

Zu Kritik und Anfragen von Notker Slenczka an mein Buch „Protevangeliem“

Die sehr ausführliche Kritik, die Slenczka meinem Buch „Protevangeliem. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung, SBS 237, 2017“ gewidmet hat, hat mich zutiefst beeindruckt und sehr erfreut. Dafür sei ihm zunächst herzlich gedankt! Auf ein paar Aspekte, die Fragen des Schriftverständnisses betreffen, möchte ich allerdings antworten.

Dabei übergehe ich den Bereich, den Slenczka unter Nr. 4 (Kontext des christlich-jüdischen Dialogs) abhandelt. Dieses Thema hätte eine ganz eigene Diskussion verdient. Ich möchte nur feststellen, dass ich mich richtig verstanden sehe, wenn Slenczka unter 4.3. feststellt, ich hätte den „Gegensatz, den Paulus in Röm 9-11 unter dem Vorzeichen des Israel *kata sarka* und *kata pneuma* formuliert, reprimiert“. Dass damit „für den jüdisch-christlichen Dialog“ – jedenfalls für die etablierte Art des Dialogs, wie Slenczka sie voraussetzt – „nichts gewonnen“ ist, ist mir bewusst. Dennoch glaube ich, dass sich die Kirche nicht von der paulinischen Verhältnisbestimmung von Christusgläubigen (später: Kirche) und nicht-christusgläubigem Judentum lossagen oder Röm 9-11 im Sinne des christlich-jüdischen Dialoges uminterpretieren kann. Die gebotene Toleranz gegenüber dem Judentum und allen weiteren Andersdenkenden und -glaubenden kann nach meiner Überzeugung nicht auf die Aufgabe oder Umdeutung eigener Positionen gegründet werden, sondern auf die Bereitschaft, auch die eigene Position bisweilen aus der Außenperspektive zu reflektieren und sich die Entscheidungen klarzumachen, auf denen sie beruht. Abweichende Entscheidungen verdienen grundsätzlich Respekt, auch wenn man Gründe sieht, ihnen zu widersprechen. Dass ich im Blick auf das Verständnis des Alten Testaments eine Rezeptionshermeneutische Position vertrete – oder, wie Slenczka wohl sagen würde, mich bei der Rezeptionshermeneutik bediene – ist nicht zuletzt vor diesem Hintergrund zu sehen. Darauf wird zurückzukommen sein.

Die Frage verschiedener Grundentscheidungen betrifft nicht nur das Verhältnis zum Judentum und weiteren Andersdenkenden, sondern auch den innertheologischen Bereich. Ich habe mich S. 41¹ darauf berufen, Theologie ausgehend vom kirchlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus zu betreiben. Slenczka stellt unter 3. („Der Anspruch einer Differenz im Grundansatz“) fest, dass dieser Ansatz unter Theologen nicht ernsthaft strittig sein könne, „auch nicht unter den Bedingungen eines Ansatzes wie dem meinen, der die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens ja nicht leugnet, wohl aber als Ausdruck des gläubigen Selbstverständnisses versteht“. Mir ist allerdings nicht deutlich, ob Slenczka und ich dasselbe meinen, wenn wir vom „Bekenntnis“ sprechen. Mir geht es dabei nicht nur um gegenständliche Aussagen; Bekenntnis zu Jesus Christus heißt für mich – und ich bin überzeugt: auch für sehr viele andere Christen – eine Beziehung zu dem lebendigen Herrn Jesus Christus zu suchen und zu pflegen und mit seiner Gegenwart zu rechnen. J. Ratzinger nennt das in seinem Jesus-Buch von der „inneren Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt“.² Ein solches Verständnis von Bekenntnis scheint mit einer Interpretation der gegenständlichen Aussagen als Ausdruck des gläubigen Selbstverständnisses kaum vereinbar. An dieser Stelle soll die Grundfrage, wie christliches Bekenntnis zu verstehen sei, nicht ausführlich behandelt werden, zumal wir innerhalb der evangelischen Theologie und Kirche in dieser Hinsicht wohl dauerhaft mit einem Pluralismus leben werden. Umso wichtiger ist es, in theologischen Diskussionen die eigene Position deutlich zu markieren.

¹ Seitenangaben im Text beziehen sich auf mein Buch „Protevangeliem“.

² J. Ratzinger / Papst Benedikt XVI, Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg (Br.) 2007, 11.

1. Zum Verständnis des „historischen“ oder „ursprünglichen“ Textsinnes

Auf S. 92 werfe ich Slenczka vor, eine hermeneutische Position zu vertreten, „die so veraltet ist, dass es überrascht, dass sie heute überhaupt noch in Betracht gezogen wird“. Die Kritik bezieht sich auf seine Aussage: „Die Rückfrage nach dem ursprünglichen Sinn des biblischen Textes, diese historische Rückfrage, ist die Gestalt, die das Schriftprinzip der Reformatoren unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins gewinnt: Das historisch Ursprüngliche ist die Norm der Interpretation“³.

Umgekehrt stellt Slenczka unter 9.1. fest, dass ich mich letztlich in einen Selbstwiderspruch begeben, indem ich dieser Aussage widerspreche. Immerhin halte ich selbst ja das traditionelle Verständnis von Gen 3,15 als Protevangelium im Sinne einer methodisch verantworteten Exegese nicht für vertretbar, und zwar „weil der ursprüngliche Textsinn, den auch nach Gerhards der Historiker erhebt, das nicht hergibt“.

An dieser Stelle sind wohl Missverständnisse und Verzerrungen der jeweils anderen Position auszuräumen. Bei Slenczka gewinne ich den Eindruck, dass er bei dem „ursprünglichen Textsinn, den der Historiker erhebt“, vor allem den ursprünglich gemeinten Sinn, also die Autorenintention, im Blick hat. Demgegenüber ist es aber hilfreich, sehr deutlich zwischen 1. dem Sinn, den eine philologisch-literarische Untersuchung erheben kann, und 2. der Autorenintention zu unterscheiden. Wenn man diese Unterscheidung beachtet, besteht der Selbstwiderspruch, den Slenczka bei mir wahrzunehmen glaubt, nicht.

Ich spreche mehrmals davon, dass der erste Schritt einer methodisch verantworteten Exegese eine „philologisch-literarische Untersuchung“ sein müsse, „die Erkenntnisse der historischen Kritik berücksichtigt“ (S. 34f.; 106). Damit meine ich, dass der Text im Blick auf Syntax und Semantik sowie die literarische Gattung analysiert werden muss. Bei alttestamentlichen Texten ist das nicht möglich, ohne sich klar zu machen, dass sie sprachlich und literarisch vom Hintergrund des Alten bzw. (bei späten Texten) schon des hellenistischen Orients geprägt sind. Insofern kommt die Untersuchung nicht ohne Berücksichtigung historischer und religionsgeschichtlicher Erkenntnisse, aber auch nicht ohne Erkenntnisse der historischen Sprachwissenschaft aus. Darüber besteht kein Dissens.

Wichtig ist nun aber, dass das, was ich mit „philologisch-literarischer Untersuchung“ meine, zwar Erkenntnisse der historischen Kritik berücksichtigt, aber nicht auf die Feststellung – oder besser: auf die (Re)konstruktion – einer Autorenintention hinauslaufen muss. Sie muss überhaupt nicht auf die Erhebung eines abgeschlossenen „ursprünglichen Textsinns“ hinauslaufen, soll aber in jedem Fall eine möglichst objektive Grundlage erheben, deren Sinnpotentiale in verschiedenen Rezeptionskontexten unterschiedlich aktualisiert werden können – im christlichen Rezeptionskontext auch christologisch oder jedenfalls so, dass Christen den Text im Licht ihres Glaubens an Jesus Christus als Anrede an sich selbst verstehen können. Zu diesem Ansatz gebe ich mich nicht in einen Selbstwiderspruch, wenn ich feststelle, dass Gen 3,15 aus exegetischer Sicht nicht als Protevangelium verstanden werden kann. Ich bestreite dies ja nicht, weil der vom Historiker zu erhebende ursprüngliche Textsinn nicht von Christus als dem Überwinder des Bösen spricht, sondern weil der Text, wenn man sich an den Wortlaut hält, den eine philologische Analyse feststellen kann, eine solche Rezeption nicht zulässt: Hält man sich an diesen Wortlaut, dann ist die Schlange ein Geschöpf wie alle anderen, nur klüger (Gen 3,1) – sie ist aber nicht etwa der Teufel; zugleich ist die Rede vom „Samen“ der Frau kollektiv zu verstehen und schon deshalb nicht auf Christus zu beziehen usw. (vgl. S. 116-127). Anders stellt sich die Situation bei Gen 3,21 dar, aber auch etwa bei Jes 53. Jes 53 hat in seinen philologisch-literarisch nachzuvollziehenden Aussagen ein eminentes Potential, im Licht des NT christologisch verstanden zu werden, auch wenn das nicht der „ursprüngliche Textsinn“ im Sinn der Autorenintention ist.

³ Jetzt in: N. Slenczka, Vom Alten Testament und vom Neuen [künftig: „Vom AT“], Leipzig 2017, 301.

Mit dem leidenden Gottesknecht von Jes 53 könnte ursprünglich Israel gemeint sein, was sich innerhalb von Jes 40-55 von Jes 49,3, also vom zweiten Gottesknechtslied, her nahelegt. Vielleicht ist aber auch die exilische Prophetengestalt gemeint, die wir mit dem Kunstbegriff „Deuterojesaja“ bezeichnen – wenn es eine solche individuelle Gestalt überhaupt gegeben hat. Dass in dieser Frage verschiedene Hypothesen über die ursprüngliche Bedeutung von Jes 53 möglich sind, zeigt im Übrigen, dass auch eine rekonstruierte Autorenintention kein objektiv vorhandener Textsinn ist, der jeder weiteren Rezeption vorausliegt und diese normiert. Vielmehr ist eine ursprüngliche Bedeutung im Sinn einer Autorenintention selbst ein Textsinn, der in einem bestimmten Rezeptionskontext, dem der historischen Bibelwissenschaft, nach den Regeln dieses Kontextes, den in dieser Wissenschaft etablierten Regeln der Hypothesenbildung, entsteht.

Dass Slenczka mir den oben genannten Selbstwiderspruch vorwirft, geht offensichtlich darauf zurück, dass er mit dem „ursprünglichen Textsinn“ vor allem den ursprünglich gemeinten Sinn, kurz gesagt: die Autorenintention, meint. So beruht auch die entscheidende Voraussetzung für die kanonische Geltung des AT in der Kirche seiner Ansicht nach auf der „Basisthese, dass diese Schriften Jesus von Nazareth verkündigen“, und das bedeutet für ihn, „dass die Verfasser Glaubende an Jesus Christus sind und dass die Schriften Anrede an die Kirche sind“⁴. Dies könnte dem Zusammenhang des Satzes nach eine bloße Beschreibung dessen sein, wie die Kirche traditionell die kanonische Geltung des Alten Testaments begründete. Allerdings beruft er sich dann auf das historische Bewusstsein, das sich in den Kirchen der westlichen Welt „bis in die Gemeinden hinein verbreitet hat“, so dass klar ist: „Die Aussage, dass das Alte Testament seinen Sinn darin hat, Jesus von Nazareth zu verkündigen, ist in keinem möglichen Sinn dieser Wendung eine Aussage über den historischen Sinn dieser Texte“⁵. Da nun aber – wie bereits oben zitiert – nach Slenczka die Frage nach dem historischen Sinn „die Gestalt ist, die das Schriftprinzip der Reformatoren unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins gewinnt“, ergibt sich daraus letztlich, dass die alttestamentlichen Texte zunächst einmal keine kanonischen Texte innerhalb der Kirche sind.⁶

Nun ist zu betonen, dass Slenczka die Dinge tatsächlich differenzierter sieht und durchaus betont, dass die Texte „ihren Sinn nicht einfach in sich selbst“ haben, sondern „von den jeweils gegenwärtigen Lesern her“ gewinnen – meine Kritik hat diese Aussagen übergangen und damit seine Position einseitig verzeichnet! Dennoch bleibt es für ihn schließlich dabei, dass „wer der Meinung ist, dass das Alte Testament und das darin berichtete Verhältnis Gottes zu Israel zunächst und zuerst das damalige Israel meint“ – das ist doch derjenige, der sich in erster Linie auf den ursprünglich gemeinten Sinn des Textes, die Autorenintention, bezieht – „wer daher der These sich verschließt, dass das Alte Testament Christus predigt (...) – der kann das Alte Testament nicht als kanonisches Buch betrachten“⁷.

Ich bedaure die Einseitigkeit meiner Kritik an Slenczka, wie ich sie auf S. 92 zu Papier gebracht habe. Aber ich komme nicht umhin anzunehmen, dass er die Autorenintention zu stark betont und zu wenig mit einem „ursprünglichen Textsinn“ rechnet, den eine philologisch-literarische Analyse erheben kann, der aber nicht unbedingt der Autorenintention entspricht, sondern von vornherein als Grundlage unterschiedlicher Rezeptionsmöglichkeiten, eben auch der christlichen, in den Blick genommen wird. Meines Erachtens wird aber ein Ansatz, der zwischen philologisch-literarisch zu erhebendem Textsinn und Autorenintention unterscheidet, auch dem reformatorischen Schriftprinzip gerecht. Darauf werde ich unter meinem Punkt 5.1. zurückkommen.

⁴ Jetzt in: Slenczka, Vom AT, 299.

⁵ Slenczka, Vom AT, 300.

⁶ Slenczka, Vom AT, 300f.

⁷ Slenczka, Vom AT, 306 (die im Zitat ausgelassenen Passagen betreffen das Verhältnis von Kirche bzw. heutigem Judentum und alttestamentlichem Israel, das in dieser Antwort nicht näher besprochen werden soll).

2. Methodische Exegese und sinnstiftende Rezeption

Ich möchte zur Klärung meiner Position ergänzen, dass der Einsatz bei und die Abhängigkeit von einer philologisch-literarischen Untersuchung zwar für eine methodisch nachvollziehbare Exegese unverzichtbar ist – eine Exegese, die nicht damit beginnt, wäre nicht kommunizierbar –, dass damit aber der sinnstiftenden Rezeption des Textes keine Grenze gesetzt ist. Insofern sage ich nicht, dass es eine „sinnstiftende Rezeption am ‚ursprünglichen‘ oder ‚historischen‘ Sinn des Textes vorbei“ nicht geben kann, wie Slenczka unter 9.1. unterstellt.

Eine christologische Rezeption alttestamentlicher Texte ist u.a. daran zu messen, inwiefern sie das Verständnis von Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu Christi fördert und bereichert (vgl. meine Kriterien zur Beurteilung einer christologischen Auslegung S. 106f.) – das aber kann Gen 3,15, wenn dem Vers der Hinweis auf den Sieg Christi über die Schlange als Symbol des Bösen entnommen wird. Dieses Verständnis ergibt sich zwar nicht aus dem Wortlaut, den die philologisch-literarische Untersuchung nachvollziehen kann, dennoch ist es in einigen Zügen des Textes angelegt und kann von da aus im gesamtbiblischen Horizont eine gewisse Evidenz entfalten, die ich S. 129 ausdrücklich anerkenne. Damit verlassen wir aber den Zuständigkeitsbereich der Exegese.

Es darf wohl als Konsens festgehalten werden, dass Exegese Textauslegung, also Interpretation, ist. Das Verständnis von Gen 3,15 als Protevangelium ist aber – wenn man die auf U. Eco zurückgehende Unterscheidung von „Interpretieren“ und „Benutzen“ aufgreift – keine Interpretation, sondern ein „Benutzen“ des Textes (S. 130). Die Frage, wie Texte im Lauf der langen Geschichte kirchlichen Verstehens benutzt und dabei wirksam geworden sind, fällt aber in den Zuständigkeitsbereich der Kirchengeschichte und der Kunstgeschichte, sofern diese sich mit der Wirkungsgeschichte der Bibel beschäftigen. Dass die kirchliche Verkündigung auch davon lernen und inspiriert werden kann, sollte man nicht bestreiten.

Ließe man nur das gelten, was eine methodisch betriebene Exegese darlegen kann, würde die Wirkung der Heiligen Schrift – bzw. die Wirkung des Heiligen Geistes durch die Heilige Schrift – von der Kunst des Exegeten abhängig gemacht. Das wäre aber theologisch unerträglich.⁸ Ein Text kann auch unter Anleitung des Geistes „benutzt“ werden – im Idealfall ist es der Heilige Geist selbst, der den Text „benutzt“, um unseren Umgang damit anzuleiten. Darüber möchte ich an dieser Stelle nicht weiter nachdenken, ebensowenig über die Konsequenzen, die die Anerkennung von exegetisch nicht abgesicherter Textbenutzung für Lehrentscheidungen mit sich bringen könnte.⁹

Im Übrigen: Wer schützt unsere Weihnatskrippen vor der Banalisierung zu bloßen Gegenständen des Kunsthandwerks? Die Figuren von Ochs und Esel. Das gilt jedenfalls, wenn sie dem Betrachter Jes 1,3 in Erinnerung rufen und ihn auf diese Weise ermahnen, nicht dümmer zu sein als ein Ochse oder ein Esel und den Herrn in dem Kind in der Krippe zu erkennen. Die Verbindung von Jes 1,3 mit der Geburt Christi ist in der

⁸ Vgl. die kritischen Beobachtungen zum Exegeten als *homo faber*, der die Wirkung des Textes von seiner Kunst abhängig macht, in: R. Bohren, Biblische Theologie wider latenten Deismus, JBTh 1 (1986), 163-181 (v.a. 168f.; 177f.).

⁹ So habe ich etwa nicht bedacht, inwiefern ich der römisch-katholischen Legitimierung der unfehlbaren päpstlichen Lehrautorität unter Berufung auf Mt 16 eine vergleichbare Evidenz zuerkennen müsste wie dem Verständnis von Gen 3,15 als Protevangelium (das Beispiel nach Slenczka, Vom AT [vgl. Anm. 3], 300). Es lässt sich aber wohl feststellen, dass das Bild Christi als Sieger über die als Bild des Bösen verstandene Schlange, das durch Gen 3,15 angeregt ist, dem gesamtbiblischen Kontext, also der *analogia fidei*, zweifellos entspricht. Von der päpstlichen Lehrautorität kann man dies sicher nicht so sagen. Berücksichtigt man außerdem, dass die Autorität des Papstes ja auch in den orthodoxen Kirchen nicht anerkannt ist, wird man Lehrautorität und Unfehlbarkeit des Papstes am ehesten als Ergebnis historischer Entwicklungen nach dem Untergang des Weströmischen Reiches ansehen, gegenüber der ihre Inspiriertheit durch Mt 16 in den Hintergrund tritt. Dann handelte es sich bei der Papstautorität um ein Benutzen des Textes aus einem bestimmten Interesse an kirchlicher Ordnung, nicht aber aus einer Gesamtwahrnehmung der Heiligen Schrift heraus.

Auslegungsgeschichte breit belegt¹⁰ – eine Exegese nach unseren Standards, die eine philologisch-literarische Analyse des Textes voraussetzen, liegt dennoch nicht vor. Gleichwohl bleibt es eine sinnstiftende Rezeption des Prophetenwortes, die wir m.E. dankbar annehmen dürfen, nicht zuletzt als Grundidee für Andachten zur Weihnachtszeit.

Indem für mich methodische Exegese zwar wichtig und unerlässlich für ein reflektiertes und in der Diskussion verantwortbares Verständnis von Texten ist, während ich zugleich anerkenne, dass sie nicht der einzige Weg zur glaubens- und sinnstiftenden Wirkung biblischer Texte ist, dürfte meine Berufung auf rezeptionshermeneutische Einsichten weniger selbstwidersprüchlich sein als es in Slenczkas Kritik scheint.

3. Der Glaube an Jesus als den Christus und sein objektiver Grund; Konsequenz für die kanonische Geltung des Alten Testaments

Zur Frage nach dem messianischen Selbstverständnis Jesu schreibt Slenczka unter 6.3.: „Die Frage, ob er der Messias *ist*, ist überflüssig wie ein Kropf. Wesentlich ist, dass er als der Messias erfahren wird“. Damit wäre ein Punkt erreicht, wo, wie eingangs angesprochen, das jeweilige Verständnis des christlichen Bekenntnisses auseinanderfallen.

Ich sehe mich auch im folgenden Satz Slenczkas nicht richtig wiedergegeben: „Wer, wie Gerhards, den Glauben (und nicht 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“.

Um den Namen Bultmann aufzunehmen, so hat dieser insofern auf mein Studium Einfluss gehabt, als ich die meisten meiner neutestamentlichen Lehrveranstaltungen in Bonn bei dem bekennenden Bultmann-Schüler Erich Gräber (leider im vergangenen Jahr verstorben, mir aber in guter, sympathischer Erinnerung!) besucht habe. Ich habe schon damals nicht verstanden, wie man die Frage des messianischen Selbstverständnisses Jesu historisch negativ beantworten, aber dennoch Christ bleiben kann. Ich habe auch nicht verstanden, dass Gräber sinngemäß sagen konnte: „Selbst wenn man den Leichnam Jesu finden und eindeutig identifizieren würde, würde das meinem Glauben nichts anhaben“. Für mich würden sich daraus sehr wohl Glaubenszweifel ergeben. Sähe ich keine historisch plausiblen Gründe dafür, dass sich Jesus für den Messias und den Gottesknecht im Sinne von Jes 53 gehalten hat¹¹, könnte ich mich wohl nicht mehr als Christ bezeichnen.

Anders als Slenczka mich verstanden hat, betrachte ich also keineswegs nur den Glauben als Grund des Bekenntnisses zu Jesus als Messias. Auf S. 54, die Slenczka zitiert, habe ich zwar geschrieben, dass sich die Frage, ob Jesus der Messias ist, nicht mehr mit historischen Mitteln und damit mit einem allgemeingültigen Erkenntnisanspruch beantworten lässt. Unmittelbar zuvor habe ich aber auch geschrieben, dass nach meinem Dafürhalten „historische Gründe dafür zu nennen sind“, dass seine frühesten Anhänger Jesus zu Recht als Messias betrachtet haben. Das sollte heißen: Ich sehe historische Gründe dafür, dass Jesus der Messias war bzw. dass man ihn von Anfang an mit Gründen dafür halten konnte. So berufe ich mich auf S. 67 auf die Position von M. Hengel, nach der die „Entstehung der nach Ostern sich explosionsartig entwickelnden Christologie“ völlig unverständlich wäre, wenn nicht schon Jesus selbst einen messianischen Anspruch vertreten hätte. Seine frühesten Anhänger haben ihm diesen Anspruch geglaubt, und nach meinem Verständnis bildet die Überzeugung, dass Jesus tatsächlich der Messias *ist* bis heute den Kern der christlichen Bekenntnisaussagen.

¹⁰ Vgl. dazu J. Ziegler, Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX), Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1952), 385-402.

¹¹ Tatsächlich dürfte schon Jesus selbst sein Sterben im Licht von Jes 43,3-4; 53 als Stellvertretertod gedeutet haben, vgl. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des NT I, Göttingen 1992, 120f.; 129.

Dieser Bezug auf das historische Selbstverständnis Jesu bzw. überhaupt auf das, was Jesus „an sich“ ist, nennt Slenczka in 6.4. eine „Volte“, die er nicht (mehr) nachvollziehen kann. Hier ist sicher ein Dissens festzuhalten: Wenn diese „Volte“ nicht möglich wäre, wüsste ich nicht, wie ich Jesus als Herrn ansprechen oder zu ihm beten könnte. Genau deshalb liegt mir auch an der historischen Vergewisserung im Blick auf das messianische Selbstverständnis Jesu, denn ich frage mit J. Ratzinger: „Was aber kann der Glaube an Jesus den Christus (...) bedeuten, wenn eben der Mensch Jesus so ganz anders war, als ihn die Evangelien darstellen und als ihn die Kirche von den Evangelien her verkündigt?“ – „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“¹².

Dass ich dennoch festhalte, dass sich die Frage der Messianität Jesu nicht mit allgemeingültigem Erkenntnisanspruch feststellen lässt, liegt darin begründet, dass „historische Gründe“ (S. 54) oder der „historische Rand“ der Auferstehungsereignisse (S. 86) – d.h. die Erscheinungen des Auferstandenen und in Verbindung damit die Auffindung des leeren Grabes – zwar Argumente, aber keine allgemeingültigen Beweise sind. Ich bin zwar überzeugt, dass in einer historischen Plausibilitätsabwägung sinnvoll dafür zu entscheiden ist, dass Jesus sich tatsächlich für den Messias und Gottesknecht gehalten hat, und dass seine Auferstehung ein tatsächliches Ereignis ist, in Raum und Zeit geschehen, die sie gleichwohl durchbricht. An dieser Stelle ist aber ein Punkt erreicht, an dem ich mir bei der Reflexion der eigenen christlichen Position klarmachen muss, von welchen grundlegenden Entscheidungen sie abhängt, die – nach meinem Dafürhalten – plausibel zu begründen, aber nicht zu erzwingen sind. Abweichende Entscheidungen – wie sie das Judentum fällt, das Jesus nicht als Messias anerkennt, oder wie sie Vertreter einer naturalistischen Weltanschauung fällen, denen es versagt ist, die Ostererscheinungen und das leere Grab als historischen Rand einer tatsächlichen Auferstehung zu erklären – verdienen Respekt.¹³ Die Bedeutung entsprechender Reflexionen für die gebotene Toleranz gegenüber Andersdenkenden wurde eingangs betont.

Wo aber der Glaube besteht, dass Jesus tatsächlich der Christus ist, der in den alttestamentlichen Texten vorausverkündigt wurde, gelten die alttestamentlichen Texte als heilsgeschichtliche Vorstufe des Kommens Jesu. Schon deshalb wird man sie als „kanonisch“ bezeichnen müssen.

Das ist nicht so zu verstehen, dass die im Alten Testament erzählte Geschichte die faktengetreue Darstellung eines auf Jesus Christus zulaufenden geschichtlichen Prozesses wäre – das ist sie nach dem heutigen historischen Kenntnisstand sicher nicht. Dass aber die alttestamentlichen Texte vorhanden und im damaligen Judentum schon weitgehend als kanonisch anerkannt waren, so dass das Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu von ihnen her verstanden werden konnte, gehört dem Glauben nach dennoch zur „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4), die erreicht sein musste, als Gott seinen Sohn sandte.¹⁴

Auch dieser Zusammenhang hat eine dem Glauben vorgegebene und insofern objektive Seite: Es besteht zwar kein neutral aufweisbarer Nexus zwischen alttestamentlichen Weissagungen und der Erfüllung in Jesus Christus (S. 100); dass aber eine Korrelation zwischen Christus und dem Alten Testament besteht, erschließt sich auch dem Leser, der für das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus offen ist, ohne es selbst zu teilen (S. 103) Sie dürfte auch für den

¹² Ratzinger, Jesus I (wie Anm. 2), 10f.

¹³ Selbstverständlich hat jede Glaubensentscheidung noch eine andere Ebene als diese der argumentativen Begründung: die des Sich-Einlassens auf die Glaubenswahrheit. Im Fall des christlichen Glaubens, wie ich ihn verstehe, bedeutet das das Sich-Einlassen auf den lebendigen Herrn Jesus Christus und die Erfahrung, von ihm angenommen und gehalten zu werden. Diese kann ich nicht als Ausdruck meines gläubigen Selbstverständnisses verstehen, sondern – wenn ich einen Begriff aus der „Religionsphilosophie“ von H. Scholz heranziehen darf – nur als „Objektserlebnis“, also als Eindruck vonseiten einer außerhalb meiner selbst bestehenden und in diesem Sinne „objektiven“ Wirklichkeit (H. Scholz, Religionsphilosophie, Berlin ²1922 [ND Berlin / New York 1974], 94f.).

¹⁴ Damit erübrigt sich auch die Frage, die Slenczka in Anm. 25 stellt: „Wie soll man das verstehen: die Erzählung der Davidsverheißung 2 Sam 7 ist eine identitätsstiftende Fiktion, aber Jesus von Nazareth ist wirklich der dort verheißene Messias – also irgendwo geht das doch nicht auf“. Fiktion ist möglicherweise der Bericht, dass der Prophet Nathan, „als der HERR ihm Ruhe gegeben hatte“, zu David kam und ihm die Verheißung mitteilte (II Sam 7). Ein vorexilischer Kern der Verheißung ist wahrscheinlich nicht zu bezweifeln. Aber nicht einmal darauf kommt es an, sondern darauf, dass die Verheißung selbst keine Fiktion ist. Sie konnte lange, bevor Jesus von Nazareth geboren wurde, in den heiligen Schriften Israels nachgelesen werden. Wenn aber die Verheißung wirklich da ist, kann auch Jesus wirklich der verheißene Messias sein.

erkennbar sein, der sich „arbeitshypothetisch“ darauf einlässt, das Alte Testament im Licht des neutestamentlichen Christuszeugnisses zu lesen.

4. Biblische Texte als identitätsstiftendes Zeugnis und als historische Quellen

Ich habe S. 89 geschrieben, dass es angesichts heutiger historischer Einsichten naiv wäre, das AT als faktengetreues Dokument einer linear auf Jesus Christus zulaufenden heilsgeschichtlichen Prozesses zu verstehen. Dem stimmt Slenczka zu, allerdings wirft er mir unter 8.4. insofern Inkonsistenz vor, weil ich bei den Auferstehungsberichten Wert auf eine historische Grundlage lege: „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 ...?‘“ (mit einem Zitat von S. 89).

Diese Frage übersieht aber einen grundlegenden Unterschied zwischen den Auferstehungsberichten der Evangelien und des Paulus (I Cor 15) auf der einen sowie den alttestamentlichen Schöpfungs- und Geschichtsberichten auf der anderen Seite. Unter der Voraussetzung, dass Exegese mit einer philologisch-literarischen Untersuchung beginnt, die Einsichten der historischen Kritik aufnimmt, ist bei allen Texten unbedingt die Gattungsfrage zu stellen. Sofern es sich um Geschichtsberichte handelt, kann auch die Frage nach dem Quellenwert gestellt werden. Die Frage nach der Gattungszugehörigkeit nimmt die alttestamentlichen Schöpfungsberichte sofort aus dem Spiel: Es handelt sich um im weitesten Sinne mythische Texte mit stark ätiologischer Abzweckung, bei denen man die Frage nach der historischen Richtigkeit des Berichteten nicht stellen kann. Bei den alttestamentlichen Geschichtsberichten kann man diese Frage selbstverständlich stellen. Man wird dann aber nicht umhin kommen, dass zumindest bei der Darstellung der Anfänge Israels bis in die frühe Königszeit hinein große Zweifel im Blick auf die historische Richtigkeit im Raum stehen, die nicht auszuräumen sind. Diese Zweifel ergeben sich nicht in erster Linie aus der Wunderhaftigkeit des Berichteten, sondern aus Spannungen innerhalb der Quellen, die höchstwahrscheinlich dahingehend aufzulösen sind, dass die Abfolge von Erzvätern, Exodus, Sinai und Landnahme sekundär zusammengestellt sein dürfte, und dass die Texte in Gen bis II Reg in exilischer und nachexilischer Zeit überarbeitet und dabei unter theologische Vorzeichen gestellt wurden, die den ursprünglichen Quellen fremd sind. Bei vielen älteren (vordeuteronomistischen) Quellen ist über die Verfasser und ihre Zeit und damit auch über den historischen Wahrheitsgehalt nichts Sicheres auszumachen. Diese Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft sind auch dann nicht grundlegend zu bestreiten, wenn man nicht zu besonders kritischen Positionen hinsichtlich der Historizität des Berichteten neigt. Deshalb wäre es angesichts heutiger historischer Erkenntnisse naiv, die im Alten Testament berichtete Geschichte als faktengetreue Wiedergabe eines Prozesses zu verstehen.

Bei den Evangelien liegen die Dinge anders: Bei ihnen ist die Abfassung im 1. Jh. n. Chr. unstrittig. Damit kommen sie – auch wenn sie der zweiten Hälfte des 1. Jh.s angehören mögen – für antike Verhältnisse den geschilderten Ereignissen recht nahe. Ich verhehle nicht, dass ich bei der Evangelienforschung eher konservativ urteilenden Positionen zuneige. Allerdings erscheinen diese mir nicht zuletzt auch aus historischen Gründen plausibler als viele „kritische“ Positionen, die einer wirklich historisch-kritischen Prüfung oft nicht standhalten. M.E. hat in jüngerer Zeit M. Reiser dazu einiges wichtige zusammengetragen.¹⁵

Dass ich den Evangelien einen höheren Quellenwert zuerkenne als der alttestamentlichen Geschichtsschreibung, steht nun aber nicht im Widerspruch zu meiner Feststellung, dass „die Berichte der Evangelien (...) im Wesentlichen Erinnerungsbilder [*sind*], die einen ‚Entwurf

¹⁵ M. Reiser, Kritische Geschichte der Jesusforschung. Von Kelsos und Origenes bis heute, SBS 235, Stuttgart 2015.

von Welt‘ entfalten, der von der Begegnung der frühen Zeugen mit Jesus von Nazareth bestimmt ist; das Wirken Jesu und sein Schicksal werden im Licht alttestamentlicher Texte verstanden“ (S. 85).

„Erinnerungsbilder“ können die Evangelien nur sein, wenn sie Erinnerungen voraussetzen – warum sollte der Historiker dann aber nicht nach der Zuverlässigkeit dieser Erinnerungen fragen und zu dem Schluss kommen können, dass diese – sicher nicht überall, aber doch in wichtigen Punkten – tatsächlich anzunehmen ist?

Slenczka stimmt (unter 8.1.) der Aussage zu, dass „die im AT dargestellte Geschichte Identitätskonstruktion und der Ursprung der Texte ein Selbstdeutungsinteresse ist“. Für die Evangelien gilt dasselbe. Dennoch kann ich keinen Widerspruch darin sehen, dass Texte, die der Identitätskonstruktion dienen, zugleich an historisch zutreffenden Erinnerungen interessiert sind. Zeigt nicht schon der Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1,1-4), dass es kein Widerspruch ist? Zeigt nicht Joh 19,35f., dass es nicht einmal für das Johannesevangelium ein Widerspruch ist, obwohl dieses ein deutlich stärker stilisiertes Bild Jesu zeichnet als die Synoptiker? Und schließlich: Lassen sich nicht auch im außerbiblischen Bereich viele weitere Beispiele dafür finden, dass historisch ernstzunehmende Geschichtswerke nicht nur der Wiedergabe vergangener Fakten, sondern auch dem Ziel einer Identitätskonstruktion dienen?

Gewiss, die Kirche lebt nicht in erster Linie davon, dass sie nach der historischen Wirklichkeit hinter den Texten fragt. Sie lebt vor allem davon, dass sie sich vom neutestamentlichen Zeugnis über Jesus Christus (und vom alttestamentlichen Christuszeugnis, das im Licht des Neuen Testaments zu entdecken ist) anreden lässt. Die Frage nach der historischen Wirklichkeit, insbesondere bei den Berichten über das Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu¹⁶, ist aber nun einmal in der Welt, und sie wird nicht allein von mir, sondern auch von vielen anderen Glaubenden und von vielen Zweifelnden gestellt. Auch weil die Frage oft in existentieller Betroffenheit gestellt wird, kann ich sie nicht für überflüssig wie einen Kropf halten.

5. Zu Fragen der Rezeptionshermeneutik

5.1. Rezeptionshermeneutik und Schriftprinzip

Slenczka hat darin sicher Recht, dass die Reformatoren sich nicht als Vertreter eines bestimmten Rezeptionssinns verstanden, sondern den einen ursprünglichen und eigentlichen Sinn der Schrift erfassen wollten. Wenn ich von einer „rezeptionshermeneutischen Begründung der kanonischen Geltung des Alten Testaments“ spreche (S. 92; Überschrift zu 4.2.) und diese nicht im Widerspruch zum Schriftprinzip sehe, dann setze ich dabei grundsätzlich voraus, dass die heute nicht mehr zu bestreitende Grundeinsicht der Rezeptionsästhetik, dass der Leser an der Hervorbringung des Textsinns mitbeteiligt ist, eine Festlegung in der Frage erzwingt, für welche Weise des Textzugangs das Schriftprinzip

¹⁶ Slenczka fragt unter 8.3., wer eigentlich festlegt, was Kernbestand des christlichen Bekenntnisses ist. Wenn das kirchliche Bekenntnis in seinem Kern bedeutet, dass Jesus von Nazareth der Christus / Messias ist, der in alttestamentlichen Texten angekündigt oder vorausgeahnt ist, aber auch der Gottesknecht von Jes 53 (so von mir S. 71f. als ökumenischer Konsens festgestellt), dann ergibt sich daraus ohne weiteres, dass dies das messianische Selbstverständnis Jesu betrifft, aber auch das Verständnis seines Todes als stellvertretendes Leiden und als Opfer, schließlich auch seine Auferstehung. Slenczka fragt an dieser Stelle auch nach der Jungfrauengeburt, die „jedenfalls für Lukas das Fundament der Gottessohnschaft“ sei. Dazu merke ich nur an, dass ich weit davon entfernt bin, die Tatsächlichkeit der Jungfrauengeburt zu bestreiten. Allerdings ist es bei ihr mit dem „historischen Rand“ schwieriger als bei den Auferstehungstexten. D.h.: Anders als bei der Auferstehung kann es keine historische Vergewisserung der Jungfrauengeburt geben; wer aber die Gottessohnschaft Jesu als dem eigenen Glauben vorgegebene Tatsache akzeptiert, hat m.E. keinen Grund, die Jungfrauengeburt zu bestreiten.

überhaupt Gültigkeit haben kann. An anderer Stelle habe ich mich dazu wohl etwas präziser geäußert.¹⁷

Tatsächlich trifft Slenczka eine solche Festlegung, wenn er schreibt: „Die Rückfrage nach dem ursprünglichen Sinn des biblischen Textes, diese historische Rückfrage, ist die Gestalt, die das Schriftprinzip der Reformatoren unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins gewinnt“¹⁸. Wie ich bereits unter meinem Punkt 1. dargelegt habe, scheint mir Slenczka, wenn er vom „ursprünglichen Sinn des Textes“ spricht, vor allem die Autorenintention zu meinen.

Wenn das aber stimmt, möchte ich Zweifel anmelden, ob die so verstandene Frage nach dem ursprünglichen Sinn tatsächlich die heutige Gestalt des Schriftprinzips sein kann. Wenn man von Luthers bekanntem Selbstzeugnis aus dem Jahre 1545 (WA 54, 185, 12ff.), dem Bericht über sein „Turmerlebnis“, ausgeht, könnte sich diese „Gestalt“ des Schriftprinzips jedenfalls nicht auf Luther berufen.

Zwar fragte Luther nach diesem Zeugnis *quid S. Paulus vellet* (WA 54, 185, 28 - 186, 2). Er wollte aber sicher nicht wissen, was Paulus im 1. Jh. der damaligen römischen Gemeinde sagen wollte. Vielmehr suchte er in den Worten des Apostels ein erlösendes Wort, das ihm von dem Schrecken befreite, den die Rede von der Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17 ihm zunächst bereitet hatte. Demnach ist das von Paulus niedergeschriebene Wort für Luther vor allem das Medium, durch das ihn Gott selbst in Gesetz und Evangelium anspricht. Weil es ihm letztlich nicht um das Wort eines Menschen geht, bereitet es Luther solche Qual, dass gerade das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbaren soll. Nun ist es richtig, dass Luther bei seiner Arbeit am Römerbrief durch genaue Untersuchung des Kontextes das passive Verständnis des Begriffs *iustitia Dei* entdeckt. Damit betreibt er aber das, was ich „philologisch-literarische Untersuchung“ nenne. Aber Luther zielt damit wie gesagt nicht auf eine historisch zu rekonstruierende Autorenintention. Die oben unter Punkt 1. eingeführte Unterscheidung im Blick auf die Rede vom „ursprünglichen Sinn“ lässt sich also auf Luthers Umgang mit der Bibel anwenden.

Luthers philologisch-literarische Untersuchung steht im Kontext der Frage nach dem aktuellen Wort des Gottes, der sich in der ganzen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments offenbart. Damit ist Luthers Art der Exegese, die dem Schriftprinzip zu Grunde liegt, von einem ganz anderen Zugang bestimmt als ihn die historische Bibelwissenschaft wählt, die mit dem Aufkommen des historischen Bewusstseins entstanden ist. Daraus ergibt sich m.E., dass die Berufung auf das Schriftprinzip nur sinnvoll ist, wenn sie nach wie vor mit dem von Luther beschriebenen Zugang verbunden ist, d.h. mit einem Zugang, der 1. die Einheit der Heiligen Schrift voraussetzt, der er sich 2. mit existentiellen Fragen aussetzt, um 3. aus ihr ein kritisches oder tröstendes Wort Gottes (Gesetz und Evangelium) zu vernehmen. Ein solcher Zugang ist von dem der historischen Bibelwissenschaft, die sich den Texten in methodischer Distanziertheit nähert und sie als Dokumente der Religionsgeschichte interpretiert, klar zu unterscheiden. Dass die Exegese – und nun durchaus in der Tradition Luthers und seines Selbstzeugnisses – mit einer philologisch-literarischen Untersuchung zu beginnen hat, die – unter den Voraussetzungen des historischen Bewusstseins – Einsichten der historischen Kritik berücksichtigt, ist ebenso richtig. Es kann aber bei dieser Untersuchung allein nicht bleiben, wenn die Heilige Schrift die Wirkung entfalten soll, die notwendig ist, wenn das Schriftprinzip nach wie vor gelten soll.

Ich habe mich auf S. 95f. auf K. Barth und D. Bonhoeffer dafür berufen, dass ein Zugang wie ihn Luther übt auch nach dem Aufkommen des historischen Bewusstseins noch möglich ist. Slenczka schreibt dazu unter 9.5.,

¹⁷ Vgl. Abschnitt 4.3. in: M. Gerhards, Zur Aktualität des Vormodernen. Exegetische Überlegungen zur Hoheliedauslegung von Abraham Calov, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen, ÖBS 47, Frankfurt (M.) 2017, 119-184 (140-146).

¹⁸ Slenczka, Vom AT (vgl. Anm. 3), 301.

dass diese beiden von mir aufgerufenen „Helden“ „mitnichten der Meinung waren, dass die Schrift sich in vielen Perspektiven vielfach erschließt“, im Übrigen seien Barth und Bonhoeffer „hinsichtlich des Ausbildungsgrades ihres historischen Bewusstseins“ schlechte Zeugen für eine Theologie, die ein solches Bewusstsein gerade voraussetzt, vielmehr seien sie Zeugen für die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (nach F. Wagner). Mir kommt es allerdings nicht darauf an, ob Barth und Bonhoeffer akzeptiert hätten, dass sich die Schrift unter verschiedenen Perspektiven verschieden erschließt – immerhin schreibt Barth ausdrücklich, dass wir in der Schrift das finden, was wir suchen, sei es „Nichtiges und Historisches“ oder „Großes und Göttliches“¹⁹ – wichtig ist mir vor allem, dass das, was Slenczka als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ diagnostiziert, ja nicht nur achselzuckend zur Kenntnis genommen werden muss. Insbesondere weil man Barth und Bonhoeffer sicher nicht vorwerfen wird, dass ihnen das historische Bewusstsein fremd war²⁰, neige ich dazu, ihre scheinbare Unzeitgemäßheit als Provokation zu nehmen, die uns vor die Frage stellt, ob sich in ihr nicht eine Wirklichkeit spiegelt, die mit der Heiligen Schrift verbunden ist und die die Schranken dessen, was das historische Bewusstsein erfassen kann, durchbricht. Dieses Verständnis als Provokation halte ich nach wie vor für sinnvoll, „wenn wir unterstellen, dass beide [Barth und Bonhoeffer] wussten, wovon sie sprachen“ (S. 96).

Mit „rezeptionshermeneutischer Begründung der kanonischen Geltung des Alten Testaments“ meine ich also, dass das Alte Testament für den Rezipienten maßstäblich („kanonisch“) wird, der ihm in der Weise gegenübertritt wie es das reformatorische Schriftprinzip verlangt, d.h.: für denjenigen, der im Glauben an den Gott an das Alte Testament herangeht, von dem die Bibel spricht – und der nach christlicher Überzeugung auch durch die Bibel spricht, wobei die Einheit der Bibel aus Altem und Neuem Testament vorausgesetzt ist. Damit hat das Alte Testament nur im Kontext der ganzen Bibel kanonische Bedeutung – womit zugleich gegeben ist, dass der Glaube an Jesus Christus der Schlüssel zum kanonischen Verständnis des Alten Testaments ist. Wer im Sinne der reformatorischen Hermeneutik unsichere Schriftstellen von sicheren Schriftstellen her deutet, wird nicht umhin können, in einem Satz wie ihn Jesus nach Joh 5,39 spricht – „die Schriften sind es, die von mir zeugen“ – einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments zu sehen.

Wer, womöglich noch unter Absehen von eigenen existentiellen Fragen, allein den ursprünglichen Sinn feststellen will, der wird im Alten Testament vielleicht manche Inspiration finden, vielleicht auch manches Abstoßende, aber er kann nicht erwarten, aus ihm das Wort des Gottes zu vernehmen, der sich abschließend in Jesus Christus offenbart hat. Unabhängig davon, ob die Kirchenväter, die Reformatoren oder spätere Theologen diesen Satz unterschrieben hätten, hängt die Kanonizität des Alten Testaments vom Rezipienten und seinem Textzugang ab.

5.2. Grenze und Sinn der Berufung auf Rezeptionshermeneutik

Slenczka hat zweifellos, Recht, wenn er unter 11.1. schreibt, dass „wer ernsthaft und konsequent Rezeptionshermeneut ist, (...) nicht von der Normativität des christlichen Kanons ausgehen kann, ohne zuzugestehen, dass die kanonischen Texte in anderen Zusammenhängen und Deutungstraditionen einen ganz anderen Sinn gewinnen als in der christlichen“. In der Tat kann aus Sicht einer konsequenten Rezeptionshermeneutik nicht festgestellt werden, „dass die christliche Deutung (...) die wahre ist“.

An dieser Stelle wird aber eine Unterscheidung relevant, die ich nicht in dem Buch „Protevangeliem“, aber an anderer Stelle betont habe: die Notwendigkeit, zwischen Innen- und Außenperspektive zu unterscheiden.²¹ Die Rezeptionshermeneutik kann grundsätzlich auf alle Texte angewendet werden. In der Anwendung auf die Bibel entspricht sie einer

¹⁹ K. Barth, Die neue Welt in der Bibel, in: Ders., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München ³1929, 18-32 (20).

²⁰ Das, was Slenczka als „Ausbildungsgrad“ bezeichnet, bezieht sich offenbar darauf, welchen Stellenwert sie den Einsichten der historischen Kritik in ihrer Theologie beimaßen, sicher nicht auf den Bildungs- oder Kenntnisstand der beiden Theologen.

²¹ Vgl. dazu M. Gerhards, Gott und das Leiden. Antworten der babylonischen Dichtung *Ludlul bēl nēmeqi* und des biblischen Hiobbuches, BEATAJ 60, Frankfurt (M.) 2017, 287f.

Außenperspektive, die nicht vom christlichen Glauben bestimmt ist. Die Innenperspektive des christlichen Glaubens, die die eigentliche Perspektive der Theologie ist, ist dagegen vom Bekenntnis zu Jesus als dem Christus bestimmt – und dieses Bekenntnis, nicht die Rezeptionshermeneutik, verpflichtet auf das christliche Verständnis alttestamentlicher Texte.²² Hier eröffnet sich eine Art hermeneutischer Zirkel: Ich müsste das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus aufgeben, wenn ich den christlichen, bei manchen Texten auch spezieller: den christologischen Sinn alttestamentlicher Texte nicht für den richtigen hielte – umgekehrt wird der Glaube an Jesus Christus durch die christologische Auslegung alttestamentlicher Texte gefördert und bestärkt.

Eine reine Rezeptionsästhetik, die keine entsprechende Selbstpositionierung akzeptiert, ist im theologischen Kontext nicht akzeptabel. Die Berücksichtigung der Rezeptionshermeneutik als Außenperspektive hat allerdings den Sinn, dass die Ergebnisse der historischen Kritik alttestamentlicher Texte anerkannt werden können – wenn man auch nicht sagen wird, dass sich die Sinnpotentiale des Alten Testaments auf das historisch Erkennbare beschränken. Zugleich gehört die Berücksichtigung der Rezeptionshermeneutik in den Kontext der notwendigen Reflexion des eigenen Glaubens aus der Außenperspektive, wie sie eingangs angesprochen wurde. Die gebotene Toleranz gegenüber dem jüdischen Verständnis ergibt sich, wenn wir Christen uns bewusst machen, dass unsere Lesart eine mögliche Lesart der alttestamentlichen Texte ist, neben der es – hermeneutisch grundsätzlich legitim – auch andere wie die jüdische gibt. Wenn wir erst einmal anerkennen, dass verschiedene Lesarten grundsätzlich üblich und legitim sind, dann können wir über die Gründe reflektieren, die uns zum spezifisch christlichen Verständnis nötigen und gewinnen so eine Basis zum Dialog. Darin kann man über das christliche Verständnis Rechenschaft ablegen und für es werben, ohne aber den Juden von vornherein das Recht zu ihrem eigenen Verständnis der Texte absprechen zu müssen.

5.3. Zur Reichweite des Begriffs „Rezeptionshermeneutik“

Abschließend stellt sich mir die Frage, ob der Begriff „Rezeptionsästhetik“ oder „Rezeptionshermeneutik“ tatsächlich so radikal verstanden werden muss wie es bei Slenczka offenbar der Fall ist. So wichtig rezeptionshermeneutische Fragestellung auch sind – es ist doch nicht davon abzusehen, dass Texte gewisse Sinnpotentiale enthalten, die die Autoren hineingelegt haben, und die überhaupt erst die Möglichkeiten einer plausiblen Rezeption eröffnen – aber auch begrenzen. Von daher muss es möglich sein, die „Frage nach dem Ursprungssinn des Textes (...) mit einer rezeptionshermeneutischen Pluralisierung des Textsinns“ zu verbinden. Slenczka lehnt das unter 9.3 als eine hermeneutisch nicht überzeugende Option ab: „Man kann nicht ‚ein bisschen‘ Rezeptionshermeneut sein“. Aber kann man denn „Rezeptionshermeneut mit Augenmaß“ sein? So möchte ich mich bezeichnen, weil ich einerseits anerkenne, dass jede Rezeption nur Potentiale aktualisieren kann, die in den Texten selbst liegen. Dabei ist es nicht entscheidend, ob diese von einer philologisch-literarischen Untersuchung nachvollzogen werden können oder ob das nicht der Fall ist wie bei dem Verständnis von Gen 3,15 als Vorausdeutung auf den Sieg Christi über das Böse oder bei der Verbindung von Jes 1,3 mit der Geburt Christi. Andererseits erkenne ich aber auch an, dass das Sinnpotential von Texten in verschiedenen Rezeptionskontexten und

²² Hierzu kann ich auf Zitate aus dem Buch „Protevangeliem“ verweisen. So ist auf S. 103 bei einer christologischen Auslegung das Christuszeugnis des NT als verstehensleitende Voraussetzung mitzubedenken, und das so gewonnene Verständnis alttestamentlicher Texte gewinnt „im Rahmen des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus“ normative Bedeutung für Theologie und Verkündigung. Also „im Rahmen des Bekenntnisses“, nicht aus rein rezeptionshermeneutischer Sicht. Vgl. auch S. 94: „In einer christlichen Binnenperspektive, die der des Origenes entspricht, wird man sich zur Geltung der christlichen Lesart bekennen; in einer allgemeinen Sicht auf mögliche Verstehensweisen alttestamentlicher Texte wird man die Legitimität anderer Lesarten grundsätzlich anerkennen, vor allem auch die jüdische Rezeption alttestamentlicher Texte“.

Rezeptionsgemeinschaften sowie von einzelnen Rezipienten gemäß ihren Fragen und Voraussetzungen unterschiedlich aktualisiert werden kann. Nur beides anzuerkennen scheint mir realistisch.