

EINWÄNDE UND ANTWORTVERSUCHE (STAND 1: 12.06.2018)

AUSZUG – GESAMTER TEXT AUF DER HOMEPAGE ZUGÄNGLICH

Notger Slenczka

Meik Gerhards, Protevangelium. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung, StBSt 237, Stuttgart 2017

Der Kollege Gerhards hat auf meine folgende Rezension geantwortet; seine Antwort steht ebenfalls auf meiner homepage und ist unter folgendem link zugänglich:

<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/texte-zur-debatte-seit-2017-2/gerhards/view>

Ich danke sehr für diese vorbildliche und für mich förderliche Antwort. Da aber weitere wechselseitige Bezugnahmen in Kritik und Gegenkritik spätestens jetzt höchst unübersichtlich werden würden, antworte ich darauf nicht mehr. Die Diskussion müsste sich jetzt in der Tat um die theologische Aufnahme einer Rezeptionshermeutik drehen; meine Formulierungen sind hier in der Tat an der einen und anderen Stelle möglicherweise missverständlich. Die Position, auf die ich letztlich ansprechbar bin, findet sich am eindeutigsten in 'Slenczka 2017', 233-249 (vgl. unten S. 75).

Damit zum o.g. Werk von Meik Gerhards:¹

Bücher mit einer steilen These sind immer die interessantesten – und das gilt auch für dieses Buch. Gerhards unternimmt es, eine unter den Bedingungen der neuzeitlichen Exegese und ohne Bruch mit deren Voraussetzungen denkbare Gestalt der christologischen Interpretation des Alten Testaments zu begründen. Er widerspricht damit dem Zentrum der von mir vertretenen Position: der Behauptung, dass eine christologische Interpretation unter den Bedingungen des historischen Zugriffs auf die Texte und unter den Bedingungen des christlich-jüdischen Dialogs nicht mehr möglich sei. Ich habe darauf hingewiesen, dass ich mich sofort 'geschlagen geben' würde, wenn jemand überzeugend eine solche, in den beiden genannten Richtungen verantwortete Position vorschlagen würde (Slenczka 2017, 47f.).

Dabei bleibt Gerhards nicht auf der Ebene der hermeneutischen Theorie. Vielmehr lässt er auf die Begründung des Rechtes und der Grenze einer christologischen Her-

¹ Autorname plus Seitenzahl (Gerhards xx) oder nur Seitenzahl (xx) im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Veröffentlichung.

meneutik des Alten Testaments – dies "im Gespräch mit N. Slenczka" (Überschrift II; 17-103) – einen fast ebenso langen (105-188) exegetischen Abschnitt folgen; in diesem Abschnitt prüft er die Deutung zweier Passagen aus den Urgeschichten (Gen 3,15 und 3,21) als Erstverkündigung des Evangeliums, die Luther vorgelegt hat, auf deren Nachvollziehbarkeit und gegenwärtige Vertretbarkeit hin – im ersten Fall mit einem negativen, im zweiten Fall mit einem positiven Ergebnis.

Im Folgenden werde ich mich auf die Kritik dieses Vorschlags konzentrieren, schicke aber voraus, dass ich den Text, soweit er sich mit meiner Position auseinandersetzt,² in der Darstellung und Kritik als ausgesprochen fair betrachte. Naturgemäß liegt im folgenden der Schwerpunkt darauf, zu begründen, warum ich dem Kollegen nicht folgen kann – aber genau darum schicke ich voraus, dass der eigene Vorschlag des Kollegen gut durchdacht und originell ist, dass ich die Auseinandersetzung mit seinem Text als ausgesprochen lohnend und lehrreich betrachtet habe – das gilt insbesondere für die beiden wunderbaren Analysen und Interpretationen von Gen 3,15 und 3,21 (die im Folgenden, wo es um die hermeneutischen Voraussetzungen einer solchen Interpretation gehen muss, nicht im Zentrum stehen).

1. **Basiseinwand.** Ich bringe vorgreifend meinen Grundeinwand gegen die Position, die Gerhards vorträgt, auf den Punkt: Er redet ausdrücklich einer Rückkehr zu Einsichten einer 'vormodernen' Exegese das Wort (Gerhards 30), wogegen a priori nichts einzuwenden ist: es ist in der Tat so, dass nicht der Zeitverlauf, sondern Argumente eine Position obsolet machen.³ Allerdings ist es auch unbestreitbar, dass Positionen selten allein aufgrund des Zeitverlaufs aus der Diskussion ausscheiden, sondern aufgrund von Problemen, die von den Teilnehmern an einer Diskussion ausdrücklich oder implizit wahrgenommen werden. Solche Probleme weist auch eine vormoderne Hermeneutik auf – und diese wollen reflektiert werden. Gerhards geht so mit diesen Problemen um, dass er die Einsichten einer vormodernen Exegese mit einem theoretischen Fundament – einer rezeptionshermeneutischen Position – verbindet, die allerdings, so wird sich zeigen, mit diesen Einsichten nicht vereinbar ist. Es kommt eine Position heraus, die den Anspruch einer Rückkehr zur vormodernen Tradition nicht einlösen kann, und die daher auch das Problem, zu dessen Lösung sie aufgebo-

² Ich unterstreiche, dass mein Vorschlag und die Diskussion darum den Hintergrund darstellt, vor dem Gerhards seinen Ansatz profiliert, der aber dieses Hintergrunds nicht bedarf, sondern auch abgesehen davon Gewicht hat.

³ Ich gleiche das jetzt nicht mit dem Modell eines 'Paradigmenwechsels' ab, das Thomas S. Kuhn vortragen hat und in dem nun doch der nicht Argumenten entspringende Wandel eines Interpretationsrahmens dazu führen kann, dass wissenschaftliche Einsichten ihre Plausibilität verlieren.

ten wird, nicht bewältigen kann. Das ist nun im Durchgang durch den Text zu zeigen.

2. These und Aufbau der Arbeit Gerhards'

2.1. **Das Anliegen.** Gerhards sieht durchaus, dass eine solche Verbindung nicht unproblematisch ist; er identifiziert folgende Schwierigkeit:

"Wie die Verbindung von historisch-kritischer Exegese und Ansätzen der traditionellen Bibelhermeneutik zu leisten ist, bleibt allerdings zu fragen, da sich der analytische, auf die Erforschung der menschlich-geschichtlichen Hintergründe ausgerichtete Zugang der historischen Kritik und der ganzheitliche, auf die Einheit der Heiligen Schrift und ihre Erfahrung als Gotteswort ausgerichtete Zugang der älteren Exegese grundsätzlich unterscheiden." (Gerhards 32)

Damit ist das Problem allerdings zunächst unterbestimmt – es scheint Gerhards um die Vermittlung einer vormodernen und einer historisch-kritischen Arbeit mit den Texten zu gehen bzw. um die Verbindung eines diachronen mit einem synchronen Ansatz; die Rezeptionshermeneutik scheint ganz aus dem Blick zu sein. Allerdings betrachtet Gerhards eben die Rezeptionshermeneutik als die theoretische Grundlage, auf der sich das Recht vormoderner Zugriffe auf die Texte – eben eine christologische Auslegung der Texte als Protevangelium im Zusammenhang des 'Ganzen' des Kanons – ausweisen lässt.

2.2. **These.** Gerhards skizziert bereits in der 'Hinführung' (Gerhards 17-37), in der viele der im folgenden Text durchgeführten Thesen bereits vorweggenommen werden, ein Modell, nach dem eine historische Exegese voranzugehen habe, die s.M.n. zu Recht den Anspruch erhebt, "als relativ objektiver Ansatz zur Erhebung eines Textsinns [zu] gelten." (Gerhards 35). Allerdings sei dieser Zugang nicht hinreichend, sondern es sei über diese Feststellung hinaus der Text "in den Gesamthorizont der Heiligen Schrift hineinzustellen" unter der Frage, "ob sich im gesamtbiblischen Horizont Sinndimensionen erschließen, durch die der Glaube gefördert wird." (ebd. 36). Mit diesem doppelten Ansatz will Gerhards das prekäre Verhältnis von religionsgeschichtlich-historischer und theologischer Interpretation, einer Orientierung am Einzeltext und einer Interpretation im Kontext des Kanons vermitteln (ebd. 36). Es bedarf damit einer Hermeneutik, die den mit den Mitteln der historischen Exegese erhebbaren Sinn eines Textes mit der Frage nach Sinn des Textes im Kontext des Kanons verbindet. Diese beiden Fragerichtungen hängen offenbar an jeweils unterschiedlichen Subjekten und ihren Perspektiven: dem Religionswissenschaftler auf

der einen Seite, und der Option der "kirchlichen Überlieferung" (ebd. 36) auf der anderen Seite. Damit ist rasch erkennbar, dass sich auf den ersten Blick eine Rezeptionshermeneutik, die den Textsinn an den Horizont unterschiedlicher Perspektiven bindet, eine Lösungsoption darstellt. Ob diese hält, was sie verspricht, muss die Durchführung zeigen.

2.3. Aufbau. Gerhards geht dabei so vor (vgl. die Vorschau 41f), dass er zunächst die im christlich jüdischen Dialog hinsichtlich der Auslegung des AT schwebenden Fragen behandelt (42-63) und sich dann der innerchristlichen Frage des Umgangs mit dem AT und seiner kanonischen Geltung zuwendet (64-90) und dann über eine Rezeptionshermeneutik den historischen Sinn des Textes und seine christologisch-theologische Deutung verbindet (90-103).

3. Der Anspruch einer Differenz im Grundansatz. Diese Ausführungen stellt Gerhards aber unter das Vorzeichen, dass er bereits im grundsätzlichen Verständnis religiöser Aussagen einen gänzlich anderen Ansatz vertrete als denjenigen, der meinen Ausführungen zum AT zugrunde liegt – und daher wendet er sich zunächst in einem knappen (Gerhards 41) und dann einem längeren Abschnitt (ebd. 64-70) zunächst einmal gegen die von mir diagnostizierte und befürwortete 'Entsubstantialisierung' des christlichen Glaubens und legt Wert darauf, dass die Feststellung, dass Jesus der Christus ist, ihren Grund in der Person Jesu selbst habe: "Sie [die vorliegende Arbeit] betreibt Theologie ausgehend vom kirchlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Dass Jesus aber der schon in alttestamentlichen Texten angekündigte Christus ist, gilt dabei als Offenbarungshandeln Gottes, das als solches Voraussetzung des Glaubens ist. Mit diesem Bekenntnis ist unaufgebbar ein Bekenntnis zum Alten Testament und zur Einheit der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments verbunden. Daraus ergibt sich wiederum die hermeneutische Folgerung, einzelne biblische Texte aus dem Ganzen dieser Heiligen Schrift heraus zu verstehen, als deren Zentrum die Botschaft von Jesus Christus gelten kann [!]." (Gerhards 41)

Ich darf bereits hier einige (und später weitere) Sätze zu dem in Anspruch genommenen 'Ansatz' sagen: Der erste der eben zitierten Sätze kann unter Theologen nicht ernsthaft strittig sein, auch nicht unter den Bedingungen eines Ansatzes wie des meinen, der die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens ja nicht leugnet, wohl aber als Ausdruck des gläubigen Selbstverständnisses versteht – so habe ich es in einem Text formuliert, den Gerhards zu Recht zur Erhellung meines Ansatz-

zes heranzieht.⁴ Dafür, dass ich etwa "dem kirchlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus" den Abschied gebe, wird er weder aus meinen Ausführungen zum AT noch aus meinen Texten zur Christologie⁵ einen Beleg beibringen können. Das will er vermutlich auch nicht sagen; da sind wir uns also einig.

Allerdings ist es in der Tat so, dass er und ich diese Aussagen unterschiedlich interpretieren. Ich bin mit Schleiermacher der Meinung, dass sich in den Lehren des christlichen Glaubens das fromme Bewusstsein als christlich-frommes im Bekenntnis zu Jesus als dem Erlöser ausspricht (Glaubenslehre 2. Aufl. § 11). Dieses Bewusstsein formuliert sich in den Christus zugeschriebenen Hoheitsprädikaten, denn – um nun einmal in diesem Zusammenhang nicht immer Schleiermacher, sondern abwechslungshalber einmal Tillich zu zitieren: Die Christologie ist eine Funktion der Soteriologie, oder: die Christologie reflektiert eine Heilserfahrung, die in der Begegnung mit der Person Jesu entsteht.⁶ Dies kann eigentlich nur der bestreiten, der sich anheischig macht, zu zeigen, dass die Feststellung 'Jesus ist der Christus' überhaupt keine *Feststellung*, sondern nur eine *Tatsache* ist. Ist sie eine Feststellung (was doch unbestreitbar sein dürfte), dann ist sie möglicherweise nicht nur, in jedem Fall aber auch die Aussprache eines Bewusstseinszustandes (i.e. des Glaubens im Sinne eines rückhaltlosen Lebensvertrauens), der sich in der 'Begegnung mit Jesus von Nazareth' eingestellt hat. Dann ist aber auch die emphatische Aussage, dass Jesus aber nun 'wirklich' und nicht 'nur' für den Glaubenden der Christus ist (vgl. im Zitat: "Voraussetzung des Glaubens"), Ausdruck dieses Bewusstseinszustandes.⁷ Wenn dem so ist, bleibt die weitergehende Behauptung, dass die Aussage, dass Jesus der Christus sei, darüber hinaus und wesentlich eine zutreffende Beschreibung der Person Jesu selbst sei, ausweisbedürftig: es muss gesagt werden, was an der Person Jesu damit gemeint ist, wie man es verifiziert, und unter welchen Bedingungen diese Aussage sich als falsch erweisen könnte.

Im eben zitierten Text zeigt sich dies Problem in der nur scheinbar objektivierenden Feststellung "Dass Jesus aber der schon in alttestamentlichen Texten angekündigte Christus ist, gilt [!] dabei als Offenbarungshandeln Gottes, das als

⁴ Notger Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci, in: zeitzeichen 14 / 8 (2013) 45-48.

⁵ Notger Slenczka, Problemgeschichte der Christologie, in: Elisabeth Gräß-Schmidt (Hg.), Christologie, Leipzig 2011, 59-111; ders., Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins, in: Jens Schröter, Jesus Christus, Tübingen 2014, 181-241.

⁶ 'Begegnung mit der Person Jesu' ist eine Formel, in der ich Berichte wie die Jüngerberufungen einerseits, das 'Bekehrungserlebnis' des Paulus, des Augustin, Luthers, und die durch die Verkündigung von Christus entstehende Heilserfahrung zusammenfasse.

⁷ Dazu: Notger Slenczka, Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: Johannes v. Lüpke u.a. (Hgg.), Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 171-195.

solches Voraussetzung des Glaubens ist." (s.o.) Das 'Gelten' referiert auf jemanden, 'dem' es gilt. Die Frage, die sich sofort stellt, ist dann eben: wem "gilt" die Aussage, dass Jesus der Christus ist, als Offenbarungshandeln Gottes? Wenn nun in Anspruch genommen wird, dass diese Aussage die Voraussetzung des Glaubens formuliert (und nicht 'nur' dem Glauben und damit unter der Voraussetzung des Glaubens gilt), dann müsste dies eine Aussage sein, die nicht nur jemandem unter der Voraussetzung des Glaubens, sondern ohne diesen Glauben 'gilt', also dann doch vermutlich eine Aussage, für die man nötigenfalls einen Beweis führen kann. Denn nur wer unabhängig vom Glauben über einen Sachverhalt reden und ihn vergewissern kann, kann sagen, dass dieser die Voraussetzung des Glaubens ist. Das aber will Gerhards nicht, sondern er weist darauf hin, dass die Einsicht, dass Jesus der Christus ist, nur dem Glauben aufgeht und dem Nichtglaubenden verschlossen bleibt (wenn ich 64; 69f. richtig verstehe). Die These, dass die Aussage, dass Jesus der Christus ist, die Voraussetzung des Glaubens ist (und nicht 'nur' [66] dem Glaubenden gilt), ist somit eine Präsumpion, die ohne den Glauben nicht sein kann.

Dieser Gedankengang ist an dieser Stelle in der Sache noch nicht entscheidend, ich werde auf dieses Thema zurückkommen – aber es zeigt sich, dass der Anspruch, einen anderen Ansatz als den von mir vorgeschlagenen zu "wählen" (Gerhards 41 Mitte), schon vor argumentativen Schwierigkeiten steht, die m.E. nicht lösbar sind.⁸

4. Der Kontext des christlich-jüdischen Dialogs. Gerhards wendet sich dann den von mir aufgeworfenen Problemen hinsichtlich des Sinnes, den das AT für das Judentum hat, zu (2.: Kirche und Judentum, Altes Testament und Hebräische Bibel, 42-63). Er versteht mich so, dass ich festgestellt hätte, dass mit der Trennung des Christentums vom Judentum in den ersten Jahrhunderten das AT ein Text sei, das dem Judentum und nicht dem Christentum zugehört. Dagegen weist er darauf hin, dass die genetischen Zusammenhänge von Christentum und Judentum nicht so eindeutig seien, wie ich das (seiner Meinung nach) in meinem Text behauptet habe (ebd. 42-44): das Christentum sei ebenso aus dem Judentum hervorgegangen wie das Judentum aus dem Christentum.

4.1. Unstrittiges. Dieser historische Befund ist unstrittig. Unstrittig ist auch, wie Gerhards feststellt (ebd. 43), dass das Christentum bis ins 20. Jahrhundert hinein den Anspruch erhoben hat, in einer Kontinuität zum Israel des AT zu stehen. Das habe ich schlicht nie bestritten, sondern ausdrücklich behauptet.⁹ Das bedeutet aber, dass meine These nicht die sein kann, dass mit der Trennung der Kirche von der Synago-

⁸ Diese Probleme habe ich in meiner Dissertation entfaltet, in der ich freilich unter dem Eindruck stand, dass eine Deutung der Aussagen des christlichen Glaubens als Ausdrucksphänomen mit dem Grundanliegen des christlichen Glaubens nicht vereinbar ist – also vermutlich unter dem Eindruck, dem Gerhards auch unterliegt.

⁹ Slenczka 2017, 77-84 (aus dem Aufsatz von 2013).

ge in den ersten Jahrhunderten das AT das Buch einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen sei. Die Kirche hat das Buch als ihr Eigentum betrachtet, weil sie sich in der Kontinuität zum Volk Israel des AT gesehen hat. Das ist unstrittig.

Es ist auch unstrittig, dass die Bücherabfolge der jüdischen Kanons und des christlichen Kanonteils unterschiedlich ist, und dass die Differenzen dieser Reihenfolge auf einer unterschiedlichen Hermeneutik beruhen, wie Gerhards in einem langen Exkurs nachweist (Gerhards 44-53). Auch darüber ist kein Streit.

4.2. Der Streitpunkt. Freilich: dass nun die Kirche aus Juden und Heiden "historisch betrachtet" (!, vgl. 53 Abs. 2 Mitte, vgl. 84) sich mit gleichem Recht wie das Judentum in einer Kontinuität mit dem im AT vorausgesetzten Gottesvolk verstehe, ist dann doch wieder eine steile Behauptung. Diese These setzt nämlich eine Deutung der Identität dieses alttestamentlichen Gottesvolkes voraus, die es erlaubt, eine Kontinuität zu diesem Volk ohne genealogischen Zusammenhang zu behaupten: das wäre etwa das von mir bei Paulus identifizierte Kontinuitätskriterium, nach dem der Glaube an (den verheißenen) Jesus Christus das Gottesvolk konstituiert, und nicht die genealogische Abstammung. Anders als durch ein solches religiöses Kontinuitätskriterium (den Glauben oder ein sonst wie geartetes, von der Abstammung unabhängiges Kriterium) könnten die Christen aus den Heiden nicht in der Kontinuität zu dem Volk Israel stehen, von dem das AT handelt. Kurz: die Behauptung einer Kontinuität impliziert eine These über das Wesen des im AT beschriebenen Volkes Israel.

4.2. Das Verhältnis der Kontinuitätskriterien. Dass sich das "heutige Judentum" erst in der Auseinandersetzung mit dem Christentum herausgebildet hat (Gerhards 43), ist das eine – als historische Feststellung ist das geschenkt. Aber wozu dient diese Feststellung? Offenbar doch dazu, einen Vorzug der religiösen Kontinuität zwischen dem heutigen Judentum und dem alttestamentlichen Israel einerseits vor dem entsprechenden Anspruch der Kirche andererseits zu bestreiten: der Kontinuitätsanspruch des heutigen Judentums, so Gerhards, ist von keiner höheren Dignität als derjenige der Kirche. Und diese These hat auf den ersten Blick etwas für sich – zweifellos: hinsichtlich dieser Kontinuität der religiösen Identität zwischen Israel und nachkanonischem Judentum gibt es, schon aufgrund des Endes der Staatlichkeit, der Zerstörung des Tempels, der Diasporaexistenz etc. grundlegende Brüche. Freilich wird man fragen dürfen, ob mit diesem Hinweis denn nun auch die genealogische Kontinuität bestritten wird, die Abstammung von Abraham 'kata sarka', das von Edna Brocke so genannte 'ontologische Fundament' der religiösen Identität des Judentums.

Hier wird man nun doch sagen müssen, dass der größere Teil des Judentums diese Kontinuität jedenfalls in Anspruch nimmt und damit Israel grundlegend als Abstammungsgemeinschaft versteht, während die Mehrzahl der christlichen Kirchen diese genealogische Kontinuität als für das Gottesverhältnis und für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk nicht konstitutiv betrachtet. Das sind zwei Identitätskonzepte für 'Israel'.

Hinsichtlich *dieser* genealogischen Kontinuität ist es nicht bestreitbar, dass das Christentum sich von dem genealogisch definierten Zusammenhang, den das Judentum bezüglich des Volkes Israel in Anspruch nimmt, getrennt hat, spätestens mit dem Entstehen einer mehrheitlich heidenchristlichen Kirche. Umgekehrt aber hat die kirchliche Tradition nie bestritten, dass das jeweils gegenwärtige Judentum diesen genealogischen Zusammenhang zum alttestamentlichen Israel zu Recht in Anspruch nimmt. Nach dem Kriterium der genealogischen Kontinuität ist die Sache eindeutig – wie immer man die historischen Abstammungsverhältnisse zwischen Judentum und Kirche hinsichtlich der Ausbildung einer religiösen Identität betrachtet.

Der Zusammenhang zwischen dem Israel des AT und der überwiegend aus den Heiden stammenden Kirche kann also nur eine 'geistliche' Kontinuität sein – die Kirche gehört zum Israel 'kata pneuma', und dieses, so Paulus, ist das eigentliche Israel und der Gegenstand der Erwählung und der Zuwendung Gottes.¹⁰ Wer wie Gerhards behauptet, dass "das Christentum bzw. die Kirche historisch betrachtet genauso viel Recht hat wie das heutige Judentum, sich als 'Israel' im Sinne des Gottesvolkes zu verstehen", und wer daraus folgert: "Das Christentum / die Kirche kann sich also mit Paulus als das wahre Israel, das 'Israel Gottes' (Gal 6,16) begreifen" (beide Zitate 53), der widerspricht einerseits der Feststellung des Judentums, dass der genealogische Zusammenhang für die Einheit mit dem alttestamentlichen Israel wesentlich und unverzichtbar ist; das ist ein Widerspruch gegen das vermutlich von der Mehrheit des Judentums vertretene Verständnis der Identität Israels. Und wer dies sagt, ignoriert andererseits den polemischen Charakter, den die Wendung 'das wahre Israel' hat: mittels dieser Wendung bestreitet die Kirche traditionell, dass die genealogische Abstammung konstitutiv für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ist – das Grundmodell ist Rö 9,6-13.24ff.

¹⁰ Das ist die Position des Paulus und mit wenigen Ausnahmen der gesamten christlichen Tradition (dazu Slenczka 2017, 77-82; 219-222 [Luther] u.ö.), nicht eine Position, die ich vertrete. Ganz im Gegenteil!

Wenn man aber umgekehrt zugesteht, dass das gegenwärtige Judentum diese genealogische Kontinuität zu Recht in Anspruch nimmt und trotzdem sagt, dass das Judentum mit keinem höheren Recht sich auf die Kontinuität zum 'alten Israel' berufen könne, dann impliziert das die These, dass das Gottesvolk des Alten Testaments wie die Kirche durch ein religiöses Verhältnis und nicht bereits durch die genealogische Kontinuität gestiftet ist. Das impliziert ebenfalls eine Entwertung des genealogisch begründeten Kontinuitätsanspruchs. Das ist eine Position, die die Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein immer vertreten hat und gegen die an sich nichts einzuwenden ist – aber sie schafft im Verhältnis zum Judentum eine Reihe von naheliegenden Problemen, die im gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialog mit der Anerkennung der Treue Gottes zu Israel (darunter verstanden die Abstammungsgemeinschaft) vermieden werden sollten.

4.3. Das Problem. Kurz: Gerhards sieht nicht, dass es sich beim Anspruch eines genealogischen Zusammenhangs zum Israel des Alten Testaments und bei der christlichen Behauptung, man könne auch ohne diesen genealogischen Zusammenhang Teil Israels, ja sogar 'das wahre Israel' sein, nicht um zwei miteinander als unterschiedliche Perspektiven vermittelbare Kontinuitätsbehauptungen gleichen Rechtes handelt, sondern dass die beiden Kontinuitätsbehauptungen einander ausschließen. Im Grunde ist damit der Gegensatz, den Paulus in Rö 9-11 unter dem Vorzeichen des Israel 'kata sarka' und 'kata pneuma' formuliert, reprimiert. Für den christlich-jüdischen Dialog ist damit nichts gewonnen.

4.4. Eine Richtigstellung hat immer etwas Eitles – aber die folgende Eitelkeit führt in der Sache weiter und ist daher sinnvoll: Ich habe in meinem Text keine Deutung des historischen Verhältnisses von Kirche und Judentum in den ersten Jahrhunderten vorgelegt und habe das in dem Buch, das Gerhards nicht kennen kann, weil es gleichzeitig mit dem Text Gerhards' erschienen ist, noch einmal klargestellt.¹¹ Die von Gerhards als Beleg dafür zitierten Sätze aus dem Schluss des Aufsatzes von 2013 weisen vielmehr darauf hin, dass in der Gegenwart, und zwar unter dem Eindruck der heillosen Folgen der Bestreitung des Selbstverständnisses Israels als Volk Gottes, die Kirche bzw. die kirchliche Theologie nicht mehr bereit ist, das Selbstverständnis Israels als genealogisch mit dem Volk Gottes verbundene Gemeinschaft und damit als Bundespartner Gottes zu bestreiten; ich zitiere den von Gerhards (aaO. 42) angeführten Text im Zusammenhang:

¹¹ Slenczka 2017, 88-94.

"Dies [die Position des Paulus in Rö 11, der die Kirche in Kontinuität sieht zur als Gemeinschaft der Glaubenden gefassten Israel; Zusatz N.Sl.] genau ist die Pointe, die, so scheint mir, allein einen religiösen Zugriff auf das Alte Testament als Buch der Kirche erlaubt. Sobald sich das Bewusstsein ausgebildet, dass dieses Buch nicht [wie Paulus und die Tradition bis ins 20. Jahrhundert hinein meinte; Zusatz N.Sl.] von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinredendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft. Dieses Bewusstsein der Unterscheidung von Kirche und Judentum als zweier Religionsgemeinschaften hat sich – jedenfalls in der abendländischen Christenheit – durchgesetzt und auch in der Deutung des Verhältnisses der Urchristenheit zum zeitgenössischen Judentum niedergeschlagen. Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf. Gerade um des Respektes vor dem Selbstverständnis des Judentums willen identifiziert sich die Kirche aber nicht mit dem Judentum in der Weise, wie Paulus das für die Kirche seiner Zeit in Anspruch nimmt: Mit der Behauptung, dass die Erwählungsgeschichte Gottes mit seinem Volk über das Judentum in der Kirche aus Juden und Heiden sich fortsetze und (vorläufig) nicht in der Geschichte des Teils des Judentums, das nicht zum Glauben an Christus gekommen ist." (Slenczka 2017, 82f)

Diese Sätze, die Gerhards als Beleg für meine Fehleinschätzung der religionsgeschichtlichen Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten heranzieht, beziehen sich auf die Art und Weise, wie die gegenwärtige Kirche sich ins Verhältnis zum Judentum setzt: Ich schreibe ausdrücklich, dass das AT zum Dokument einer Religionsgemeinschaft wird, von der die Kirche sich getrennt hat – eben dadurch, dass die Kirche die These des Paulus nicht mehr übernimmt und sich mit dieser Religionsgemeinschaft nicht mehr als das 'wahre Israel' identifiziert. Also geht es nicht darum, zu sagen, dass das AT historisch die Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft war, sondern darum: 1. Die Kirche hat sich bei und zeitlich nach Paulus als das 'wahre Israel' verstanden und das AT als 'ihr' Buch betrachtet. 2. Die Kirche hat sich im Laufe der Geschichte vom Judentum getrennt und betrachtet dieses als Folge einer langen Entwicklung als mit ihr nicht identische Religionsgemeinschaft (et vc.vs.). 3. Die Kirche identifiziert sich in der Gegenwart nicht mehr mit dem Volk Israel des AT in der Weise, wie Paulus und die gesamte Tradition dies getan haben, anerkennt aber die Kontinuität des gegenwärtigen Judentums zu diesem Volk Israel. 4. Das hat zur Folge, dass das AT zum Dokument einer anderen Religionsgemeinschaft wird. Eigentlich sonnenklar.

4.5. Die Kirche anerkennt die genealogische Kontinuität des Judentums zum Volk Israel. Dafür, dass sich dieser Bewusstseinswandel tatsächlich vollzogen hat, sprechen die in viele Kirchenordnungen eingefügten Feststellungen, dass der Bund Gottes mit Israel ungekündigt sei und dem gegenwärtigen Judentum gelte.¹² Damit er-

¹² Dazu Slenczka 2017, 160-194.

kennen die Kirchen, häufig eben in ihren Grundartikeln und damit als eine Feststellung, die zum Wesen der Kirche gehört, an, dass eine Kontinuität zwischen dem gegenwärtigen Judentum und dem Israel des Alten Testaments besteht, und dass zu Recht sich das gegenwärtige Judentum in der Kontinuität mit dem alttestamentlichen Israel als Bundespartner Gottes versteht – und das heißt: zu seinen, des Judentums Bedingungen, und nicht unter einem christologischen oder ekklesiologischen Vorbehalt. Die meisten Kirchen haben diese Aussage mit einer Absage an die Judenmission verbunden und können auch daher nicht den Bund Gottes mit Israel unter einen christologischen Vorbehalt stellen. Die Kirche erkennt damit ein Heilshandeln an, das dem gegenwärtigen Judentum aufgrund des Bundes Gottes mit dem alttestamentlichen Israel gilt – eben weil das Judentum in einer genealogischen Kontinuität mit dem alttestamentlichen Israel steht. Damit referiere ich den Stand der Verständigung über das Verhältnis zum Judentum im gegenwärtigen westlichen Protestantismus.

Dies – und nicht irgendwelche mehr oder weniger haltbaren historischen Theorien über die Entstehung der Kirche aus dem Judentum oder umgekehrt – ist der Hintergrund meiner Feststellung, dass das Alte Testament "zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft [wird], die mit der Kirche nicht identisch ist" – dieser Satz ist eine Folgerung nicht aus von mir, wie Gerhards sagt, fehlinterpretierten Verhältnissen der ersten Jahrhunderte, sondern daraus, dass die gegenwärtige Kirche die Position des Paulus nicht mehr zu teilen bereit ist.

Es geht also nicht darum, ob sich das Christentum aus dem Judentum entwickelt hat, oder umgekehrt. Sondern es geht darum, dass die Kirche sich seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht mehr als das 'wahre Israel' in die Bundesgeschichte des AT einschreibt; dass sie das genealogische Konzept, mittels dessen das Judentum sich mit dem Israel des AT identifiziert, anerkennt und zugleich als Ergebnis einer langen Geschichte diese Gemeinschaft von sich selbst unterscheidet. Unter dieser Voraussetzung spricht in der Tat das AT zunächst einmal nicht von Christus und nicht zur Gemeinschaft der Glaubenden, sondern zur Gemeinschaft der Nachfahren Abrahams kata sarka. Darüber kann man eigentlich nicht ernsthaft streiten.

5. Die Kirche als 'wahres Israel' – ernsthaft? Damit erledigt sich auch die von Gerhards aufgeworfene (Gerhards 42f) Frage, ob sich in den Ergebnissen des christlich-jüdischen Dialogs ein Wandel des christlich-frommen Bewusstseins niederschlägt, der normativen Charakter hat (Gerhards 43). Zum einen ist unbestreitbar,

dass ein solcher Wandel des Glaubensbewusstseins vorliegt: Die Kirchen halten fest, dass sie sich nicht, wie bisher, zu Lasten des Anspruchs des gegenwärtigen Judentums in eine Kontinuität zum alttestamentlichen Israel stellen. Die Faktizität macht diesen Wandel aber noch nicht normativ – da hat Gerhards recht (ebd. 43). Normative Kraft bekommt er aber dadurch, dass er Synoden und anderen Institutionen so weit eingeleuchtet hat, dass er durch die Aufnahme dieser Feststellungen (vom ungekündigten Bund; vom Ausschluss der Judenmission, weil den Juden in ihrem Gottesverhältnisses nichts fehle) in die Grundartikel der Kirche faktisch geltende Lehre geworden ist. Das ist der Stand der Dinge. Wer nun der Meinung ist, dass dieser Wandel ein Fehler ist und die Kirche sich als das 'wahre Israel' verstehen sollte, der muss im Sinne Schleiermachers "reinigend" tätig werden¹³ und die Kirche zu einem angemessenen Ausdruck ihres christlich-frommen Selbstverständnisses zurückführen – er muss also die Konsequenz ziehen und ein anderes Bild des Verhältnisses des Judentums zum alttestamentlichen Israel in der Kirche durchsetzen, muss klären, wie sich die genealogische Kontinuität zum angeblich 'wahren Israel', das die Kirche sei, verhält, und anfangen, Nägel mit Köpfen zu machen, indem er das erst einmal klar ausspricht.

Oder man macht mit dieser von der Kirche vollzogenen Anerkennung der Identität des alttestamentlichen Bundesvolkes und des gegenwärtigen Judentums – das Judentum ist der Partner des ungekündigten Israelbundes – ernst und zieht die Konsequenzen für das Verständnis und den kanonischen Rang des Alten Testaments, das dann eben nicht von Jesus als dem Christus handelt, für die Kirche. Das ist mein Vorschlag.

Ich bitte zu beachten, dass ich nicht mit den Folgen für den christlich-jüdischen Dialog gegen die Position von Gerhards argumentiere – das wäre ein unzulässiges 'politisches' Argument. Die Position Gerhards ist problemlos vertretbar – muss aber in ihren Konsequenzen ausbuchstabiert werden und sich in einer Korrekturbewegung des kirchlichen Selbstverständnisses niederschlagen.

6. Die Kritik an der 'Entsubstantialisierung' des christlichen Glaubens: Was bedeutet die Aussage 'Jesus ist der Christus'? Gerhards schließt dann eine lange Passage an, in der er sich mit der von mir einerseits diagnostizierten, andererseits tatsächlich selbst vertretenen 'Entsubstantialisierung' des christlichen Glaubens auseinandersetzt. Er räumt selbst ein, dass hier sehr viel weitergehende Überlegungen angebracht wären, die ich übrigens zum großen Teil in meiner Dissertation – hier

¹³ Schleiermacher, Sittenlehre und KD.

noch in Übereinstimmung mit der jetzt von Gerhards geübten Kritik an dieser Entsubstantialisierung – vorgetragen habe. Ich hatte damals darauf hingewiesen, dass das ontologische Fundament einer vorneuzeitlichen Position, deren Wiedergewinnung ich für unverzichtbar hielt, vor argumentativen Problemen und vor der Stärke einer neuzeitlichen Subjektivitätstheorie steht, die ich damals eingestandenermassen nicht bewältigen konnte.¹⁴ Dass es überflüssig ist, sich an ihnen abzuarbeiten, habe ich erst sehr viel später und unter dem Eindruck einer sehr ausgiebigen Beschäftigung mit Schleiermacher eingesehen.¹⁵

6.1. Der status controversiae. Zum Anwendungsfall der Christologie, zu der ich mich anderweitig ausführlich geäußert habe (dort habe ich vieles von dem, was Gerhards gegen meine Position einwendet, beantwortet¹⁶): Es ist doch etwas verwunderlich, dass Gerhards der Meinung ist, "dass zum christlichen Glauben essentiell die Überzeugung gehört, dass der Jesus von Nazareth, der während der Regierungszeit der römischen Kaiser Augustus und Tiberius in Palästina lebte und wirkte (Lk 2,1; 3,1), tatsächlich der Messias und Gottessohn ist." (Gerhards 66) Darüber, dass der christliche Glaube das *sagt*, orientiert ein Blick in das Glaubensbekenntnis – das kann also schwerlich strittig sein. Die Frage ist doch, wie man diese *Aussage* interpretiert – und hier gibt es (u.a.) zum einen die Möglichkeit, dass es sich entweder um den Reflex einer von der Begegnung mit dieser Person bzw. ihren Wirkungen in der Kirche erfahrenen (Heils-)Wirkung handelt – so mein Vorschlag. Zum anderen aber gibt es die Möglichkeit, diese Aussage als Faktenfeststellung zu verstehen; so Gerhards. Im ersten Fall ist das Wahrheitskriterium der Aussage die Nachvollziehbarkeit bzw. das sich Einstellen dieser Erfahrung, die sich in der Aussage ausspricht, in der Begegnung mit Jesus von Nazareth; im zweiten Fall die Untersuchung des Faktums, also der Person (evtl. des Selbstverständnisses) Jesu.

6.2. Basiseinwand gegen Gerhards. Das ist keine Alternative im Sinne eines 'tertium non datur'. Was aber nicht geht, ist das, was Gerhards vorschlägt: Er insistiert einerseits darauf, dass es sich bei dem Satz 'Jesus ist der Christus' um eine Art Faktenfeststellung handelt, gibt aber andererseits die Auskunft, dass die Frage, ob die Gemeinde mit Recht in Jesus den Messias gesehen habe "nicht mehr mit historischen Mitteln und nicht mit einem allgemeingültigen Erkenntnisanspruch beantworten" lässt. "Sie ist letztlich nur in einer Glaubensentscheidung für oder gegen Jesus als den Messias zu beantworten." (Gerhards 54, vgl. 64 und 25). Einerseits zu behaupten, dass die

¹⁴ Notger Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 571-582.

¹⁵ Slenczka, *Fides* (Anm. 7).

¹⁶ S.o. Anm. 5.

Aussage nicht 'nur' ein Bekenntnis des Glaubens im Sinne einer Aussprache eines in der Begegnung mit Jesus von Nazareth entstehenden Selbstverständnisses ist, sondern einen Sachverhalt wiedergibt, und dann andererseits den Glauben als konstitutiv für die Einsicht in die Wahrheit dieses Sachverhalts auszugeben, stellt die These auf, dass der Glaube Dinge für wahr hält, die sich den durchschnittlichen Wegen der Nachprüfung entziehen, obwohl sie bei Gerhards mit dem Anspruch auftreten, in derselben Weise wahr zu sein wie die Aussage: 'der Baum hat grüne Blätter'.

6.3. Die Auskunft Gerhards' als Argument für ein deutungstheoretisches Verständnis des 'Jesus ist der Christus'. Dass das nicht weiterführt, sondern zu einem Argument für die von mir bezogene Position wird, sieht man mit folgender Überlegung: Es stellt sich mit dieser Auskunft von Gerhards die Frage, was eigentlich diese "Glaubensentscheidung" motiviert: die pure Willkür? Wirft der Glaubende eine Münze? Geht er eine Pascalsche Wette ein? Oder erfährt er von der Person Jesu (durch das Medium der kirchlichen Verkündigung) eine Wirkung (klassisch: die Gewissheit der Sündenvergebung), die ihn zur Einstimmung in das Bekenntnis motiviert? Ich vermute, dass Gerhards dieser Feststellung zustimmen könnte; sie entspricht jedenfalls seinen späteren Ausführungen zum Verständnis der Aussage, dass die Schrift 'Wort Gottes' sei (Gerhards 94-96; dazu weiter unten).

In diesem Fall ist das Einstimmen in das Bekenntnis – die 'Glaubensentscheidung' – nicht in einer vorauslaufenden historischen Analyse der Person Jesu und in einer Überprüfung ihres oder des kirchlichen Anspruchs (wie immer das erfolgen sollte) begründet – in dieser negativen Feststellung dürfte Gerhards mir zustimmen. Positiv aber ist die 'Glaubensentscheidung' doch wohl irgendwie darin begründet, dass die Aussage des Bekenntnisses einleuchtet; sie leuchtet nun aber nicht ein, weil man sie wissenschaftlich verifizieren kann, sondern weil Menschen in der Begegnung mit Christus eine Erfahrung (des Lebensvertrauens / der Sündenvergebung) machen, die dieses Bekenntnis zur Sprache bringt. In diesem Moment erschließt sich der Sinn der (kirchlichen) Aussage, dass Jesus der Christus oder der Erlöser oder der Sohn Gottes ist – er ist es in dem Sinne, dass er sich als Grund meiner Existenz erschließt und so erfahren wird, und genau dies spricht die Aussage 'Jesus ist der Christus' aus.

Damit ist aber die Frage, ob er, Jesus, denn nun wirklich bzw. 'an sich', d.h. auch 'ohne den Glauben' der Messias ist, eigentlich überflüssig. Denn in dieser Wirkung liegt der Grund dafür, ihm diesen Titel (und andere Titel) beizulegen. Die Frage, ob er der

Messias *ist*, ist überflüssig wie ein Kropf.¹⁷ Wesentlich ist, dass er als der Messias erfahren wird.

Wer, wie Gerhards, den Glauben (und nicht etwa die historische Untersuchung des Selbstverständnisses Jesu) als Grund des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias betrachtet (Gerhards 54 / 64 / 25), muss nicht mir Recht geben, aber er hat damit Schleiermacher, Tillich und Bultmann (um nur diese zu nennen) Recht gegeben – und das genügt mir. Und wer in der Aussage 'Jesus ist der Christus' mehr sehen will als die Aussprache der Erfahrung dieser Wirkung, der muss eben sagen, wozu er dies braucht, was er damit meint, und wie er das ausweisen will.

6.4. Unvereinbarkeit der Position Gerhards' mit einer Rezeptionshermeneutik. Übrigens gilt auch, dass man, wenn man an der Konsistenz seiner theologischen und impliziten philosophischen Optionen interessiert ist, nicht in der Christologie Objektivist (Jesus ist 'an sich' der Messias) und im Umgang mit den biblischen Texten Rezeptionshermeneut sein kann. Die von Gerhards in späteren Passagen seines Textes entfaltete Schrifthermeneutik, die (wie er selbst notiert, Gerhards 94f.) mit meinen einschlägigen Überlegungen übereinstimmt, ist eine der Anwendungsgestalten des Anliegens einer 'Entsubstantialisierung' (vgl. 92-96): so wenig man fragt, ob die Schrift *nun auch wirklich* Wort Gottes ist, und so sehr man sich dabei bescheidet, dass diese Feststellung (die Schrift ist Wort Gottes) Reflex der Erfahrung, ist, dass die Schrift in bestimmter Weise (als Gesetz und Evangelium) lebensverändernd und lebensbegründend ("existentiell", Gerhards 95) am Menschen wirkt, so wenig fragt man, ob Jesus 'wirklich' der Christus ist oder war, und so sehr bescheidet man sich bei der Feststellung, dass diese Aussage ein Reflex erfahrener lebensverändernder Wirkung ist. Irgendwo muß man doch konsequent sein – auf solche Konsequenz verzichtet man nur um den Preis der Willkür und Beliebigkeit. Daher kann man nicht die Aussage, dass die Schrift Wort Gottes ist, in dem von mir gemeinten Sinn 'entsubstantialisieren', und die Aussage, dass Jesus von Nazareth der Christus ist, als objektive Beschreibung der Person Jesu betrachten.

Gerhards sieht das durchaus (Gerhards 68f), ist aber der Meinung, dass die erfahrene Wirkung der Person Jesu bzw. der Verkündigung von ihr nicht der Grund des Bekenntnisses, sondern Wirkung dieser Person selbst sei (ebd. 69). Selbstverständlich:

¹⁷ Ich füge nach dem Einwand von Koll. Gerhards (unten S. 32) hinzu: ich habe verstanden, dass er (Gerhards) dieser Meinung nicht ist, habe aber den Eindruck gewonnen, dass die von ihm vollzogene Berufung auf den Glauben als Grund der Einsicht, dass Jesus der Christus ist, faktisch und implizit zu einer Zustimmung zu der Position, die er explizit ablehnt, führt (zumindest, wenn man 'Glaube' so versteht, wie ich es im zweiten Absatz von 6.3. vorausgesetzt habe).

Dass der Glaubende das so sieht und so ausspricht, ist unbestreitbar angesichts der Lutherschen Auslegung des Dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses. Aber eben: die These dieses Artikels (Gott / der Heilige Geist ist Grund meines Glaubens) ist selbst Ausdruck dieser grundlegenden existentiellen Erfahrung und bringt das darin implizierte Bewußtsein der Unverfügbarkeit dieser Erfahrung auf den Begriff. Warum es nun noch der Volte bedarf, darauf zu bestehen, dass nun aber die Person Jesu 'an sich' der Messias (oder die Schrift 'an sich' Wort Gottes oder der Heilige Geist in Person Subjekt der Wirksamkeit des Wortes am Glaubenden) sei, ist mir (inzwischen) nicht (mehr) nachvollziehbar, nicht zuletzt auch darum, weil gar nicht klar ist, wie man das feststellen will (es sei denn durch die glaubenstiftende Wirkung, die man erfahren hat).

6.5. Recht der Berufung auf das 'fromme Bewußtsein'? Gerhards vertagt die Auseinandersetzung mit den philosophischen Implikationen meiner Position (Gerhards 68), stellt aber die Frage, ob diese meine Position 'dem allgemeinen Verständnis' entspricht (ebd.). Nun: man kann nicht einerseits die Orientierung am frommen Bewusstsein kritisieren und darauf hinweisen, dass die Übereinstimmung einer Überzeugung mit "einem verbreiteten 'gläubigen Selbstverständnis' ... keine angemessene Begründung ihrer Wahrheit" ist (Gerhards 43) und andererseits sich wenige Seiten später gegen Slenczka auf eben dasselbe berufen (ebd. 65f). Und es gilt, wie gesagt: dass das fromme Bewusstsein sich in der Wendung 'die Schrift ist Wort Gottes' und 'Jesus ist der Christus' ausspricht, aber eben: 'sich' ausspricht.¹⁸ Dessen wird es bereits im unmittelbaren Vollzug ansichtig, wenn es beispielsweise darauf rekurriert, dass ihm, dem frommen Bewusstsein, diese Einsicht in einer unvertretbaren Erfahrung aufgegangen ist. Der wissenschaftlich-theologischen Reflexion (und nicht dem frommen Bewußtsein) ist drüber hinaus die Einsicht zumutbar, dass der Glaube nicht nur der zufällige Beifang, sondern die konstitutive Bedingung der Möglichkeit der Aussage und damit konstitutiv für den Sinn der Aussage 'Jesus ist der Christus' ist.

7. Die Verbindung der Christologie zum Alten Testament. Gerhards wendet sich dann dem zweiten Schritt seines Gedankengangs zu. Er will zunächst zeigen, dass für das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus das Alte Testament unverzichtbar sei, da dieser damit als die im AT angekündigte Rettergestalt apostrophiert werde (3.2.). Der religionsgeschichtliche Zusammenhang ist unstrittig – das haben Harnack, Schleiermacher, Bultmann und auch ich immer festgehalten. Aber der religionsge-

¹⁸ Slenczka, Fides (Anm. 7).

schichtliche Zusammenhang impliziert nicht ohne Weiteres die Kanonizität des Alten Testaments. Nicht jede Tradition, die im Neuen Testament religionsgeschichtlich vorausgesetzt und in Anspruch genommen ist, ist allein dadurch kanonisch – sonst müssten nicht nur die Qumranschriften, sondern auch die Logostheorien seit Heraklit kanonisch sein, ohne die der Johannesprolog (und m.E. auch vieles bei Paulus) nicht verständlich ist. Oder anders: 'Kanonizität des AT' heißt nicht: im NT vorausgesetzt und für das Verständnis des NT unverzichtbar.

Zudem gilt: die Rezeption der alttestamentlichen Verheissungen und die Anwendung der entsprechenden Titel auf Jesus von Nazareth, auf die Gerhards abhebt, um die Verwiesenheit der Christenheit auf das Alte Testament zu begründen (71f), ist keine hermeneutische Einbahnstrasse. Es werden durch die Bezugnahme auf Jesus von Nazareth nicht nur diese Person, sondern eben auch die Verheißungen interpretiert. Dass es wesentlich zur Erwartung des Messias gehört, dass dieser leidet und stirbt, ist in der alttestamentlich geprägten Messiaserwartung nur angelegt, wenn man sie von Jes 52f her liest – und diese Verbindung ist eine christliche Relektüre des AT vom Tod Jesu her. Dass das Leiden zum Messiasitel gehört, ist auch bei Markus eine Einsicht, die sich vom Tod des Jesus von Nazareth her ergibt, nicht die Erfüllung des vorgegebenen Titels des Messias. Auch Gerhards selbst weist darauf hin, dass 'die' Messiaserwartung im seinerzeitigen Judentum vielfältig war, aber, so scheint mir: es handelte sich doch um die Erwartung einer mit dem Kommen des Messias anbrechenden Heilszeit, der Wiederherstellung der Staatlichkeit Israels und die Erwartung des Gerichts über alle Völker – Gerhards weist selbst auf Dan 7 hin (72). Wenn man davon ausgeht, dass Jesus der Messias im Sinne der Erfüllung dieser im zeitgenössischen Umfeld umlaufenden Erwartungen ist, dann kann man nur und ausschließlich feststellen, dass er nicht der Messias ist – die Evangelientexte spiegeln entsprechende Auseinandersetzungen wieder.¹⁹ Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man zugesteht, dass eben nicht nur die Person Jesu und ihr Geschick von AT her interpretiert wird, sondern umgekehrt die alttestamentlichen Verheißungen von der 'Erfüllung' her gedeutet werden. Das meine ich mit der Wendung, dass das Verhältnis von AT und der Person Jesu hermeneutisch keine Einbahnstrasse ist. Vielmehr sprechen mit Hilfe der alttestamentlichen Traditionen die Christen das aus, was sie

¹⁹ Selbst wenn es vorchristlich die Erwartung eines leidenden Messias gegeben hat, ist doch mit der Erwartung einer entsprechenden Rettergestalt die Vorstellung eines umfassenden und endgültigen Heils und doch vermutlich nicht die Fortdauer der römischen Besatzung (oder gar die Zerstörung des Tempels) nach dem Tode Jesu verbunden; dazu die Dissertation von *Gustaf Dalmann*, *Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge im ersten christlichen Jahrtausend*, Berlin 1888; *Arnold Goldberg*, *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34,36 37)*, Frankfurt 1978.

in Jesus von Nazareth erfahren – aber der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis des AT ist das Neue, das in Jesus Christus begegnet. Damit ist deutlich – so habe ich das anderweitig formuliert: dass das NT das christologisch reformulierte AT ist. Im NT werden die alttestamentlichen Traditionen aufgenommen und in die Beziehung 'zur durch Jesum von Nazareth vollbrachten Erlösung' gestellt (Schleiermacher, Glaubenslehre 21830, § 11). Zwischen AT und NT besteht damit ein religions- und traditions-geschichtlicher Zusammenhang, der das Verständnis des AT von vornherein präjudiziert.

Mitnichten aber gilt bereits damit, wie einige meiner Fakultätskollegen glaubten feststellen zu können, dass "das Alte Testament wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie ist". Das Alte Testament hat traditionell in der Christenheit vielmehr selbständig die Funktion des Zeugnisses für Christus. Der Hinweis Gerhards' darauf, dass die Christologie der Kirche auf das AT angewiesen sei, macht dieses zunächst einmal zur religionsgeschichtlichen Voraussetzung und damit zum Medium des Verstehens des NT und der Christologie. Dann wäre aber die Kirche am Alten um des Neuen willen interessiert. Nur, wenn das AT als eigenständiges, 'gleichrangiges' Zeugnis für Christus verstanden wird, hat es neben dem NT kanonischen Rang in der Kirche.

8. Die Einheit und theologische Mitte des AT im Kanon der biblischen Schriften.

Gerhards leitet aus diesen Einsichten in den konstitutiven Charakter der alttestamentlichen Erwartungen für die Christologie nun weitgehende Folgerungen über eine kanonische Exegese ab, die die Polyphonie der einzelnen Texte auf eine Mitte ("cantus firmus", Gerhards 81) hin fokussiert, nämlich auf den Erzählzusammenhang, der von der Genesis bis zur Apokalypse reicht und in den sich das NT und damit die Christenheit durch das Mittel des Stammbaumes Jesu (Mt 1 und Lk 4) einreihet (74-81, bes. 81f.). Dass dieser erzählerische Zusammenhang besteht, ist unstrittig.

8.1. Konstruierte Geschichte bei Gerhards. Unstrittig ist auch – schon angesichts der Unterschiede in den genannten Stammbäumen, aber auch angesichts der Fiktionalität der alttestamentlichen Stammbäume bzw. Völkerlisten – dass dieser Erzählzusammenhang keine historischen Gegebenheiten widerspiegelt.²⁰ Diese Feststellung

²⁰ Dies war die Voraussetzung der älteren heilsgeschichtlichen Schule, etwa bei Hengstenberg, Delitzsch oder von Hofmann: die Texte sind Dokumente eines geschichtlichen Ereigniszusammenhangs, der selbst prophetisch ist. Dazu die in Kürze erscheinende Dissertation meines Schülers Jacob Corzine zu Delitzsch. *Notger Slenczka*, Johann Christian Konrad von Hofmann, in: *Peter Neuner u.a.* (Hgg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 144-162.

trifft Gerhards und interpretiert sie in einem Exkurs unter dem Titel "Zur theologischen Bedeutung der biblischen Geschichtsdarstellung und rekonstruierter Geschichte", Gerhards 82-90). Und hier kommt man nun angesichts des vorangehenden Insistierens auf der Sachhaltigkeit der Aussagen des Glaubens aus dem Staunen nicht mehr heraus: völlig umstandslos räumt Gerhards hier, unter Aufnahme von Ricoeur und Lauster, ein, dass die im AT dargestellte Geschichte Identitätskonstruktion und der Ursprung der Texte ein Selbstdeutungsinteresse ist. Diesem Charakter der Texte werde man, so Gerhards!, nur dann gerecht, wenn man sie daraufhin liest, dass sie ihrerseits wieder zum Medium dieses Selbstverständnisses werden (83f.). Das ist für mich vollständig zustimmungsfähig (vgl. Slenczka 2017, 140-159, vgl. 233-249)! Faktisch handelt es sich um eine Übernahme des Ansatzes einer existentialen Interpretation, die gegen die Frage, ob das, was da berichtet wird, nun auch wirklich so geschehen ist, vollständig gleichgültig ist (Gerhards 83f). Und das gilt (man staunt angesichts der Ablehnung einer existentialen Interpretation der Christologie immer mehr) nicht nur für das Alte Testament, sondern auch für die Berichte der Evangelien: "Auch die Berichte der Evangelien sind im Wesentlichen Erinnerungsbilder [!!], die einen 'Entwurf von Welt' entfalten. Dieser ist von der Begegnung der frühen Zeugen mit Jesus von Nazareth her bestimmt; das Wirken Jesu und sein Schicksal werden im Licht alttestamentlicher Texte verstanden." (Gerhards 85).

Das ist für mich wieder vollständig zustimmungsfähig, genau das habe ich mit Bezug auf die Auferstehungsgeschichten in den Aussagen festgehalten, die Gerhards in Anm. 157 (87f) als "höchst gezwungene Konstruktion der historischen Ostererfahrung" als "zum Scheitern verurteilt" betrachtet: die Auferstehungserfahrung, so hatte ich da geschrieben, ist Reflex einer Veränderung des Selbstverständnisses, und sie sind nur verstanden, wenn sie zum Ursprung einer Veränderung des Selbstverständnisses beim Hörer werden.

8.2. Die Grenze der Rezeption einer Deutungstheorie bei Gerhards. Wenn man aber nun bei Gerhards weiterliest, dann ist die deutungstheoretische Party rasch zu Ende, wenn Gerhards zu den Ereignissen kommt, die er als essentials des christlichen Glaubens betrachtet: "Allerdings ist bei den neutestamentlichen Texten für denjenigen, der in das kirchliche Bekenntnis zu Jesus als den Christus einstimmt, die Rückfrage nach der Historie hinter den Texten ungleich wichtiger als im Falle des Alten Testaments." (ebd. 85) – und nun kommt, ausdrücklich gegen den zuvor positiv rezipierten Jörg Lauster, wieder das Insistieren auf der Tatsächlichkeit der Auferstehungserfahrung, die nicht Ausdruck von religiöser Gestimmtheit sein darf, sondern 'historischer Rand' eines realen, aber mit dem Mitteln der historischen For-

schung nicht greifbaren Ereignisses (85 und ff). Und Gerhards weiß auch, wo die Grenze der theologisch zulässigen deutungstheoretischen Option ist: "wo es um den Kern des kirchlichen Bekenntnisses geht." (ebd. 86 oben).

8.3. **Selbstwidersprüche?** Ist das, so frage ich, eine schlüssige Position? Nach Gerhards gehört der Erzählzusammenhang der Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse zum Bekenntnis zu Jesus Christus hinzu - vgl. die Überschrift: "Kein Bekenntnis zu Jesus Christus ohne Bekenntnis zum Alten Testament." (Gerhards 71). Das Alte Testament gehört in einen genealogisch strukturierten Erzählzusammenhang hinein, der auf Jesus Christus hin finalisiert ist (Gerhards 74-81). Dieser Erzählzusammenhang aber ist Fiktion,²¹ entspricht nicht den historischen Tatsachen, sondern ist Ausdruck von Selbstdeutung. Ausdruck von Selbstdeutung sind auch die Berichte vom Leben Jesu. Kein Ausdruck von Selbstdeutung hingegen sind die Aussagen über die Auferstehung Jesu, denn die gehören zum 'Kern des kirchlichen Bekenntnisses'. Mit allem Respekt: das ist deutlich subkomplex - das zeigt sich spätestens dann, wenn man sich der Frage stellt: wer entscheidet denn nun eigentlich, was der Kernbestand des christlichen Glaubens ist? Die Auferstehung gehört dazu - also sind die Auferstehungsberichte Reflex eines Ereignisses; die Erzählung von der Jungfrauengeburt (die jedenfalls für Lukas das Fundament der Gottessohnschaft ist) nicht?²²

8.4. **Ein Beispiel** einer solchen Inkonsistenz im Exkurs IV (Gerhards 82-90): "Vor diesem Hintergrund kann das Alte Testament zwar nicht in der Weise als heilsgeschichtliche Vorstufe Christi gelten, dass es das faktengetreue Dokument eines linear auf Jesus Christus zulaufenden Fortschritts göttlicher Offenbarung wäre. Das wäre angesichts heutiger historischer Einsichten naives und - lässt man sich nicht durch oberflächliche Urteile beeindrucken, die Fiktionalität mit Lüge gleichsetzen - auch unnötiges Missverständnis der 'Linie', die die Heilige Schrift durchzieht." (Gerhards 89).

Die alttestamentlichen Berichte als Tatsachenbeschreibung zu verstehen, wäre naiv. Richtig! Warum Gerhards dann aber die Vorstellung, die Auferstehungsberichte seien in derselben Weise wie seiner Meinung nach die alttestamentliche Chronologie fiktiv (ohne Lüge zu sein), abweist, diese Behauptung als eine 'säkularistische Welt-sicht' geißelt, dagegen feststellt, dass es "historisch [!!] plausibel ist, von der Aufer-

²¹ Zu unterscheiden von einer Lüge, das habe ich verstanden!

²² Wie soll man das verstehen: die Erzählung der Davidsverheissung 2 Sam 7 ist eine identitätsstiftende Fiktion, aber Jesus von Nazareth ist wirklich und tatsächlich der dort verheissene Messias - also irgendwo geht das doch nicht auf ...

stehung Jesu als einem tatsächlichen Geschehen [!!] auszugehen" und dies als bedeutsam für die "rationale Verantwortung des christlichen Glaubens" (alle Zitate ebd. 88) erklärt, ist für mich nicht nachvollziehbar: Warum ist dieser auf der historischen Richtigkeit bestehende Umgang mit den Auferstehungsberichten nicht, wie ausdrücklich und zu Recht der entsprechende Umgang mit den alttestamentlichen Schöpfungs- und Geschichtsberichten, ein "angesichts heutiger historischer Einsichten ... naives und ... unnötiges Missverständnis ..."?

Man kann natürlich versuchen, das alles zu denken – aber geben die Ausführungen durch solche Inkonsistenzen nicht doch mehr Probleme auf, als sie lösen?²³

9. Rezeptionshermeneutik als Fundament einer christologischen Deutung der alttestamentlichen Texte. Wie dem auch sei: Gerhards wendet sich nun einer rezeptionshermeneutischen Rekonstruktion der christlichen Auslegung des AT bzw. einer Verteidigung des christologischen Sinnes der alttestamentlichen Texte auf der Basis einer Rezeptionshermeneutik zu, die er zu Recht auf die These konzentriert, dass nicht der historische Sinn des Textes die Norm der Auslegung ist, sondern der Sinn des Textes sich im Laufe der Interpretationsgeschichte entfaltet: "Ebenso selbstverständlich wie die Anerkennung der historischen Kritik sollte die Grundeinsicht anerkannt sein, die ... mit den Stichworten 'Entdeckung der Leser' und 'Autonomie der Texte' charakterisiert werden kann. Texte können von zeitgenössischen, vor allem aber von späteren Rezipienten unter Fragestellungen und Gesichtspunkten wahrgenommen werden, an die die Autoren selbst nicht gedacht haben. Dementsprechend können Texte einen Sinn entfalten, den die Autoren gar nicht im Sinn hatten." (Gerhards 92f). Damit ist ein Programm skizziert, das sofort ein Problem zu erkennen gibt: wie genau verhält sich der Autorsinn zu dem Sinn, der sich in einer späteren Rezeption einstellt? Gerhards kombiniert beides – aber das führt, wie ich nun zeigen werde, zu keinem schlüssigen Konzept.

9.1. Die von Gerhards selbstverständlich festgehaltene Prämisse eines ursprünglichen (historischen) Textsinnes. Es ist etwas unschön, finde ich, dass Gerhards es als überraschend bezeichnet, dass eine Position, nach der "allein ... der historische oder ursprüngliche Sinn eines Textes normativ ist" "heute überhaupt noch in Betracht gezogen wird", da es sich um eine "veraltete Position" handelt. Das ist nicht nur unschön, weil er damit meine Position zu treffen glaubt (dazu gleich), sondern unschön ist es, weil er sich zuvor dagegen verwahrt hatte, dass vorneuzeitliche Positionen

²³ Das gilt übrigens auch für die Ausführungen Pannenbergs zur Historizität der Auferstehung, auf die sich Gerhards in dem Abschnitt des Öfteren bezieht.

schon allein durch ihre Vorneuzeitlichkeit obsolet seien (ebd. 30). Dort tadelte er mit heiklem Ohr den Hochmut der neuzeitlichen Kritik an Vorneuzeitlichem, und hier kommt der volle Orgelton des postmodernen Kritikers der Moderne, der ein 'veraltetes Denken' unterstellt wird.

Wie dem auch sei: ich würde (wenn ich davon getroffen wäre, dazu gleich) mir das gern gesagt sein lassen, wenn es denn im Text von Gerhards selbst konsequent durchgeführt wäre. Gerhards setzt sich nun aber im ersten Abschnitt des zweiten Teils seiner Arbeit mit Luthers christologischer Deutung von Gen 3,15 (im klassischen Sinne als Protevangelium) auseinander. Gerhards zeigt, dass die Auslegung Luthers an wesentlichen Punkten einem "philologisch-literarischen" Verständnis des Textes – genauer: seinem historischen Sinn! – widerspricht: "Diese Ansätze [zu einer christologischen Deutung dieses Textes] beruhen aber zum Teil auf einer unscharfen Textwahrnehmung und lassen sich insgesamt nicht zu einer messianischen oder christologischen Deutung abrunden, wenn Gen 3,15 im Kontext der Erzählung Gen 2f. gelesen und auf Eintragungen aus anderen biblischen Texten verzichtet wird." (Gerhards 129)

Gerhards betrachtet eine Deutung dieses Verses als Protevangelium als eine populäre Deutung, die als solche und als theologisch weiterführende Auslegung ihr Recht behält (ebd. 130²⁴), auch wenn sie als methodisch verantwortete Exegese nicht haltbar ist. Warum? Weil der ursprüngliche Textsinn, den auch nach Gerhards der Historiker erhebt, das nicht hergibt.

Wenn man das liest, reibt man sich doch die Augen: warum ist dieser faktische Rekurs auf den 'ursprünglichen' Sinn 'des Textes selbst' keine "aus hermeneutischer und literaturwissenschaftlicher Sicht so veraltete Position, dass es überrascht, dass sie heute überhaupt noch in Betracht gezogen wird"? (Gerhards 92) Eben darum, antworte ich, weil Gerhards als Selbstverständlichkeit voraussetzt, dass es eine sinnstiftende Rezeption am 'ursprünglichen' oder 'historischen' Sinn des Textes vorbei eigentlich nicht geben darf und kann – so hatte er auch schon in der Hinführung formuliert: die historisch verfahrenende Exegese könne "als relativ objektiver Ansatz

²⁴ Diese Passage hatte ich in einer ersten Version des Textes, die ich dem Kollegen Gerhards zugeschickt hatte, fehlinterpretiert, weil ich ein 'nicht' übersehen hatte – Indiz meiner Endlichkeit. Gerhards unterscheidet ausdrücklich zwischen der methodisch-exegetischen Vertretbarkeit und dem theologisch-religiösen Recht einer Deutung der Passage Gen 3,15 als Protevangelium. Das hatte ich leider missverstanden. Zu weiteren Hinweisen Gerhards' auf Missverständnisse in meinen Einwänden vgl. die bereits genannte Antwort Gerhards' auf der homepage.

zur Erhebung eines Textsinns gelten." (Gerhards 35, vgl. Kontext).²⁵ Wenn Gerhards dieser Meinung ist, dann hat er keinen Grund, sich über eine Orientierung am historischen Sinn des Textes zu erheben, sondern er setzt diese ihn hier (92) angeblich 'überraschende' Position selbst voraus – angesichts seines nachdrücklichen Votums für die Historizität der Auferstehungsberichte wäre alles andere auch erstaunlich.

Der Einwand von Gerhards gegen die Orientierung am "historische(n) oder ursprüngliche(n) Sinn eines Textes" zielt somit nur darauf ab, dass mit der Feststellung des historischen Sinnes die exegetische Arbeit noch nicht beendet ist – darum geht es in seiner Rezeption der Rezeptionshermeneutik. Er hält aber durchaus fest, dass jede weiterreichende theologische Auslegung des Textes sich vor dem – dem Historiker zugänglichen – ursprünglichen Sinn verantworten muss. Es geht also um eine Kombination des historischen Textsinnes mit einer weitergehenden (christologischen) Auslegung, wobei der 'historische Textsinn' normativ bleibt.

9.3. Die Rezeptionshermeneutik und der 'ursprüngliche Sinn' der Texte. Dies freilich ist hermeneutisch ebenso naiv wie die von Gerhards abgelehnte (und mir in die Schuhe geschobene) Position. Denn wenn man, wie Gerhards in den eben gebotenen Zitaten, von der Normativität des historischen oder ursprünglichen Sinnes des Textes ausgeht, dann ist die von Gerhards vorgeschlagene Kombination einer Frage nach dem Ursprungssinn des Textes einerseits mit einer rezeptionshermeneutisch begründeten Pluralisierung des Textsinns – ich habe des Öfteren schon darauf hingewiesen – keine hermeneutisch überzeugende Option. Man kann nicht 'ein bisschen' Rezeptionshermeneut sein. Das ist nun einmal mehr zu zeigen:

Betrachtet man nämlich den Passus 4.2. in Gerhards Buch genau, dann vertritt er folgendes: Manche alttestamentliche Texte gewinnen in christlicher Perspektive einen christologischen Sinn. Die Autoren aber waren nicht "Glaubende an Christus"; vielmehr "aktualisiert" der christliche Leser ein Sinnpotential *der Texte*, d.h.: die Texte *haben* dieses Sinnpotential, und nur der christliche Leser sieht das. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, zu fragen (wie Gerhards das in seinen beiden Exege-

²⁵ Man muss sich angesichts des Hinweises Gerhards auf den antiquierten Charakter der Annahme, dass allein der historische Schriftsinn normativ sei, seine Ausführungen zur Normativität des historischen Textsinnes vor Augen führen: "Die historische Kritik bildet den primären Textzugang, ohne deren Berücksichtigung vielleicht kein einziger biblischer Text auch nur aus der Grundsprache ins Deutsche übersetzt werden kann ... Der Anspruch, die Texte '- befreit von vorgefassten Meinungen - ihr eigenes Wort' sagen zu lassen, wird von ihr nicht zu Unrecht erhoben ..." (Gerhards 35; Zitat im Zitat aus *Uwe Becker, Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 42015, 5).

sen tut), ob die Texte, 'für sich gelesen'²⁶, eine solche christliche Interpretation eröffnen. Dass die Texte diese Möglichkeit eröffnen, liegt somit nach Gerhards in den Texten, nicht im Vollzug der Rezeption. Es sind die Texte, die eine solche Sinnggebung zulassen. Der Sinn wird nicht im Rezeptionsprozess generiert. Das ist aber nicht die Pointe einer rezeptionshermeneutischen Position.²⁷ Nur wenn man tatsächlich vom 'Tod des Autors' ausgeht und den Leser wirklich als konstitutiv für den Textsinn und den Text als "autonom" (so Gerhards) betrachtet, beruft man sich zu Recht auf eine Rezeptionshermeneutik. Dann kann man aber die normative Funktion des historischen Textsinns nicht in der Weise in Anschlag bringen, wie Gerhards das tut. Ist man der Meinung, dass die Möglichkeit einer christlichen Rezeption an der Norm des ursprünglichen Textsinnes hängt, dann ist man eben (und jetzt referiere ich lediglich Gerhards gegen Gerhards) einer veralteten Hermeneutik verhaftet, hinsichtlich derer es überraschend ist, dass man sie heute noch vertritt.

9.5. Die Schrift als Subjekt. Im folgenden führt Gerhards dann Slenczka gegen Slenczka an; dass Luthers Hermeneutik am besten dem Selbstzeugnis von 1545 zu entnehmen ist, und dass das reformatorische Schriftverständnis an der *efficacia* der Schrift hängt und sich die Schrift als Wort Gottes dadurch ausweist, dass sie eine Wirkung am Menschen hat, habe ich nun mehrfach unterstrichen, wie Gerhards auch notiert (ebd. 94f). Das eröffnet zweifellos die Möglichkeit einer Rezeptionshermeneutik im Geiste Luthers – aber eben nur, wenn man 'mit Luther über Luther hinaus' geht. Denn das Verständnis und die Anerkennung des Alten Testaments hängt für Luther und für die überwiegende Mehrheit der Christenheit bis ins 20. Jahrhundert hinein und auch für Gerhards, so scheint mir, nicht nur daran, dass die Texte die *Möglichkeit* einer christologischen Deutung eröffnen, sondern dass sie einen christologischen Sinn *haben*.²⁸ Das gilt für Luther (Gerhards 97; 99), und das gilt auch für die von Gerhards zu Zeugen angerufenen Helden Barth und Bonhoeffer, die mitnichten der Meinung waren, dass die Schrift sich in vielen Perspektiven vielfach erschließt und als Zeugen dafür stehen könnten, "dass es auch nach Ausbildung des historischen Bewusstseins immer noch möglich ... ist, sich religiös-existentiell mit den Texten auseinanderzusetzen." (Gerhards 96). Bei allem schuldigen Respekt: Barth und Bonhoeffer sind schlechte Zeugen für eine Theologie "nach Ausbildung des historischen Bewusstseins", sondern hinsichtlich des Ausbildungsgrades ihres historischen

²⁶ Vgl. das Zitat oben: Die Auslegungen Luthers "lassen sich insgesamt nicht zu einer messianischen oder christologischen Deutung abrunden, wenn Gen 3,15 im Kontext der Erzählung Gen 2f. gelesen und auf Eintragungen aus anderen biblischen Texten verzichtet wird." (Gerhards 129).

²⁷ Vgl. dazu Slenczka 2017, 233-249.

²⁸ Dazu Slenczka 2017, 221f.; 176-183; 240-245; 298-306.

Bewusstseins Zeugen für die von Falk Wagner und anderen Münchener Theologen zu Recht diagnostizierte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

9.6. Welchen Sinn hat die Feststellung, dass die Texte des AT keinen christologischen Sinn haben? Und nun komme ich zur hermeneutischen Antiquiertheit, die Gerhards bei mir diagnostiziert – wieder nicht nur (!) in eitler Richtigstellung, sondern weil es weiterführt: Insofern und in dieser Front gegenüber einer kirchlichen Tradition, die den christologischen Sinn der alttestamentlichen Texte als den ursprünglichen Textsinn betrachtet, ist es richtig und unverzichtbar, darauf hinzuweisen, dass die 'Texte selbst' – anders als von Barth, Bonhoeffer, Luther und den anderen Helden einer christologischen Interpretation behauptet – keinen christologischen Sinn haben. Diese These – die Texte selbst haben einen christologischen Sinn – vertritt fast die gesamte Tradition bis hin zu Barth. Dass dies nicht so ist, ist die Einsicht, auf die der historische Umgang mit den Texten und auf die der christlich-jüdische Dialog führt, und die angesichts der These, die 'Texte selbst' zielten auf die Person Jesu von Nazareth, auch so zu formulieren ist: sie tun das nicht.²⁹ Damit ist mitnichten gesagt, dass dieser historische Sinn der allein normative ist, sondern damit ist ein Problem des bisherigen christlichen Umgangs mit dem AT markiert, mit dem umzugehen ist – entweder so, dass man neu und in anderer Weise eine christologische Deutung etabliert; diesen Weg wählt Gerhards. Oder so, dass man konsequent auf eine christologische Interpretation verzichtet; das schlage ich vor. Beiden Optionen liegt aber die Feststellung zugrunde, dass für eine Frage nach dem historischen Sinn des Textes dieser keinen christologischen Sinn hat in der Weise, wie die Tradition das vorausgesetzt hat. Das räumt Gerhards ausdrücklich ein. Und nichts anderes habe ich mit den Feststellungen, die Gerhards als "veraltet" apostrophiert, gesagt. Die mir unterstellte Ansicht, der 'historische Sinn' der Texte sei der einzig legitime, ist Gerhards Deutung meiner Intention; das steht bei mir aber nicht.³⁰

10. Die christologische Deutung der alttestamentlichen Texte als Ursprung des christlichen Antijudaismus? Dass dieses in der Tradition bis ins 20. Jahrhundert hinein vertretene Verständnis der alttestamentlichen Texte als Christuszeugnis nun

²⁹ Und es ist in der Tat so, dass "unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins" der ursprüngliche Sinn der Texte, auf den die Reformatoren als Fundament jeder kirchlichen Deutung rekurren, der mit den Mitteln der historischen Arbeit feststellbare Sinn ist – ich weiß überhaupt nicht, warum Gerhards dies kritisiert (92) und genau dies zuvor selbst behauptet hatte (35).

³⁰ Diese Unterstellung ist darum ärgerlich, weil ich selbst in dem seit März 2015 auf meiner homepage und in epd zugänglichen, von Gerhards auch verwendeten Text "Was soll die These ..." darauf hingewiesen habe, dass eine solche These (wie die von Gerhards mir unterstellte) hermeneutisch subkomplex ist und mich ausdrücklich mit dem Vorschlag einer rezeptionshermeneutischen Ergänzung auseinandergesetzt habe: jetzt Slenczka 2017, 295-310, hier 300-303.

plötzlich nicht ursächlich für den christlichen Antijudaismus sein soll – so Gerhards gleich im folgenden (ebd. 97f) –, hat mich verwundert, auch angesichts dessen, dass Gerhards ausdrücklich festhält, dass der Gegensatz zwischen Juden und Christen hinsichtlich der Interpretation des Alten Testaments unhintergebar ist (vgl. den Exkurs II: "Zur Unhintergebarkeit der Differenz zwischen christlichem und jüdischem Verständnis des Alten Testaments", Gerhards 55, vgl. 98). Gerhards behauptet das (der Umgang mit dem AT ist nicht die Wurzel des Antijudaismus) nicht erst unter der Voraussetzung der eigenen Interpretation des Verhältnisses von christlicher und jüdischer Deutung des AT, sondern für die Tradition insgesamt: der Antijudaismus einerseits und die christologische Interpretation des AT seien zwei paar Stiefel und hingen nicht miteinander zusammen.

Hier muss man unterscheiden: Wenn man die beiderseitigen Deutungen des AT nicht als Perspektivendifferenz fasst, wie Gerhards das vorschlägt, sondern als Treffen und Verfehlen des ursprünglichen Sinnes, wie die christliche Tradition das wollte, wenn sie den christologischen Sinn als den Sinn der 'Texte selbst' betrachtete, dann vergeht sich nach diesem christlichen Verständnis die jüdische Auslegung gegen den nach Luther klaren und auf der Hand liegenden Sinn der alttestamentlichen Schriften und verunsichert die Christen in ihrem Verständnis des AT, so dass sie zum Schutz der Christen, so Luther, der Behandlung unterworfen werden sollen, die Luther in seiner Schrift von 1543 vorschlägt. Wie man nach Lektüre dieses Textes von 1543 behaupten kann, dass "es zu kurz greift, wenn man seine Ausfälle gegen die Juden einfach in Luthers Verständnis des Alten Testaments begründet sieht" (97), ist mir nun ganz ernsthaft nicht nachvollziehbar. Das ist natürlich nicht der einzige Ursprung seines Antijudaismus, aber ein entscheidender. Dabei hat Gerhards Recht, wenn er den Antijudaismus letztlich auf die unterschiedliche Deutung der Person Jesu zurückführt (ebd. 98), aber – wie er selbst herausgestrichen hat: diese Deutung der Person Jesu gibt es nicht ohne ein christologisches Verständnis des Alten Testaments, so dass die unterschiedliche Deutung der Person Jesu einerseits und die unterschiedliche Auslegung des AT zusammenhängen.

11. Rezeptionshermeneutik? Gerhards schlägt nun vor, die jüdische und die christliche Deutung des AT im Rahmen einer Rezeptionshermeneutik als das Lesen der Texte unter jeweils unterschiedlichen Perspektiven zu verstehen. Damit komme ich, nun unter dieser Perspektive, noch einmal zu Gerhards Rezeption der Rezeptionshermeneutik:

11.1. **Zusammenfassend: Inkonsequenz.** Einerseits redet er einer Rezeptionshermeneutik das Wort – das würde, konsequent gedacht, bedeuten, dass die Auslegungsgeschichte über den Sinn des Textes entscheidet. Dann hat aber das Alte Testament nicht nur zwei Ausgänge – den 'offiziell' jüdischen und den 'offiziell' christlichen – , sondern derer viele, zum Beispiel auch die Rezeption der alttestamentlichen Geschichten im Koran, oder die Anknüpfung der Mormonen an den Erzählzusammenhang des Alten Testaments, die ebenso legitim und so illegitim wären wie jede andere sinnstiftende Kontextualisierung. Ein rezeptionshermeneutischer Ansatz lässt es nicht zu, dass der Text und sein Sinn als Grenze legitimer Interpretation eingeführt wird.³¹ Kurz: wer ernsthaft und konsequent Rezeptionshermeneut ist, kann nicht von der Normativität des christlichen Kanons ausgehen, ohne zuzugestehen, dass die kanonischen Texte in anderen Zusammenhängen und Deutungstraditionen einen ganz anderen Sinn gewinnen als in der christlichen – und es gibt dann keine Möglichkeit, festzustellen, dass die christliche Deutung oder die protestantische im Unterschied zu der Deutung anderer Konfessionen oder eine der im Protestantismus strittigen Positionen die wahre oder die falsche ist. Das anzuerkennen wäre konsequent; allerdings habe ich nicht den Eindruck, dass Gerhards zu diesem Zugeständnis bereit ist. Wäre er dazu bereit, dann müsste er eben auch erklären, was er unter einer Kanonizität der biblischen Texte versteht – wenn es ja nun nicht mehr das heißen kann, was die Konkordienformel darunter versteht: dass der biblische Text jede Auslegung normiert (dazu unten 11.5.).

11.2. **Der festgehaltene normative 'Ursprungssinn'.** Gerhards aber insistiert faktisch in der Durchführung seiner Interpretation darauf, dass sich eine perspektivische Wahrnehmung des Textes, wie er beispielsweise die christologische Interpretation der alttestamentlichen Texte versteht, vor dem Text selbst auszuweisen hat. Er kann dabei gar nicht umhin, diesen Sinn des 'Textes selbst' zumindest auch mit den Mitteln und Methoden historischen Arbeitens zu erheben – faktisch tut er das auch in seiner exemplarischen exegetischen Kontrolle zweier Texte, die traditionell als Protevangelium in Anspruch genommen werden. Damit wird aber die Feststellung, das mit einer historischen und philologischen Erhebung des Ursprungssinnes des Textes (den es auch nach Gerhards gibt!) die theologische Arbeit nicht beendet ist, zur Platitude. Kein Prediger hat jemals von der Kanzel eine historisch-kritische Exegese des Textes vorgetragen, sondern hat diese zu Hause angefertigt und dann auf dieser Basis danach gefragt, in welcher Weise dieser Text zur gegenwärtigen Gemeinde spricht. "Dabei können und sollen die Texte Sinnpotentiale entfalten, die ihren Ver-

³¹ Vgl. zu den hier möglichen Einwänden: Slenczka 2017, 233-249.

fassern sicher nicht bewusst waren und die sich einer rein historischen Exegese nicht erschließen." (Gerhards 99) Gerhards aber führt faktisch und in der Durchführung seiner Exegesen den ursprünglichen, in historischer Interpretation fassbaren Textsinn als Kriterium der Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Inanspruchnahme solcher Sinnpotentiale ein, und zwar so – ich erinnere an das aus seiner Auslegung von Gen 3,15 Zitierte –, dass schon der isoliert genommene Text solche Sinnpotentiale eröffnen muss, wenn die christologische Interpretation des Textes als Protevangelium legitim sein soll. Die Sinnpotentiale dieser und nur dieser Texte, die von sich aus Sinnpotentiale eröffnen, erschließen sich dann in der Wahrnehmung des Textes im kanonischen Kontext des biblischen Erzählbogens.

11.3. Der Sinn einer Rezeptionshermeneutik. Mir scheint allerdings, dass die Pointe einer rezeptionshermeneutischen Position dann erfasst ist, wenn man den historischen Autor und sein Textverständnis nicht als normativ, sondern den historischen Autor und sein Verständnis als den ersten (und grundsätzlich überholbaren) Leser des Textes versteht. Das bedeutet, dass über die Faktizität des Rezeptionsprozesses hinaus keine normative Instanz für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Sinngebungen gegeben sein kann, die der Text durch neue Kontextualisierungen und Rezeptionen erfährt.³²

11.4. Folgen für das intendierte Verhältnis zum Judentum. Mit dem Festhalten an einen Ursprungssinn des Textes, der die Norm der Rezeption sein soll, verliert der Vorschlag von Gerhards auch sein pazifizierendes Potential im Verhältnis zum Judentum. Die Frage, welche dieser beiden Rezeptionstraditionen nun dem 'ursprünglichen Textsinn' eher gerecht wird und welche weniger, ist mit dem Festhalten an diesem Sinn (und der These, dass die historisch verfahrenende Exegese ihn erhebt) nicht sistiert, sondern weiterhin zu stellen, und auch das Insistieren darauf, dass die Aussage, dass Jesus von Nazareth der Messias 'ist' (und nicht nur von den Christen so gedeutet wird), hat kein pazifizierendes Potential.

Das ist für sich kein Argument gegen die Position Gerhards'. Ich bin, wie Gerhards, völlig davon durchdrungen und habe das des Öfteren geschrieben, dass die religiöse Differenz zwischen Christen und Juden unvermeidbar ist und dass die Aufgabe nicht sein kann, diese Differenzen wegzuinterpretieren oder zu leugnen, sondern dass die Aufgabe darin besteht, unter Anerkennung dieser tiefgreifenden Differenzen friedlich zusammenzuleben. Aber die Kirche hat in der Gegenwart faktisch eine Reihe von Differenzpunkten im Verhältnis zum Judentum aufgegeben: durch die Aner-

³² Ich habe das in Slenczka 2017, 233-249 begründet.

kennung, dass im Alten Testament nicht Christus spricht und verkündigt wird; durch die Anerkennung des ungekündigten Bundes Gottes nicht nur mit dem damaligen Israel, sondern mit dem gegenwärtigen Judentum als diesem Volk Gottes, und mit der Anerkennung der Bedeutung der genealogischen Kontinuität zwischen dem damaligen Volk Israel und dem gegenwärtigen Judentum.³³ Ich schlage vor, daraus die Konsequenzen für die Kanonizität des Alten Testaments zu ziehen. Meik Gerhards schlägt vor, unter verändertem Vorzeichen die christologische Auslegung des AT zu repristinieren.

11.5. Probleme mit 'dem Schriftprinzip'. Dass Gerhards von der Gesamtlage seines Widerspruches gegen eine Deutungstheorie her eine konsequent rezeptionshermeneutische Position nicht vertreten will, scheint mir eindeutig zu sein. Und das liegt nicht zuletzt daran, dass ein solches Ineinsetzen von Textsinn und Deutung dem Grundanliegen eines reformatorischen Schriftprinzips widerspricht.³⁴ Die Pointe dieses Schriftprinzips liegt nämlich in der Tat darin, dass sich jede Deutung vor dem Text auszuweisen hat, so dass hier die Möglichkeit einer Unterscheidung des Textsinnes von seiner Rezeption vorausgesetzt und behauptet ist. Wenn man dies vertritt (und das scheint mir Gerhards zu tun, wenn er die Legitimität einer christologischen Interpretation des Textes daran bindet, ob der 'Text selbst' diese Sinnpotentiale eröffnet) dann ist man eben mit einer Ursprungssinntheorie verheiratet – und das Liebäugeln mit einer Rezeptionshermeneutik steht unter der Warnung von Mt 5,27f und kann nur schiefgehen.

12. Zusammenfassend. Unbeschadet dessen: Ich halte es überhaupt nicht für ausgeschlossen, dass man auf dem Wege einer konsequenten Rezeptionshermeneutik zu einer Reformulierung einer christologischen Auslegung des Alten Testaments kommt und damit zu einer gangbaren Alternative zu meinem Vorschlag einer Rezeption des Alten Testaments ohne christologische Interpretation. Allerdings muss man dann bereit sein, die damit einhergehenden Implikationen und Konsequenzen einer Pluralisierung des Schriftsinns in Kauf zu nehmen, damit aber einen Bruch mit der protestantischen Version des 'Schriftprinzips', den Gerhards ganz offensichtlich nicht will, wie die Widmung seines Buches und deren Begründung zeigt (vgl. Gerhards 11).

³³ S. Slenczka 2017, 187-190.

³⁴ Slenczka 2017, 240-242.

Abschließend noch einmal der Hinweis auf die Antwort von Koll. Gerhards auf meine Anfragen:

<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/texte-zur-debatte-seit-2017-2/gerhards/view>