibel und im Kanon der christlichen Bibel mit ihrer Unterteilung in Altes und Neues Testament.⁷

Mit den historischen Fragen eng verwoben sind Fragen nach der Bedeutung des Kanons aus Altem und Neuem Testament für die (westliche) christliche Theologie: Welche Auswirkungen hat die historisch-kritische Erforschung der Bibel auf ihre Autorität als

4) Christoph Marksches, Hieronymus und die »Hebraica Veritas«. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT Bd. 72, Tübingen 1994, 131–181.

5) Christoph Marksches, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 216–335; ders., Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: Quelques remarques provisoires, in: Gabriella Aragone u. a. (Hrsg.), Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation, Genf 2005, 11–34.

6) Zur Unabgeschlossenheit des Kanons vgl. Wolfgang Kraus, Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine Biblische Theologie, in: Ders./Siegfried Kreuzer (Hrsg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, WUNT Bd. 325, Tübingen 2014, 3–25, hier 4–9. Bezogen auf die Schriften von Qumran in zeitlicher Nähe zur Entstehung des Neuen Testaments kommt Shemaryahu Talmon zu dem Ergebnis, dass sie keine Evidenz über die Kristallisation eines geschlossenen Kanons von hebräischen Schriften mit einem standardisierten Text herstellen: Shemaryahu Talmon, The Crystallization of the »Canon of Hebrew Scriptures« in the Light of Biblical Scrolls from Qumran, in: Ders., Text and Canon of the Hebrew Bible. Collected Studies, Winona Lake (Indiana) 2010, 419–442, hier 442.

7) Jens Schröter, Das Alte Testament im Urchristentum, in: Elisabeth Gräb-Schmidt (Hrsg.), Das Alte Testament in der Theologie, Marburger Jahrbuch Theologie Bd. 25, Leipzig 2013, 49–81, hier 57–68.

1) Thomas L. Friedman, The World is Flat. The Globalized World in the Twenty-First Century, aktualisierte und erweiterte Ausgabe, London u. a. 2006; deutsch: Thomas L. Friedman, Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts, aktualisierte und erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2008.

2) Z. B. Vengal Chakkarai, The Kingdom of God vs. The Church at Tambaram Conference, in: The Guardian 17 (1939), Nr. 13 April 6, 197–198, wieder abgedruckt in: P. T. Thomas (Hrsg.), Vengal Chakkarai Vol. II, Library of Indian Christian Theology, Bangalore 1992, 248–253.

3) Miroslav Volf, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville (TN) 1996, 275–306.

Heilige Schrift?⁸ Sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments gemeinsam und unterschiedslos Quelle der christlichen Lehrbildung, oder auf je unterschiedliche Weise? Welche Berechtigung hat eine eigene christlich-theologische Auslegung des Alten Testaments neben der Rekonstruktion des ursprünglichen Textzusammenhangs und neben dem Respekt gegenüber der jüdischen Auslegungstradition?⁹ Wie gehen wir mit christlichen Deutungstraditionen des Kanons um, die das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum belasten?¹⁰ Sollte an die Stelle einer christlichen »Theologie des Alten Testaments« nicht lieber eine »Religionsgeschichte Israels« treten?¹¹ Der weitestgehenden Frage nach der Geltung des Kanons in seiner überlieferten Form kann christliche Theologie nicht grundsätzlich ausweichen¹² – und zugleich versteht es sich, dass Veränderungen am Kanon sich je nach ihrer Art sowohl auf jüdisch-christliche Beziehungen als auch auf Beziehungen innerhalb des weltweiten Christentums auswirken können.¹³

Eng wiederum mit den theologischen Fragen verbunden sind praktische Gestaltungsfragen, die den biblischen Kanon berühren: Wie wird der Kanon der christlichen Bibel in Druckausgaben von Bibelübersetzungen zur Darstellung gebracht? Wie lenken redaktionelle Überschriften, Fettdruck und Querverweise das Verständnis des Kanons? Welche Rolle spielen biblische Lesungen im Gottesdienst? In welchem Verhältnis stehen dabei die verschiedenen Teile der Bibel zueinander? Über welche Texte wird gepredigt und auf welcher theologischen Grundlage geschieht dies?¹⁴

II Die Perspektive der Interkulturellen Theologie

Auch die Interkulturelle Theologie ist ein (weitgehend westliches) akademisches Fach und stellt akademische Fragen. Die aus ihrer Geschichte gewonnenen Fragestellungen machen darauf aufmerksam, dass bereits die Entstehungssituation des Christentums nicht angemessen beschrieben werden kann, ohne auf den Aspekt ihrer Interkulturalität einzugehen – und dass in dieser Entstehungssituation die Interkulturalität nicht einfach nur kontingent durch die Gegebenheiten der hellenistischen Welt und des Römischen Reiches vorhanden war. Vielmehr ist die frühe christliche Verkündigung in der Weise darauf bezogen, dass es eines ihrer zentralen Anliegen ist, aus dem Nebeneinander, Gegeneinander und Übereinander von Menschen verschiedener kultureller Prägung ein Miteinander werden zu lassen. Sie hat damit bereits eine Perspektive im Blick, die nach heutigem Sprachgebrauch als »transkulturell« bezeichnet werden kann.

8) Jörg Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma*, ThLZ.F Bd. 21, Leipzig 2008.

9) Für einen Überblick mit weiterer Literatur: Markus Witte, *Jesus Christus im Alten Testament. Eine biblisch-theologische Skizze*, Münster u. a. 2013.

10) Dazu z. B. Frank Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011.

11) Dagegen Hans-Jürgen Hermisson, *Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels*, ThLZ.F Bd. 3, Leipzig 2000.

12) Nach Friedhelm Hartenstein handelt es sich dabei um eine »im Wortsinn fundamentaltheologische« Frage: So Friedhelm Hartenstein, *Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments*, in: Gräb-Schmidt (Hrsg.), *Das Alte Testament*, 19–47, hier 32; vgl. die inhaltliche Begründung dazu vor allem a. a. O., 34–38.

13) Insbesondere aus diesem Grund wäre m. E. eine neue systematisch-theologische Explikation von Kanonizität besser geeignet, um die von Notger Slenczka beschriebenen Probleme zu lösen, als die von ihm vorgeschlagenen Formulierungen: Notger Slenczka, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Gräb-Schmidt (Hg.), *Das Alte Testament*, 83–119.

14) Christian Grethlein, *Was gilt in der Kirche? Perikopenrevision als Beitrag zur Kirchenreform*, ThLZ.F 27, Leipzig 2013.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zur Terminologie erforderlich: Als in den 1970er Jahren das Projekt einer »Interkulturellen Theologie« vorgeschlagen wurde,¹⁵ war die Annahme *state of the art*, dass es darum ginge, *inter-kulturell* zu denken, d. h. eine Bewusstheit für die Beziehung zwischen (bleibend) verschiedenen Kulturen zu entwickeln. Inzwischen hat sich die Debatte sehr viel stärker ausdifferenziert. Für den hier gegebenen Zusammenhang beschränke ich mich darauf, den Begriff der »Transkulturalität« als zweiten hinzuzunehmen. Wenn etwas als *trans-kulturell* beschrieben wird, ist darin stärker die Annahme betont, dass menschliche Kulturen keine bleibend in sich abgeschlossenen Gebilde sind, sondern dass aus ihrer Begegnung Neues entsteht, das nicht mehr einfach der einen oder der anderen Seite zugerechnet werden kann. Für dieses Konzept hat das Bemühen postkolonialer Theorien eine entscheidende Rolle gespielt, sich aus dem starren Gegenüber zwischen herrschenden und subalternen Kulturen zu befreien und den Raum dafür zu beschreiben, dass Neues geschehen kann. Homi K. Bhabha hat dafür den Begriff des »dritten Raumes« eingeführt.¹⁶ Wenn im Folgenden untersucht wird, welche Rolle solche dritten Räume in biblischen Erzählungen spielen, dann geht es dabei um einen wichtigen Aspekt des bis heute weltverändernden Potentials biblischer Texte.

Transkulturalität gehört zu den Merkmalen, von denen sich am ehesten sagen lässt, dass sie für das entstehende Christentum zentral sind.¹⁷ An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, das frühe Christentum einer Sozialform von Religion zuzurechnen, die ich als »transkulturelle(n) Personalverband« bezeichne.¹⁸ Das Christentum steht längst nicht allein damit, diese Sozialform von Religion zu verkörpern – aber es würde sich in einschneidender Weise von seinen Anfängen und biblischen Grundlagen entfernen, wann immer es damit aufhören würde, Transkulturalität weiterhin als ein wichtiges Ziel christlicher Gemeinschaft zu betrachten. Zu den Aufgaben des Fachs Interkulturelle Theologie gehört es, diese unverzichtbare Dimension christlicher Lehre und christlicher Praxis von den biblischen Grundlagen her in Geschichte und Gegenwart zu beschreiben, für die Theologie als Ganze zur Sprache zu bringen und mit Hilfe geeigneter Methoden und Theorien u. a. aus Kulturwissenschaften und Philosophie zu reflektieren. In der Welt von heute schließt dies notwendig postkoloniale bzw. dekoloniale Perspektiven mit ein.

15) Walter Hollenweger, *Interkulturelle Theologie*, Bd. 1: *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, München 1979; Bd. 2: *Umgang mit Mythen*, München 1982; Bd. 3: *Geist und Materie*, München 1988. Die Idee zu dem Projekt findet sich unter Verwendung einer aus heutiger Sicht eurozentrischen Sprache bereits bei Hans Jochen Margull, *Überseeische Christenheit. Markierungen eines Forschungsreichs anhand der letztjährigen Literatur*, in: *Verkündigung und Forschung* 16 (1971), 2–54; ders., *Überseeische Christenheit II: Vermutungen zu einer Tertiäranität des Christentums*, in: *Verkündigung und Forschung* 19 (1974), 56–103; vgl. zur Entstehungsgeschichte des Konzepts Werner Ustorf, *The Cultural Origins of Intercultural Theology*, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229–251.

16) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, mit zahlreichen Belegen des Begriffs. Für eine Theorie von Transkulturalität siehe auch Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis u. a. 2005.

17) Dies gilt auch im Blick auf die Frage, warum das Christentum nicht wie viele andere antike Religionen wieder verschwunden ist: so Christoph Markschies, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, ThLZ.F Bd. 13, Leipzig 2004, 52–56; ders., *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012, 252 f.

18) Andreas Feldtkeller, *Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft – eine Verhältnisbestimmung*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 40 (2014), 231–243.

Selbstverständlich gilt für die Arbeit der Interkulturellen Theologie dasselbe wie für jede andere theologische Disziplin auch: Exegetische, historische, systematische und praktische Fragen zur Interkulturalität und Transkulturalität des Christentums sind von der Interkulturellen Theologie nicht an den jeweils zuständigen Fachdisziplinen vorbei zu klären, sondern nur im Gespräch mit ihnen unter Aufnahme von ihren Forschungsergebnissen und unter Anregung neuer Forschungsperspektiven. Die hier diskutierte hochgradig transdisziplinäre Fragestellung kann nur so bearbeitet werden, dass ich aus den Forschungsbeiträgen anderer theologischer Disziplinen exemplarisch einiges herausgreife, was mir für das Thema relevant zu sein scheint, und darauf hoffe, dass ein Gesprächsfaden dort Interesse findet. Eine umfassende Darstellung des Forschungsstandes aus einer anderen theologischen Disziplin kann dabei auch nicht ansatzweise versucht werden.

Die Fragestellung, der ich in diesem Beitrag nachgehen möchte, ist folgende: Verlassen die neutestamentlichen Schriften den Erzählraum der alttestamentlichen und zeitgenössischen jüdischen Schriften, wo sie einen »dritten Raum« im Sinne von Homi K. Bhabha beschreiben und damit die narrativen und ideellen Grundlagen für die Ausformung des Christentums als transkultureller Personalverband legen – oder verbleiben sie auch in dieser Hinsicht (wie in vielen anderen Hinsichten) in einem gemeinsamen jüdischen Erzählraum?

Wie jede komplexe historische Frage lässt sich auch diese Frage natürlich nicht restlos nach einer von beiden Seiten hin entscheiden. Vor dem Hintergrund einer christlichen Forschungstradition, die lange Zeit einseitig das, was wir heute als Transkulturalität bezeichnen, als Unterscheidungsmerkmal des Christentums gegenüber dem Judentum herausgestellt hat, möchte ich hier Argumente für die gegenteilige These zusammenstellen: Der Entwurf eines dritten Raumes ist *nicht* der Punkt, an dem die sich abzeichnende Loslösung des frühen Christentums aus dem Zusammenhang des Judentums festgemacht werden könnte – einschließlich der entsprechenden Implikationen für das Verständnis der ganzen Bibel.

Alle Aussagen des Neuen Testaments, die sich für eine moderne Interpretation im Sinne von Transkulturalität nahelegen, intendieren einen Abbau von Trennendem zwischen Judentum und mindestens einer anderen kulturellen Größe. Zwar sind im Neuen Testament auch Aussagen zu finden, in denen spätere antijüdische Tendenzen christlicher Theologie bereits angelegt sind, aber es gibt im Neuen Testament keinen einzigen Beleg für eine Transkulturation unter Ausschluss von jüdischer Kultur, jüdischen Menschen und jüdischem Glauben. Die großen Gedanken einer Überwindung von Grenzen zwischen Menschen sind im Neuen Testament niemals so gedacht, dass Dritte sich verbünden und dabei zugleich eine neue Grenze gegenüber dem Judentum aufrichten würden – sondern immer als eine Brücke, die vom Judentum aus zu anderen Menschen geschlagen wird.

Die neutestamentlichen Aussagen zu Transkulturation haben damit einen gemeinsamen Mittelpunkt: die Gemeinschaft des Judentums und den Glauben an den Gott Israels. Im Neuen Testament gibt es zwar einzelne Erzählungen, bei denen die Initiative von Menschen außerhalb der jüdischen Gemeinschaft ausgeht: Die »syrophönikische« Frau (Mk 7,24–30) und der römische Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–13 par Lk 7,1–10) werden beispielsweise durch die persönliche Not eines Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung auf Jesus aufmerksam. Die wichtigsten Akteure von Transkulturation im Neuen Testament sind jedoch allesamt Juden: Petrus, Barnabas, Paulus – und nach manchen Erzählungen der Evangelien auch Jesus selbst. Keiner von ihnen hat aufgehört, sich als Jude zu verstehen, als er seinen Glauben an den Anbruch

des messianischen Zeitalters dadurch zum Ausdruck brachte, dass er den Gott Israels auch Menschen verkündete, die nicht dem jüdischen Volk angehörten.

In den Schriften des Neuen Testaments ist die am stärksten hervorgehobene Transkulturation diejenige zwischen »Juden« und »Griechen«. Dies ist zunächst eine Beobachtung am Textbefund, und ihr korrespondiert eine Beobachtung an der sprachlichen Gestalt der neutestamentlichen Schriften: Obwohl die Verkündigung Jesu, die zum Ausgangspunkt für die neutestamentlichen Schriften wurde, ganz oder jedenfalls überwiegend in aramäischer Sprache geschah, sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse davon alle in griechischer Sprache geschrieben. Offensichtlich hat der Übergang dieser Verkündigung von der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit etwas zu tun mit ihrem Übergang vom aramäischen Sprachraum in den griechischen Sprachraum.

Solche Transkulturationen sind jedoch nicht so aufzufassen, dass im frühen Christentum erstmals die Verbindung zwischen vorher getrennten Welten hergestellt worden wäre. Zur Zeit des frühesten Christentums gab es keinen Grund dafür, transkulturelles Denken als ein Ausschließen aus dem Möglichkeitsraum jüdischen Denkens und jüdischer Praxis zu verstehen. Vielmehr hat die jüdische Bewegung, die sich auf Jesus von Nazareth berief, mit ihrer Ausformung als transkultureller Personalverband begonnen, als dies im Raum des Judentums eine Möglichkeit war, von der auch andere Richtungen des Judentums Gebrauch machten. Der prominenteste jüdische Autor, der in der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. auf hohem literarischem Niveau einen dritten Raum beschrieb, war Philo von Alexandria.¹⁹ Er nahm sowohl an Diskursen griechischer Philosophenschulen teil als auch an Diskursen zur Auslegung der jüdischen Heiligen Schriften, und er bezog beides so aufeinander, dass er die Tora als die vollkommenste Gestalt dessen auswies, wovon auch griechische Philosophen sprechen: eine Ordnung für das menschliche Leben in Harmonie mit der Ordnung des Kosmos.

Philo von Alexandria ist in einem Umfeld zu verstehen, in dem es längst eine ganz erhebliche Zahl von Menschen gab, die beiden Welten zugleich angehörten und die Verbindung dabei insbesondere durch Bildung herstellten. Diese Möglichkeit bestand nicht nur in den großen hellenistischen Metropolen, sondern auch in Palästina vor und während der Zeit der Entstehung des Christentums,²⁰ und sie findet ihre Fortsetzung in der Geschichte des antiken Christentums auch unabhängig von der Bindung an das Judentum.²¹

Neben der Betonung der jüdisch-griechischen Transkulturation werden in den neutestamentlichen Schriften auch andere Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung erzählt, die alle im Horizont der angestrebten Transkulturation stehen. Exemplarisch genannt werden können hierfür drei römische Offiziere, die in verschiedenen Rollen in den Evangelien

19) Otto Kaiser, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung, Göttingen 2015; Jutta Leonhardt-Balzer, Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria, in: Jörg Frey (Hrsg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World, Leiden 2007, 29–54.

20) Martin Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., WUNT Bd. 10, Tübingen 31988; ders. in Zusammenarbeit mit Christoph Marksches, The Hellenization of Judaea in the first century after Christ, London u. a. 1989; ders. unter Mitarbeit von Christoph Marksches, Zum Problem der Hellenisierung Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: Ders. unter Mitarbeit von Roland Deines u. a., Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften Bd. 1, WUNT Bd. 90, Tübingen 1996, 1–90.

21) Christoph Marksches, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, ThLZ.F Bd. 25, Leipzig 2012.

und der Apostelgeschichte erscheinen: als Hilfesuchender (s. o.), als erkennender Zeuge unter dem Kreuz (Mk 15,39) und als erster getaufter Christ aus den Heidenvölkern (Apg 10). Die umfassendste Liste von Sprach- und Kulturräumen, die von der frühesten Phase christlicher Transkulturation berührt wurden, findet sich in der Erzählung des Pfingstwunders zu einem Zeitpunkt, als praktisch die gesamte Vielfalt der jüdischen Diaspora anlässlich des Sheuot-Festes in Jerusalem vertreten ist:

»Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber: wir hören sie in unsern Sprachen von den großen Taten Gottes reden.« (Apg 2,9–11)

Auf die damals noch nicht endgültig festgelegte Gruppe von jüdischen Schriften, die später von Christen als das »Alte Testament« bezeichnet wurden, sind die einschlägigen neutestamentlichen Aussagen dadurch bezogen, dass in diesen Schriften erkennbar wird, wer der Gott Israels ist – und aus der Perspektive einer messianischen Bewegung außerdem, wer der Messias ist. Zugleich aber sind diese Aussagen auf die alttestamentlichen Schriften auch dadurch bezogen, dass bereits das Alte Testament einen weiten Horizont von Interkulturalität und Transkulturalität aufspannt, der ganz ähnlich wie im Neuen Testament in einzelnen Handlungssträngen bereits exemplarisch zur Verwirklichung kommt, während seine vollständige Einlösung im Alten wie im Neuen Testament von der Zukunft erwartet wird.

Der Gesichtspunkt der Interkulturalität bzw. Transkulturalität ist daher in keiner Weise dazu geeignet, irgendwelche einfachen Dichotomien darauf zu begründen: hier das Judentum, dort das Christentum; hier das hebräische bzw. aramäische Denken, dort das griechische; hier das Alte Testament, dort das Neue. Vielmehr lässt sich daran studieren, wie zutiefst verwoben all diese Konzepte miteinander sind – und dass die in biblischen Texten enthaltenen Diskurse über Bejahung oder Ablehnung dieser Verwobenheit sich ebenfalls nicht mittels einer Dichotomie oder eines Entwicklungsmodells angemessen beschreiben lassen.

III Universalität und Partikularität

Leo Baeck hat 1905 mit seinem Buch »Das Wesen des Judentums«²² geantwortet auf die in seinen Augen zu partikularistische Wahrnehmung des Judentums in Adolf von Harnacks Vorlesungen »Das Wesen des Christentums«²³. Baeck akzentuiert das Judentum als eine Religion, die partikular beginnen musste, um universalistisch wirken zu können:

»In dem Gegensatz zu den Völkern rings umher hat Israel seinen Glauben immer deutlicher begriffen, immer schärfer erfaßt. Mit der Betonung der Sonderart, mit dem Partikularismus mußte daher die Religion Israels beginnen; die prophetische Predigt mußte die Trennung von den Nachbarvölkern fordern, die mündliche Lehre den »Zaun um die Thora« errichten.«²⁴

»Wenn Israel als Träger der Religion der »erstgeborene Sohn Gottes« ist, so ist damit gesagt, daß alle Völker die Kinder Gottes sind, die in der Liebe zu dem Vater im Himmel mit Israel geeint sein sollen; [...] Die religiöse Idee der Menschheit, der religiöse Universalismus wird so zu einem grundlegenden, wesentlichen Bestandteil der Religion, zum Prinzip der geschichtlichen religiösen Aufgabe. Die israelitische Religion hat sich hierdurch zu einer ihrer Zukunft bewußten Weltreligion entfaltet. Ja sie ist die Weltreligion.«

²² Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905.

²³ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

²⁴ Baeck, *Wesen des Judentums*, 45.

gion, insofern alle Religionen, die den Universalismus zum bewußt vorgeetzten Ziele haben, aus ihr hervorgegangen sind, und kraft dessen, daß sie aus ihr hervorgegangen sind, dieses Ziel sich setzen. Dieser universalistische Zug, der Charakter einer Weltreligion, ist der israelitischen Religion nie ein Zufälliges, Hinzugekommenes gewesen. Er konnte es nie sein, da er schon in dem ethischen Monotheismus begründet ist.«²⁵

Das Modell des Verhältnisses von Partikularität und Universalität im Judentum, das Leo Baeck hier entwirft, bildet sicherlich nicht das komplexe und vielstimmige Ringen Israels und des Judentums um sein Verhältnis zu den Heidenvölkern vollständig ab. Außerdem ist es aus heutiger Sicht zu wenig abgesichert gegenüber der Vorstellung, die Universalität der israelitischen Religion könnte sich vollständig auflösen in die Universalität des Christentums oder auch des Islam.

Wenn man den Modellcharakter der Aussage im Blick behält und sie nicht für eine Vereinnahmung auf Kosten des Judentums missbraucht, eignen sich Leo Baecks Worte dennoch als Ausgangspunkt für eine Beschreibung von Gesichtspunkten der Universalität in der jüdischen Bibel, die – mit Baecks ausdrücklicher Zustimmung – auch für ein christliches Verständnis von Universalität fruchtbar werden können.

Der bei Baeck verwendete Begriff von »Universalität« verhält sich dabei zu dem deutlich jüngeren Begriff der Transkulturation so, dass Universalität als Gesamtvision immer ein theoretisches Konstrukt bleibt und sich nicht empirisch beobachten lässt, während eine Transkulturation sich in konkreten Handlungsweisen oder auch Erzählweisen zeigen kann und einen einzelnen Schritt bedeutet auf einem Weg, der dazu geeignet ist, zunehmend mehr von der Vision der Universalität zu verwirklichen.

Der kompositorische Rahmen, der die Fülle von Einzelüberlieferungen des Alten Testaments zu einer der größten Erzählungen der Menschheitsgeschichte zusammenfügt, trägt deutlich universalisierende Züge an sich. Dies gilt unabhängig davon, ob man diesen Rahmen in seiner hebräisch-aramäisch-jüdischen, seiner griechisch-jüdischen oder auch seiner griechisch-christlichen Ausgestaltung zu Rate zieht. Den jüdischen Menschen, die an der Abfassung, Redaktion und Komposition des Alten Testaments beteiligt waren, kommt die Würde zu, eine der frühesten und umfassendsten Visionen von einer Menschheit entwickelt zu haben, in der es mehr Verbindendes als Trennendes gibt. Gemeinsam mit ihnen und ungefähr zeitgleich kommt dieselbe Würde noch insbesondere griechischen Philosophenschulen und buddhistischen monastischen Orden zu.

In die universalisierende Großerzählung des Alten Testaments sind Überlieferungen mit eher partikularen Tendenzen eingewoben, ohne dadurch jedoch insgesamt das Alte Testament zu einem partikularistischen Buch zu machen. Auch dies ist einer der Aspekte, unter denen sich das Neue Testament nicht grundsätzlich vom Alten unterscheidet. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Erzählfigur »Jesus«, wie der Autor des Matthäusevangeliums sie einführt: Jesus äußert sich über weite Strecken der matthäischen Erzählung weitaus partikularer als beispielsweise der Autor des alttestamentlichen Jona-Buches. In mancher Hinsicht ist die Erzählfigur »Jesus« aus dem Matthäusevangelium durchaus vergleichbar mit der Erzählfigur »Jona«, bevor Gott ihn in den Bauch des großen Fisches setzt und ihn dazu bringt, die Straße zu den Heiden zu ziehen. Der matthäische Jesus versteht seine Sendung zunächst als begrenzt auf das Haus Israel (Mt 15,24), und er weist seine Jünger an, nicht den Weg zu den Heiden zu gehen (Mt 10,5). Auch an dem Jesus des Matthäusevangeliums geschieht erst das Zeichen des Jona (vgl. Mt 12,39 f.), bevor er seine Sendung zu allen Völkern proklamiert und seine Jünger entsprechend anweist (Mt 28,19 f.). Und damit nicht genug: In der Apostelgeschichte des Lukas bedarf es weiterer Initia-

tiven Gottes, bis der Jesus-Jünger Petrus dann tatsächlich die Straße zu den Heiden zieht (Apg 10 f.) und andere ihm darin folgen.

Für die universale Perspektive des Alten Testaments ist es zunächst ein Gemeinplatz, auf die Schöpfungsgeschichte zu verweisen. Weniger oft wird dies jedoch in den Zusammenhang gestellt, dass es im interkulturellen Vergleich auch mit jüngeren Schöpfungsmythen durchaus eine Besonderheit ist, wie klar in der biblischen Schöpfungsgeschichte die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen herausgestellt ist.

Die Noah-Erzählung spricht vom Bund Gottes mit allen Menschen aus der nach der Sintflut erneuerten Menschheit. Der Stammbaum der gesamten Menschheit wird von den drei Söhnen Noahs her entfaltet – Sem, Ham und Japhet. Dieser universale Zug des Erzählrahmens ist allerdings belastet dadurch, dass Ham im weiteren Verlauf der Erzählung in Schande fällt.²⁶ Von der Möglichkeit eines sich darauf berufenden Anti-Hamitismus hat im Verlauf der Wirkungsgeschichte das Christentum exzessiv Gebrauch gemacht: Die gesamte Geschichte europäischer Beteiligung an der Versklavung und Entmenschlichung von Afrikanerinnen und Afrikanern ist zutiefst mit diesem Motiv verstrickt.

Die Erzählungen von den Erzv Vätern und Erzmüttern berichten über drei Generationen hinweg davon, wie der Erzvater aus Haran in Syrien bzw. »Aram« aufgebrochen ist und in das Land Kanaan als ein fremdes Land gekommen ist. Deshalb muss die ideale Erzmutter für die nächste Generation immer neu aus Syrien geholt werden. Mit Dtn 26,5–10 bekennt sich jeder fromme Israelit zu dieser Herkunft: »Mein Vater war ein umherziehender Aramäer ...«. Nach dem Übergang von der hebräischen zur aramäischen Alltagssprache kam solchen Erzählmomenten und Formulierungen eine wichtige Funktion im Rahmen einer Transkulturation zu. Sie machten deutlich: Jüdische Menschen sind keine Fremden im Bereich der großen aramäischen Ökumene.

Die Josefs-Erzählung als eine der längsten biblischen Erzählungen überhaupt (Gen 37–50) ist zugleich eine der faszinierendsten Erschaffungen eines dritten Raumes. Der Aufstieg von Josef an den Hof des Pharaos wird erzählt völlig ohne irgendwelche Berührungspunkte gegenüber der ägyptischen Kultur. Josef bewahrt durch weises Wirtschaften den Segen Gottes über ganz Ägypten auch in Zeiten der Knappheit, und dies wird erzählt, ohne dass eine Erzählfigur oder der Erzähler selbst daran etwas problematisch oder auch nur einer Diskussion bedürftig fände.²⁷ Die spätere Bekehrungsnovelle »Josef und Aseneth« wird diese Diskussion nachholen, aber auf eine ihrerseits universalisierende Weise: Es ist für Aseneth nötig, allein den Gott Israels zu verehren, damit sie sich Josef nähern darf – und sie ist (gemeinsam mit nichtjüdischen Lesenden) dazu eingeladen, genau dies zu tun.²⁸

25) Baeck, *Wesen des Judentums*, 47.

26) Die genannten universalen Aussagen der Urgeschichte lassen sich einer priesterlichen Schicht zuordnen. Ihr redaktioneller Abschluss lässt sich nach Markus Witte auf die hellenistische Zeit datieren. In der Machtausdehnung von »Japhet« und der Demütigung von »Ham« schlägt sich seiner Deutung nach die Einnahme von Tyros durch Alexander den Großen nieder – einer Stadt, die Nebukadnezar, der Eroberer von Jerusalem, 13 Jahre lang vergeblich belagert hat. So Markus Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26*, BZAW Bd. 265, Berlin u. a. 1998, 319.

27) Nach Jürgen Ebach ist die Geschichte von Josef lesbar als eine »Diasporanovelle«, die »vom richtigen – vom gebotenen wie vom möglichen – Leben in der Fremde handelt«. »Offenheit für die Welt um den Preis der Gefährdung der Identität? Das ist ein [...] in der Josefs-Geschichte angelegtes jüdisches Dauerthema – bis heute.« Jürgen Ebach, *Genesis 37–50*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Bd. 3, Freiburg u. a. 2007, 39.

28) Daniela Scialabba, *The Vocabulary of Conversion in Joseph and Aseneth and in the Acts of the Apostles*, in: Kraus/Kreuzer (Hrsg.): *Die Septuaginta*, 501–514.

Für die Komposition der biblischen Großerzählung ist die Josefs-Erzählung alles andere als eine Marginalie, und daher sind Beobachtungen zu ihrer Tendenz durchaus relevant für die Einschätzung des Gesamtrahmens: Die Josefs-Erzählung erklärt, wie Israel vor dem Exodus nach Ägypten gekommen ist, und sie macht zugleich deutlich, dass bei Kenntnis der ganzen Geschichte keinerlei Anlass zu grundsätzlichen jüdischen Vorbehalten gegenüber Ägypten besteht (oder umgekehrt).

Die beiden mesopotamischen Reiche von Assur und Babylon sind in der biblischen Erinnerungskultur tief eingezeichnet als die beiden Großreiche, die Israel und Juda über Generationen hinweg bedrängt und schließlich viele Menschen deportiert haben. Dennoch geschieht auch dies nicht ohne eine universalisierende Tendenz: Der Erzählrahmen des sogenannten »deuteronomistischen Geschichtswerks« läuft von Anfang an darauf zu, dass auch diese beiden Großmächte nichts anderes sind als Werkzeuge in der Hand Gottes – und dass Gott noch im Exil seinem Volk die Treue hält.²⁹ Möglicherweise in dieser Zeit wurde die Reiseroute des Erzvaters Abraham nach vorne hin verlängert und seine Heimat in den Süden Mesopotamiens verlegt. Dadurch wird deutlich: Auch im Exil ist Israel in seiner ursprünglichen Heimat. Der persische Großkönig Kyros schließlich, der das babylonische Exil beendet, wird in der biblischen Großerzählung zu einem Heilsbringer,³⁰ und die Erzählung des Daniel-Buches versetzt ihre Hauptfigur nach dem Ende der babylonischen Gefangenschaft an den persischen Königshof.

IV Jüdische Diaspora und frühes Christentum

Die bis jetzt genannten Beobachtungen lassen sich folgendermaßen verallgemeinern: Es gibt vermutlich keine alttestamentliche Transkulturations-Erzählung, die ohne eine konkrete Relevanz für die Gegenwart der erzählenden Menschen wäre. Vielmehr spiegeln sich in den erzählten Geschichten die Herausforderungen von jüdischen Menschen, die seit der babylonischen Deportation und der gleichzeitigen Auswanderungsbewegung nach Ägypten immer in großer Zahl auch in der Diaspora gelebt haben. Biblische Erzählungen bieten auf unterschiedliche Weise Modelle dafür an, wie sich in der Diaspora jüdische Identität und die Treue zum Gott Israels bewahren lassen und wie gleichzeitig die jüdische Anwesenheit zum Segen für die Völker (vgl. Gen 12,3) werden kann. Die Erzählungen helfen dabei, die Spannung zwischen Interkulturalität (bleibende kulturelle Unterscheidbarkeit in Beziehung) und Transkulturalität (die Entstehung eines gemeinsamen dritten Raumes, der für alle ein Gewinn ist) fruchtbar aufrechtzuerhalten.

Alle wichtigen kulturellen Räume jüdischer Diaspora in biblischer Zeit sind auf die eine oder andere Weise durch Transkultura-

29) Thomas Römer schlägt vor, die ursprünglich von Martin Noth entwickelte Hypothese des deuteronomistischen Geschichtswerks auf drei Entstehungsphasen zu verteilen, die vom 7. Jh. v. Chr. über die Exilszeit bis in die persische Zeit reichen: Thomas Römer, *Entstehungsphasen des »deuteronomistischen Geschichtswerks«*, in: Markus Witte u. a. (Hrsg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW Bd. 365, Berlin u. a. 2006, 45–70.

30) In der masoretischen Anordnung des hebräischen Kanons ist dieses Ereignis besonders hervorgehoben, indem es den Abschluss des gesamten Kanons bildet (2Chr 36,22 f.). Vgl. Heinz-Josef Fabry, *Der Beitrag der Septuaginta-Codizes zur Kanonfrage. Kanon-theologische Überlegungen zur Einheit und Vielfalt biblischer Theologie*, in: Siegfried Kreuzer u. a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010, WUNT Bd. 286, Tübingen 2012, 598.

tions-Erzählungen im Alten Testament repräsentiert – mit einer wichtigen Ausnahme: Zu den hellenistischen Reichen, die auf die persische Herrschaft folgten, schlagen alttestamentliche Erzählungen keine irgendwie geartete Brücke. Das Buch Daniel macht sie vielmehr zum Kulminationspunkt seines dunklen Bildes der Geschichte, und die Makkabäerbücher erzählen ausführlich vom Kampf jüdischer Helden und Märtyrer gegen die blasphemischen Forderungen hellenistischer Herrscher.

Wie bereits an früherer Stelle ausgeführt wurde, bedeutet das Fehlen einer expliziten jüdisch-griechischen Transkulturations-Erzählung im Alten Testament nicht, dass diese Transkulturation nicht stattgefunden hätte. Im biblischen Kanon jedoch hat sie ihren Niederschlag nur implizit in gemeinsamen Motiven der Weisheitsliteratur gefunden³¹ – und außerhalb des Kanons insbesondere in der Erzählung darüber, wie die griechische Fassung des jüdischen Kanons zustande gekommen ist.³² Albert de Pury ergänzt dieses Bild noch um den Aspekt, dass die Form des hebräischen Kanons in unmittelbarem Dialog mit dem Konzept der Bibliothek entstanden sein könnte, wie jüdische Menschen es im hellenistischen Milieu von Alexandria kennengelernt haben. Demnach lassen sich erst Tora, Nebiim und Ketubim gemeinsam gegenüber hellenistischen Vorstellungen als Literatur präsentieren, »die nicht einfach nur Erzählung, Gesetz, Orakel ist, sondern nach dem Beispiel der griechischen Tragödie Dialog, Debatte, Streit der Unvereinbaren.«³³

Aus christlicher Perspektive ist es nun interessant zu beobachten, dass die jüdischen Autoren neutestamentlicher Schriften genau diese jüdisch-griechische Transkulturation ganz in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stellen. Die Relation zwischen »Juden« und »Griechen« wird geradezu zum Paradigma für jede andere Transkulturation, die während der Ausbreitung der christlichen Botschaft stattfindet.

So könnte man sagen: Die christliche Gestalt des Kanons ergänzt das Portfolio biblischer Transkulturations-Erzählungen im Raum der jüdisch-griechischen Beziehung zu einem vollständigeren Abbild der antiken jüdischen Diaspora. Dies ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Nach der anderen Seite hin würde im Bereich der christlichen biblischen Erzählungen eine viel größere Lücke klaffen, wenn man mit dem Gedanken spielen würde, das Neue Testament ohne das Alte Testament zu lesen.

Der geographische und kulturelle Raum der frühesten christlichen Ausbreitung deckt sich weitgehend mit dem Raum der gleichzeitigen jüdischen Diaspora. Wenn man die bereits zitierte Aussage Apg 2,9–11 als Beschreibung des Verbreitungsgebietes der Lehre von Jesus in der Vorstellung des Lukas liest, dann wird die Überlappung unmittelbar deutlich.

Die neutestamentlichen Schriften insgesamt und insbesondere der Erzählstrang in der Apostelgeschichte des Lukas betonen dabei jedoch einseitig nur eine ganz bestimmte Ausbreitungslinie, nämlich diejenige über die hellenistische Metropole Antiochia in Syrien über Kleinasien nach Griechenland und weiter in die griechischsprachige jüdische Gemeinschaft der Hauptstadt Rom. Es fehlen

fast vollständig andere Ausbreitungslinien des Christentums, die unabhängig davon bestanden haben müssen. Der Weg des Christentums über den aramäischsprachigen Teil Syriens nach Mesopotamien und Persien ebenso wie der Weg des Christentums nach Ägypten und Libyen sind unvergleichlich viel schlechter dokumentiert. Aufgrund der geographischen Nähe, der Austauschbeziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft und auf der Basis des späteren Quellenbefundes ist es jedoch kaum anders vorstellbar, als dass unterschiedliche Formen einer Deutung des Auftretens Jesu auch dort früh begonnen haben.³⁴

Möglicherweise hat die einseitige Betonung der jüdisch-griechischen Transkulturation in der neutestamentlichen Überlieferung auch damit zu tun, dass hier der dringendste Bedarf empfunden wurde, das vorhandene biblische Portfolio an Transkulturations-Erzählungen zu erweitern. In anderen Regionen des frühchristlichen Ausbreitungsraums konnten die Hörerinnen und Hörer der Botschaft Jesu leichter und länger ihre eigene hybride Identität verstehen im Rahmen von Transkulturations-Erzählungen, die in der jeweiligen jüdischen Diasporagemeinschaft ohnehin vorhanden waren. Welche Kraft Verbindungen zwischen der alttestamentlichen Groß Erzählung und jeweils eigenen regionalen Bezugspunkten entfalten konnten, lässt sich am Beispiel von zwei Kulturen ermesen, die keinen so eindeutig positiven Hinweis auf sich selbst im Text des Alten Testaments fanden, ihn aber durch Textinterpretation entstehen ließen: die armenische Kultur mit der Erzählung von der Landung der Arche Noah auf dem Berg Ararat (die bis in die Form des Priestergewands identitätsstiftend wurde) und die arabische Kultur, die einen ganzen Erzählkranz um Abraham, Hagar und Ismael mit Orten in Mekka und Umgebung verknüpfte.

V Konsequenzen

Die Frage, ob Christinnen und Christen wirklich nur »fremde« Geschichten vorfinden, wenn sie das Alte Testament lesen und es nicht mehr nur deswegen lesen, weil sie darin die Verheißungen des Christus suchen,³⁵ wäre von diesem Ansatzpunkt her noch einmal neu zu diskutieren. Freilich, »fremde« sind für viele Menschen zunächst einmal alle Schriften des Alten wie des Neuen Testaments, wenn man die Frage danach aus der Perspektive kultureller Zugehörigkeit stellt. Kein heutiger Mensch kann irgendeine Schrift aus der Antike lesen und sich dabei kulturell im »Eigenen« befinden.³⁶

Was aber bis in die heutige Zeit hinein verbindend wirkt, sind die Erzählungen von Transkulturation im Alten wie im Neuen Testament. Aus diesen Erzählungen wird deutlich: Es gibt keine wie auch immer geartete Grenze, an der die Zuwendung und der Anspruch des Einen Gottes enden würden, von dem die ganze Bibel spricht.

Die neutestamentliche Briefliteratur enthält explizite Einladungen von jüdischen Menschen an Menschen griechischer Kul-

31) Vgl. David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford 2011, 195.

32) Reinhard Feldmeier, *Weise hinter »eisernen Mauern«*. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief, in: Hengel/Schwemer (Hrsg.), *Die Septuaginta*, 20–37.

33) Albert de Pury: *Le Canon de l'Ancien Testament*, in: Thomas Römer u. a. (Hrsg.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genf 2004, 17–39, hier 29, deutsche Übersetzung nach Georg Steins, *Zwei Konzepte – ein Kanon. Neue Theorien zur Entstehung und Eigenart der Hebräischen Bibel*, in: Ders./Johannes Taschner (Hrsg.): *Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden*, Neukirchen-Vluyn 2010, 8–45, hier 21.

34) Nach Gerd Theißen liegen dem Kanon des Neuen Testaments nicht nur inhaltliche Kriterien der Abgrenzung gegenüber anderen Interpretationen des Christentums zugrunde, sondern auch geographische Zufälligkeiten, nach denen stärker im Osten verbreitete Schriften und damit insbesondere judenchristliche Schriften außerhalb des Kanons blieben: Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 381–384.

35) So Slenczka, *Die Kirche und das Alte Testament*, 119.

36) Cilliers Breytenbach, *Erwägungen zur einer Geschichte der Religion des Urchristentums*, in: Ders./Jörg Frey (Hg.), *Reflections on Early Christian History of Religion / Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, Leiden/Boston 2013, 1–25, hier 6.

tur, dass sie das Haus der jüdischen Erzählungen betreten und teilnehmen an der Lektüre der Schriften, die für das Christentum zum Alten Testament geworden sind. Die Frage nach dem christlichen Gebrauch des Alten Testaments würde sich anders stellen, wenn Menschen außerhalb der jüdischen Gemeinschaft sich eigenmächtig die Erzählungen des Judentums angeeignet hätten. Das ist aber nicht der Fall. Die Initiative dazu ist von den jüdischen Angehörigen einer messianischen Bewegung ausgegangen, die gemeinsam mit der ganzen jüdischen Gemeinschaft bekennen: Der Gott Israels ist der Eine Gott – und kein Volk dieser Welt kann sich ihm entziehen.

Glücklicherweise ist in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland das Bewusstsein dafür immer weiter gewachsen, dass die Lektüre der Schriften Israels Respekt vor der ursprünglichen Aussageintention und Respekt vor der jüdischen Auslegungstradition in ihrem ganzen geschichtlich gewachsenen Reichtum erfordert. Viel ist in dieser Hinsicht schon geschehen und mehr kann noch getan werden. Der Respekt vor der jüdischen Auslegungstradition ist jedoch unvollständig, wenn er nicht auch diejenigen jüdischen

Menschen mit einschließt, deren jüdische Auslegung in den Schriften niedergelegt ist, die für uns Christen aus den Völkern später zum Neuen Testament geworden sind.

Abstract

The questions of the Christian biblical canon, its historical background and its theological assumptions are disputed again recently. From the perspective of Intercultural Theology, the aspect of transcultural narratives in the bible is of special interest. Departing from Leo Baeck's understanding of Jewish universalism, the article discusses some examples for transcultural narratives in the Old Testament and concludes, that there is a close connection between transcultural identities in the Jewish diaspora and in early Christianity before its separation from Judaism. Therefore, the complete Christian bible of Old and New Testament is a much more appropriate basis for the transcultural character of Christian community, than an isolated reading of the New Testament would be.

Religionswissenschaft

Böttrich, Christfried, Ego, Beate, u. Friedmann Eißler: Abraham in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 188 S. = Judentum, Christentum und Islam, 1. Geb. EUR 24,99. ISBN 978-3-525-63398-4.

Böttrich, Christfried, Ego, Beate, u. Friedmann Eißler: Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 205 S. = Judentum, Christentum und Islam, 2. Geb. EUR 22,99. ISBN 978-3-525-63399-1.

Böttrich, Christfried, Ego, Beate, u. Friedmann Eißler: Mose in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 181 S. = Judentum, Christentum und Islam, 3. Geb. EUR 22,99. ISBN 978-3-525-63018-1.

Böttrich, Christfried, Ego, Beate, u. Friedmann Eißler: Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 199 S. = Judentum, Christentum und Islam, 4. Geb. EUR 24,99. ISBN 978-3-525-63028-0.

Böttrich, Christfried, Ego, Beate, u. Friedmann Eißler: Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 183 S. = Judentum, Christentum und Islam, 5. Geb. EUR 22,99. ISBN 978-3-525-63396-0.

»Die lange Geschichte jüdisch-christlich-islamischer Beziehungen war häufig von Abgrenzung und Feindseligkeiten, von Pogromen, Kreuzzügen, Völkermorden und Terrorakten begleitet. Natürlich hat es auch an Phasen eines friedlichen Miteinanders nicht gefehlt [...] Doch die breite Masse der Gläubigen tut sich nach wie vor schwer damit, in den jeweils Anderen auch Bruder und Schwester sehen zu können. Zu schwer wiegen die Erfahrungen jahrhundertalter Konflikte. Dabei ist eine Verständigung in unserer zunehmend enger vernetzten Welt dringlicher als je zuvor.«

Seit dieser Situationsbeschreibung aus dem Reihenvorwort (2009) hat die Dringlichkeit eines Dialogs der Religionen angesichts des zunehmenden islamistischen Terrors weltweit einerseits und der kontroversen öffentlichen Diskussionen hierzulande andererseits noch enorm zugenommen. Daher ist gerade die sich gegenwärtig verschärfende Lage der rechte Augenblick, um auf die wissenschaftlich fundierte und doch gut lesbare Reihe über die großen Glaubens-

gestalten hinzuweisen, welche Brücken zum wechselseitigen Verständnis der drei monotheistischen Weltreligionen bauen will.

Die Autoren – ausgewiesene Experten auf den Gebieten der Judaistik, der Neutestamentlichen Wissenschaft und der Islamwissenschaft – haben besonders christliche Leser anvisiert. Genau in dieser Zielgruppe bestehen nach Wahrnehmung der Rezensenten nach wie vor große Defizite in Kenntnis und Verständnis der anderen beiden monotheistischen Religionen – besonders der islamischen Traditionen. Es ist daher zu hoffen, dass die interreligiöse Reihe ein möglichst breites Leserpublikum findet, denn die fünf Taschenbücher (ca. 200 Seiten pro Band) führen sachkundig, instruktiv und anregend in die trotz gemeinsamer theologischer Schnittmengen recht unterschiedlichen religiösen Vorstellungswelten ein. Dabei erleichtert die Konzentration auf berühmte Personen und ihre jeweilige Darstellung den Zugang zur komplexen und oftmals fremdartigen Glaubenswelt der anderen Religionen. Nach der Lektüre bereits eines der fünf Bände erscheint die eigene Tradition tatsächlich jeweils in einem neuen Licht, was ein erklärtes Ziel der Verfasser war.

Obwohl sich die Reihe vornehmlich an christlich geprägte Leser richtet, hat das Bemühen Vorrang, dem Selbstverständnis der jeweiligen Religion so weit wie möglich gerecht zu werden. Inwieweit dies für Judentum und Islam gelungen ist, können freilich nur jüdische bzw. muslimische Leser entscheiden. Doch allein durch die ausführliche Zitierung von Texten – etwa aus dem Koran – und die aufschlussreichen Erläuterungen dazu, bekommt der Leser einen anschaulichen Eindruck der jeweiligen Tradition vermittelt und erhält so die Chance, sich ein eigenes differenziertes Urteil über die Eigenheit und das Selbstverständnis der jeweils anderen Religion zu bilden.

Jeder Band besteht aus drei Teilen (z. B. Abraham im Judentum, Christentum und im Islam), die vom Aufbau her ähnlich konzipiert sind. Auf eine einführende Problemanzeige folgt jeweils ein erster Überblick über die wesentlichen Quellen. Dieser hilft dem Leser, die folgende Wanderung durch die einzelnen Texte (zum Teil auch ikonographische Traditionen) nachzuvollziehen. Abschließend werden dann jeweils die Ergebnisse zusammengefasst und weiterführende Literaturhinweise gegeben. Durchgängig sind die Beiträge von einer allgemeinverständlichen, klaren und zuweilen originellen Sprache geprägt.