

EINWÄNDE UND ANTWORTVERSUCHE (STAND 1: 12.06.2018)

Notger Slenczka

Der folgende Text wird künftig fortgeschrieben und daher ausschließlich auf meiner homepage veröffentlicht. Sein Zweck ist es, die Diskussion um den Stellenwert des Alten Testaments in der evangelischen Kirche und Theologie weiterzuführen und diejenigen, die sich mit meiner Position auseinandersetzen, durch eine Antwort zu würdigen – denn eine Auseinandersetzung mit meiner Anfrage und meinem Vorschlag ist immer, gerade im Widerspruch, ein Akt der Anerkennung, der nicht einseitig bleiben darf. Wissenschaft ist das durch Kritik wechselseitig fördernde Gespräch Irrtumsfähiger.¹ Daher werde ich auch Einwände gegen mich selbst formulieren und zu beantworten versuchen, die mir im Laufe der weiteren Beschäftigung mit dem Thema auffallen (z.B. unten S. 72-75; 76).

Daher wird der vorliegende Text fortgeschrieben werden – ich stelle mir vor, dass ich nach und nach auf bisher veröffentlichte oder evtl. neu erscheinende Anfragen, auf Kritik und Zustimmung, reagiere. Die jeweils beantworteten Texte werden einleitend aufgeführt; dabei sind auch Texte genannt, mit denen ich mich in meiner jüngsten Publikation zum Thema² etwas ausführlicher auseinandergesetzt habe, unter Angabe der Seiten, in denen die Auseinandersetzung zu finden ist.³

Sicher werden mir bei der unvermeidlich knappen Darstellung der einen oder anderen Position auch Missverständnisse unterlaufen – wir sind alle irrtumsfähig. Solche Missverständnisse werde ich im Zuge der Fortschreibung richtigstellen – sei es durch eine Anmerkung, sei es durch das Umschreiben des jeweiligen Abschnitts, am besten aber ggfs. durch den Hinweis auf Richtigstellungen des Autors. Ich ermutige daher alle diejenigen, die sich nicht korrekt wahrgenommen und referiert sehen, mir gegenüber zu remonstrieren. Ich werde sicher auch den einen oder anderen Text übersehen – auch das ist ein Implikat menschlicher Endlichkeit. Auch hier bitte ich um einen entsprechenden Hinweis.

¹ *Notger Slenczka*, Die Erde ist eine Scheibe, um die sich die Sonne dreht:
<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/19889/SlenczkaGesprächskultur.pdf?sequence=8&isAllowed=y>

² *Notger Slenczka*, Vom Alten Testament und vom Neuen, Leipzig 2017 (im Folgenden zitiert als 'Slenczka 2017').

³ Ich bitte an dieser Stelle um Entschuldigung dafür, dass dies Buch (wie alle meine Bücher) kein Register aufweist. Das ist glatte Faulheit – in der Einsicht, dass die Zeit, die die Anfertigung eines Registers aufgebracht werden müsste, anderweitig besser verwendet werden kann.

Ich hoffe, auf diese Weise die Standards des wissenschaftlichen Dialogs und der kontroversen Debatte wieder herzustellen, die insbesondere zu Beginn der bisherigen Diskussion stellenweise deutlich unterschritten wurden, indem die wissenschaftliche Argumentation ausdrücklich verweigert und stattdessen meine Position (theologie-)politisch diffamiert wurde.⁴ Gegen scharfe Kritik und, wenn sich jemand unbedingt lächerlich machen will: sogar gegen eine Identifikation meiner Position mit 'nazitheologischen Thesen' ist nichts einzuwenden, solange das zutreffend ist und sachlich begründet wird. Es scheint mir aber unzulässig zu sein, sachliche Auseinandersetzungen mit den Mitteln der altkirchlichen Ketzerpolemik zu führen und dabei noch weit unter deren Niveau herabzusinken – dadurch, dass man die sachliche Auseinandersetzung ausdrücklich verweigert. Denn dies (die argumentative Debatte zu verweigern) haben die großen Apologeten und haben die großen Orthodoxen jedweder Couleur – bei aller Polemik – nicht getan. Wissenschaft gibt es nur im Dialog, den wir alle viel zu wenig pflegen. Dieser Dialog darf scharf sein, braucht auch das *Apperçu* nicht zu scheuen und verträgt ein gutes Maß an Ironie – schon deshalb, weil solche Auseinandersetzungen anders einem Leser nicht zuzumuten sind. Ein solcher Disput muss aber stattfinden. Die Verleumdung an die Stelle der Sachdiskussion zu setzen, ist andernorts nur unfein, in der Wissenschaft aber schlicht nicht erlaubt.

Daher noch einmal der Hinweis: sollte ich in meinen Antworten die Grenzen des Respekts in Form oder Inhalt überschritten haben, dann werde ich das nach einem entsprechenden Hinweis sofort korrigieren.

Ich werde auf Wunsch auch sachliche Reaktionen auf diese Antwort gern auf meine homepage stellen oder mit diesem Text verlinken.

Behandelte Kritiken und Anfragen:

In Slenczka 2017:

Achim Behrends, Das Alte Testament als Gottes Wort an Christen, in: LuThK 39 (2015) 201-226: **Slenczka 2017, 139, Anm. 266**

Alexander Deeg, Die zwei-eine Bibel (etc.), in: zeitzeichen 7/2015, 42-44: **Slenczka 2017, 23f., Anm. 7 und 134, Anm. 254**

⁴ Vgl.: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/18fragenanverachter.pdf>.

Andreas Feldtkeller, Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie, in: ThLZ 140 (2015) 752-765: **Slenczka 2017, 201, Anm. 400**

Friedhelm Hartenstein, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments, in: E. Gräß-Schmidt u.a. (Hgg.), Das Alte Testament in der Theologie, Leipzig 2013, 19-47: **Slenczka 2017, 166-171**

Friedhelm Hartenstein, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die Evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: ThLZ 140 (2015) 738-751: **Slenczka 2017, 250-276**

Michael Pietsch, Der fremde Gott. Das Alte Testament und das Wesen des Christentums, in: Kul 31 (2016) 3-22: **Slenczka 2017, 24 Anm. 8; 43 Anm. 28; 216, Anm. 423.**

Im folgenden – die Auseinandersetzungen mit den folgenden Texten sind auf der homepage auch je für sich zugänglich:

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

4-32

Dazu eine Stellungnahme von Koll. Gerhards: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/texte-zur-debatte-seit-2017-2/gerhards/view>

Christoph Marksches, Reformationsjubiläum 2017 und der christlich-jüdische Dialog, Leipzig 2017

33-71

Ein Selbsteinwand

72-75

Ein weiterer Selbsteinwand

76

Raik Heckl, Das Alte Testament – Grundlage christlicher Identität. Von der Entstehung der autoritativen Literatur des Judentums zu einer Hermeneutik des Alten Testaments, in: ThLZ 143 (2018) 437-452

77-88

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:⁵

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 Hermeneutik 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.

⁵ Autorname plus Seitenzahl (Gerhards xx) oder nur Seitenzahl (xx) im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Veröffentlichung.

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,⁶ 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 vorgehend 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.⁷ 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 aufgeboten 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:

⁶ 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.

⁷ 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.

"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 Ansatzes heranzieht.⁸ 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 Christologie⁹ einen Beleg beibringen können. Das will er vermutlich auch nicht sagen; da sind wir uns also einig.

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

⁹ 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.

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.¹⁰ 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.¹¹ 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 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

¹⁰ '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.

¹¹ 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.

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.¹²

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.¹³ Das bedeutet aber, dass meine These nicht die sein kann, dass mit der Trennung der Kirche von der Synagoge 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

¹² 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.

¹³ Slenczka 2017, 77-84 (aus dem Aufsatz von 2013).

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.¹⁴ 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.

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

¹⁴ 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!

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, repristinert. 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.¹⁵ 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 Selbstverständnisse 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:

"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 ausbildet, 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

¹⁵ Slenczka 2017, 88-94.

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.¹⁶ Damit erkennen 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,

¹⁶ Dazu Slenczka 2017, 160-194.

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 werden¹⁷ 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 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.¹⁸ Dass es überflüssig ist, sich an ihnen abzuarbeiten, habe

¹⁷ Schleiermacher, Sittenlehre und KD.

¹⁸ Notger Slenczka, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 571-582.

ich erst sehr viel später und unter dem Eindruck einer sehr ausgiebigen Beschäftigung mit Schleiermacher eingesehen.¹⁹

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, beantwortet²⁰): 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 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'.

¹⁹ Slenczka, Fides (Anm. 11).

²⁰ S.o. Anm. 9.

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.²¹ 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

²¹ 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).

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: 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.²² 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 religionsgeschichtliche 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

²² Slenczka, Fides (Anm. 11).

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 seinerzeitgenössischen 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.²³ 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 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.

²³ 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.

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) einreicht (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.²⁴ Diese Feststellung 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

²⁴ 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.*

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 Forschung 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 hin-

ein, der auf Jesus Christus hin finalisiert ist (Gerhards 74-81). Dieser Erzählzusammenhang aber ist Fiktion,²⁵ 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?²⁶

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 Auferstehung 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 ..."?

²⁵ Zu unterscheiden von einer Lüge, das habe ich verstanden!

²⁶ 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 ...

Man kann natürlich versuchen, das alles zu denken – aber geben die Ausführungen durch solche Inkonsistenzen nicht doch mehr Probleme auf, als sie lösen?²⁷

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 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

²⁷ Das gilt übrigens auch für die Ausführungen Pannenbergs zur Historizität der Auferstehung, auf die sich Gerhards in dem Abschnitt des Öfteren bezieht.

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. 130²⁸), 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 zur Erhebung eines Textsinns gelten." (Gerhards 35, vgl. Kontext).²⁹ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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).

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 Exegesen tut), ob die Texte, 'für sich gelesen'³⁰, 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.³¹ 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

³⁰ 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).

³¹ Vgl. dazu Slenczka 2017, 233-249.

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*.³² 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 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 – ver-

³² Dazu Slenczka 2017, 221f.; 176-183; 240-245; 298-306.

tritt 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.³³ 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.³⁴

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 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.

³³ 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 rekurrieren, 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).

³⁴ 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.

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.³⁵ Kurz: wer ernsthaft und konsequent Rezeptionshermeneut ist, kann nicht von der Normativität des christlichen Kanons ausgehen, ohne zuzugestehen, dass die

³⁵ Vgl. zu den hier möglichen Einwänden: Slenczka 2017, 233-249.

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, dass 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 Verfassern 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 histori-

schen 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.³⁶

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 Anerkennung, 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.³⁷ 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

³⁶ Ich habe das in Slenczka 2017, 233-249 begründet.

³⁷ S. Slenczka 2017, 187-190.

liegt nicht zuletzt daran, dass ein solches Ineinsetzen von Textsinn und Deutung dem Grundanliegen eines reformatorischen Schriftprinzips widerspricht.³⁸ 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 Ursprungsintheorie 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).

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>

³⁸ Slenczka 2017, 240-242.

Christoph Markschies, Reformationsjubiläum 2017 und der christlich-jüdische Dialog, Leipzig 2017³⁹

Man muss zunächst festhalten, dass das Büchlein von Christoph Markschies einen Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog im Reformationsjubiläum bietet und sich ganz ausdrücklich nicht mit meinen Thesen auseinandersetzen will, obwohl er auf die Debatte darum anspielt: "... mit dem knappen Hinweis auf bestimmte Selbstverständlichkeiten und identitätsbildende Weichenstellungen der christlichen Kirche aus verschiedenen Jahrhunderten ist es offensichtlich, anders als ich anfänglich dachte, nicht getan. Die teilweise erregten Debatten ... spielen ... in dieser Broschüre als solche bewusst keine explizite Rolle ... wissenschaftliche Überlegungen sollten tagesaktuelle Debatten nur insofern thematisieren, als hier wirklich wissenschaftliche Fragen von Bedeutung mit sichtbarem Erkenntnisfortschritt verhandelt werden und nicht längst abschließend debattierte Positionen erneut aufgerufen oder komplexe Fragen in Form von stark zugespitzten Alternativen reformuliert werden."⁴⁰

Wenn in einer "tagesaktuellen Debatte" ein "Erkenntnisfortschritt" nicht 'sichtbar' ist, kann das entweder an der Position liegen, die eine Debatte auslöst, oder an demjenigen, der diese Position betrachtet. Dass ich, was diese Alternative angeht, voreingenommen bin, liegt auf der Hand; ich werde aber im Folgenden zeigen, was herauskommt, wenn Markschies auf die Kenntnisnahme der Problemstellung, auf die ich hingewiesen habe, verzichtet. Aber zunächst ist festzuhalten: Markschies bewegt sich auf dem Sachgebiet, in das die Diskussion gehört, die mein Beitrag ausgelöst hat – das begründet diese Rezension. Markschies bietet aber ausdrücklich keine Auseinandersetzung mit meiner Position. Das ist auch in dem Sinne zutreffend, dass Markschies in seinem Büchlein zwar zweimal auf diese Diskussion um das AT eingeht, aber kein einziges meiner Argumente auch nur nennt.⁴¹ Dass dies zum Nachteil des Niveaus seiner Ausführungen ist, wird sich, wie gesagt, zeigen.

³⁹ Im Folgenden zitiert als 'Markschies' plus Seitenangabe. Auch reine Seitenzahlen im Text (xx) beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

⁴⁰ Markschies 20. Dass ich mich an diesem Punkt nun doch frage, ob nicht der Kollege mit seinen völlig überzogenen Reaktionen auf meinen Vorschlag und mit seiner skandalisierenden Darstellung meiner Position selbst dazu beigetragen hat, dass mein ziemlich abseits und eindeutig für den wissenschaftlichen Diskurs veröffentlichter Beitrag zu einer "Tagesaktualität" wurde und "komplexe Fragen in Form von stark zugespitzten Alternativen reformuliert" wurden, wird man mir nachsehen. Und ob es angesichts dessen angemessen ist, dass er nun die Hände in Unschuld wäscht und von dieser "Tagesaktualität" eine wissenschaftliche Reinheit abhebt, die sich mit dergleichen nicht zu befassen habe, wird man ebenfalls fragen dürfen. Dazu:

<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/dokumente-2015-17-1>.

⁴¹ Markschies 72-74 und 81f.

1. **Die Basisthese.** Marksches veröffentlicht eine überarbeitete Gestalt zweier Vorträge, in denen er die *particulae exclusivae*, um die es seiner Meinung nach in der Reformation geht, im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs profiliert und zu zeigen versucht, dass es ein Verständnis dieser Partikel gibt, die nicht zu Exklusionen gegenüber dem Judentum führen; er konzentriert sich dabei auf das 'sola scriptura' einerseits und das 'solus Christus' andererseits – das sind die Gegenstände der beiden Vorträge; er bindet beide Vorträge in einem Nachwort zusammen, in dem er andeutet, dass die Deutung, die er den beiden genannten *particulae* angedeihen lässt, auch auf das 'sola fide' ausgeweitet werden könnte (Marksches 79-81). Die Vorträge sind durch eine Grundthese zusammengehalten, die besagt, dass die genannten Exklusivpartikel, die üblicherweise als Problem im christlich-jüdischen Dialog angesehen werden, ergänzungsbedürftig und –fähig sind: es dürfe nicht nur 'allein um die Schrift' gehen, sondern um die 'ganze Schrift', und auch nicht 'allein um Christus', sondern um den 'ganzen Christus'. Dabei soll jeweils die 'totus'-Formulierung als Auslegung der 'solus'-Formel zu stehen kommen. Dies habe Implikationen, die im christlich-jüdischen Dialog förderliche Konsequenzen haben. Marksches ordnet somit seine Überlegungen ein in die Bemühungen um eine Reformulierung der reformatorischen Theologie im Angesicht des christlich-jüdischen Dialogs; es geht ihm allen Ernstes um nichts Geringeres als um eine 'Kernsanierung' der christlichen Theologie (aaO. 29) – auf 80 Textseiten! Respekt!

Man wird diesen Text insgesamt als ein präzisierendes Seitenstück zum 'Grundlagentext' der EKD zum Reformationsjubiläum verstehen müssen, die unter dem Vorsitz von Marksches erarbeitet wurde⁴² und in der die Exklusivpartikel als Zentrum reformatorischer Theologie herausgestellt und eingeschärft wurden, ohne dass sie in den Zusammenhang des christlich-jüdischen Dialogs gestellt und die Folgen für denselben bedacht worden wären.⁴³

2. **Das Problem der Isolierung der *particulae exclusivae*.** Als erstes fällt auf, dass die vier bzw. (unter Einschluss des 'solo verbo') fünf Exklusivpartikel getrennt voneinander behandelt werden, als ob es sich um vier jeweils selbständige Prinzipien handle. Dieser Zug eignet bereits dem genannten Grundlagentext und tritt als Eigentümlichkeit hier noch deutlicher heraus, weil Marksches die beiden Vorträge jeweils einer der *particulae* widmet und im Nachwort die anderen folgen lässt (Marksches

⁴² Vgl. die expliziten Verweise, etwa Marksches 46.

⁴³ Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2015.

79f.); dort werden diese fünf Formulierungen als Zusammenfassung 'der Pointen' (Plural!!) reformatorischer Theologie gefasst.

2.1. Die *particulae* sind ohne ihren Zusammenhang nicht verstehbar. Diese isolierte Betrachtung der Formeln ist von vornherein fragwürdig. Man kann sich das klar machen, wenn man die Frage stellt, ob es eigentlich sinnvoll ist, wie die reformatorische Tradition das tut, als Grundlage einer religiösen Überzeugung nicht eine, sondern (mindestens) fünf Exklusivpartikel zu formulieren: auf den ersten Blick ist zu vermuten, das sich diese Partikel, wenn die jeweilige *res excludens* nicht identisch ist, wechselseitig ausschließen. Nach CA IV, wo drei der Partikel (ohne das ausdrückliche '*solus*', aber der Sache nach exklusiv) erstmals in einem Bekenntnistext erscheinen, formulieren sie eine Antwort auf die Leitfrage, wodurch der Mensch Sündenvergebung und Gerechtigkeit 'erlange' – aber warum schließen diese Antworten einander nicht wechselseitig aus? Warum ist die *fides*, die nach dem '*sola fide*' unter Ausschluss aller anderen Faktoren rechtfertigt, kein Widerspruch gegen das '*solus Christus*', das allein Christus die Rechtfertigung zuschreibt?

2.2. Exemplarische Vorschläge eines Zusammenhangs der Formeln. Die Antwort, die sowohl in den reformatorischen Formulierungen am Ursprung dieser Partikel wie von den altprotestantischen Theologen und die in der neueren Deutung dieser Artikel etwa bei so unterschiedlichen Positionen wie denjenigen Eberhard Jüngels, Karl Holls oder Karl Barths gegeben wird, ist die, dass sich diese Partikel wechselseitig nicht ausschließen, weil sie bzw. die mit ihnen umrissene Rechtfertigungslehre um ein systematisches Zentrum herum gruppiert sind, das mit ihnen nicht identisch ist – nach allen drei genannten Positionen geht es in ihnen um die Wahrung der Gottheit Gottes und um eine die Gottheit Gottes wahrende Einweisung des Menschen in ein Verhältnis zu Gott. Den Sinn dieses Hinweises auf den Zusammenhang der *particulae* kann man sich so deutlich machen, dass mit den *particulae* nicht jeweils *irgendetwas* ausgeschlossen wird, sondern durch alle gemeinsam das menschliche Werk, das, so jedenfalls Luther, der Mensch Gott als verdienstliche Leistung anzubieten ständig versucht ist. Dieser Versuch, sich selbst als Subjekt neben Gott zu etablieren, widerspricht nach diesem Verständnis dem Anspruch Gottes, im Verhältnis zum Menschen und so überhaupt allein Subjekt zu sein.⁴⁴ Es geht nach dieser Deutung eben nicht einfach um Prinzipien der Rechtfertigung, die neben andere Lehrstücke gestellt werden könnten, sondern es geht mit der dadurch umschriebenen Rechtfertigungslehre um das Gottesverhältnis insgesamt, darum, wie Jüngel

⁴⁴ In der Orientierungshilfe ist dieser Zusammenhang wenigstens in einem Satz angedeutet: "Alle fünf Begriffe zielen auf das *solus Deo gloria* – allein Gott sei Ehre." (aaO. 47).

sagt, dass Gott auch beim Menschen zu seinem wesensentsprechenden Recht und damit der Mensch zu sich selbst kommt.

So gesehen, haben die *particulae exclusivae* eine gemeinsame inhaltliche Ausrichtung und stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Präzisierung in folgendem Sinne: die Lehre von der 'Rechtfertigung des Gottlosen' ist keine Lehre neben anderen, sondern eine 'Definition' des Gottesverhältnisses. Mit ihrer Hilfe wird das Gottesverhältnis so formuliert, dass Christus der Grund des Gottesverhältnisses ist, das von Seiten Gottes Gnade (im Unterschied zum Lohn) ist – das ist der Sinn des 'sola gratia'. Auf Seiten des Menschen kann dieses Gottesverhältnis nur empfangen werden: diese Passivität des Menschen im Verhältnis zu Gott – das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit (!) – ist der Sinn des sola fide.

Es kommt nicht darauf an, ob diese (hier grob an Jüngels⁴⁵ erheblich viel komplexeren Vorschlag orientierte) Deutung wirklich gegenwartsfähig ist oder andere Verhältnisbestimmungen vorzugswürdig sind, sondern es kommt darauf an, dass sich an diesem Beispiel deutlich machen lässt, dass die *particulae exclusivae* als Reflex eines Zentrums verstanden werden müssen, das mit ihnen nicht identisch ist, und dass sie missverstanden sind, wenn sie als herumliegende Versatzstücke behandelt werden, an denen man je für sich und ohne Rücksicht auf dieses Zentrum herum-schrauben könnte, wie Markschieß das tut.

2.3. Hermeneutische Implikationen: Verstehen als Erfassen einer Einheit in der Vielfalt. Dieser Grundsatz, nach dem in der einen oder anderen Weise die Vielfalt der Aussagen des christlichen Glaubens sich auf ein organisierendes Zentrum hin vermitteln muss, wenn der christliche Glaube nicht in eine Vielzahl von angeblichen Fakten oder Vorstellungen zerfallen soll, ist nun nicht eine normative Vorgabe, auf die man auch verzichten könnte, sondern ist ein hermeneutisches Prinzip, das jeder, der einen intern vielfältigen Sachverhalt zu verstehen sucht, unreflektiert mitbringt und voraussetzt, oder aber reflektiert entwickelt. Denn Verstehen hat es mit dem Erfassen des Sinnes im Chaos der Vielfalt zu tun, und 'Sinn' ist genau der Zusammenhang, der sich immer schon eingestellt hat, wenn sich die Vielfalt auf Einheit hin erschließt⁴⁶ – in früheren Zeiten sprach man vom 'Wesen' oder vom 'Prinzip' oder von

⁴⁵ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2011, 126ff, hier – beispielsweise – 127!

⁴⁶ Notger Slenczka, *Historizität und normative Autorität der Schrift*, in: *Christof Landmesser u.a. (Hgg.), Verbindlichkeit und Pluralität*, Leipzig 2015, 13-36. Vgl. *ders.*, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, 160-164.

der 'forma Christianismi', wie Erasmus (und im polemischen Anschluss an ihn Luther).

3. Sola scriptura als tota scriptura – die Folgen der Unterbestimmung der Hermeneutik. Damit komme ich zu Markschies' Umgang mit dem 'sola scriptura'; vorgreifend meine beiden Kritikpunkte: erstens wird über wohlfeile Abgrenzungen gegen Positionen, die niemand ernsthaft vertritt, hinaus nicht klar, was er mit seiner Forderung der Berücksichtigung der 'tota scriptura' meint. Zweitens ist der Verzicht auf eine Rede von der 'Mitte der Schrift' so, wie Markschies das sich vorstellt, nicht möglich einerseits und theologisch ruinös auf der anderen Seite, und zwar ruinös für die eigenen Anliegen, die Markschies verfolgt.

3.1. 'Tota scriptura' als Frage nach der Gemeinsamkeit der "Schrift in ihrer Gesamtheit". Ich verzichte darauf, auf die historischen Orientierungen einzugehen, die Markschies bietet – beispielsweise ist mir nicht klar, wie man angesichts von Luthers Assertio omnium articulorum auf die Idee kommen kann, die Wendung 'scriptura sui ipsius interpres' stamme aus dem 20. Jahrhundert (Markschies 30)⁴⁷. Einwände auf dieser Ebene sind sachlich nicht weiterführend. Wichtiger ist Folgendes:

Im Zentrum der Überlegungen Markschies' steht der Vorschlag, das 'sola scriptura' durch ein weiteres Prinzip 'tota scriptura' auszulegen: "*Sola scriptura* impliziert ... *tota scriptura* und nicht nur *pars scripturae*." (Markschies 32).

Diese Forderung nach einer Berücksichtigung der 'tota scriptura' ist nicht neu – darauf weist auch Markschies hin (32) –, sondern sie wird gern von evangelikalischen Schrifttheologien des 20. Jahrhunderts erhoben. Dort (nicht bei Markschies) ist sie Ausdruck des Verdachts, dass die übliche Angabe hermeneutischer Prinzipien sich um die Verbindlichkeit aller Aussagen der Schrift herumdrücken will. Wer diese biblizistischen Implikationen der Formel 'tota scriptura' nicht mitschleppen will, muss den Sinn der Formel präzisieren. Dies tut Markschies mit der Feststellung, dass durch diese Formel nicht einer Verpflichtung zur Umsetzung jeder Aussage der Schrift ins eigene Leben das Wort geredet werden solle, sondern es gehe darum, "die Schrift in ihrer Gesamtheit zu würdigen." (Markschies 32). Da es kaum jemanden

⁴⁷ Die Wendung kommt wörtlich in der Assertio vor (WA 7,97,23). Markschies beruft sich auf *Friedemann Stengel*, *Sola scriptura im Kontext*, Leipzig 2016, 25f., der ohne Begründung behauptet, die Wendung in der assertio sei erst von Karl Holl zu einem theologisch bündigen Prinzip ausgearbeitet worden und spiele bei Luther keine systematisch zentrale Rolle (vgl. auch ebd. 50-52) – das halte ich nicht für zutreffend: vgl. zur zentralen systematischen Bedeutung dieser Wendung und der Passage: *Notger Slenczka*, *Das Evangelium und die Schrift*, in: *ders.*, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, 39-64, hier 46 und Kontext.

geben wird, der dies nicht unterschreiben würde, sind weitere Präzisierungen nötig, die Markschieß sich bei Luther abholt: Er betrachtet entsprechende Wendungen, in denen Luther vom 'Ganzen' der Schrift spricht, als hilfreich, interpretiert die Formel von einer Passage aus *De servo arbitrio* her und behauptet: "Mit jener Redeweise *tota scriptura* bezieht sich Luther auf diejenigen gemeinsamen Begriffe, Ansichten und Aussagen, die ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses, die wir heute ja noch viel deutlicher sehen als der Reformator, die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen." (ebd. 33). 'Unbeschadet' aller Pluralität würde vermutlich das Gemeinte besser treffen.

3.3. Die offenbleibende Frage nach der "Schrift in ihrer Gesamtheit". Nun wüsste man gern, welche 'Begriffe, Ansichten und Aussagen' das denn nun sein sollten – aber hier schweigt Markschieß. Er nimmt eine Abgrenzung gegen Levenson vor, der die Frage nach einer Theologie des AT im Sinne der Frage nach einem organisierenden Zentrum der Vielfalt der biblischen Aussagen (übrigens zu Recht!) als typisch christliches Anliegen kennzeichnet, sodann eine Abgrenzung gegen Käsemanns Rede vom 'Kanon im Kanon', die er (Markschieß) als zirkulär kennzeichnet, sodann eine Abgrenzung gegen "ein auf Heilstatsachen oder Erfahrungstatbestände verkürztes 'was Christum treibet', weil das, was (uns) 'Christus lehrt' ja auch nur aus dem Zeugnis der Schriften beider Testamente rekonstruiert werden kann." (36) Dazu unten 3.5. bis 3.9.

Es folgt ein Exkurs zur Frage, ob der alttestamentliche Kanon nach demjenigen der hebräischen oder der griechischen Bibel zu fassen sei, mit der abschließenden Anweisung, dem Prinzip der Wahrnehmung des "Reichtums der Bibel" dadurch gerecht zu werden, dass man diese Vielfalt der Kanonumfänge anerkennt. Nebenbei gesagt: es ist recht eigentümlich, wenn man davon überzeugt ist, dass "das Alte Testament wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie ist und bleiben wird", und dann nicht sagen kann, welchen Umfang dieser 'normative Kanon' eigentlich hat. Unbeschadet dessen: Der Exkurs zum Kanonumfang ist im Kontext offenbar dadurch motiviert, dass Markschieß der Meinung zu sein scheint, dass Reduktionen des Kanonumfangs eine Folge des von ihm als illegitim betrachteten Abweichens von der 'tota scriptura' ist.

Wie auch immer: wir erfahren hier, dass das "Stichwort *tota scriptura*" ein "Votum für eine Berücksichtigung des Reichtums der ganzen Bibel" sei (38), eine "grundlegende Aufmerksamkeit für den Reichtum der biblischen Überlieferung in ihrer im Christentum überlieferten Gesamtheit, um den Versuch, nach gesamtbiblischen Befunden zu

fragen, die die individuellen Akzente biblischer Autoren übersteigen", insbesondere natürlich "die Hebräische Bibel, das Alte Testament der Christenheit" (alles 38) – und das fügt sich dann auch noch gleich zum Programm einer 'histoire totale', der "ganz zeitgemäßen Forderung nach Überwindung von partikularen Blickwinkeln." (39)

Aha! Allerdings: Der Ausgangspunkt dieser über 8 Seiten sich hinziehenden Ausführungen war die Frage, welche "Begriffe, Ansichten und Aussagen ... ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses ... die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen" (33) – und wir sind mit dieser Frage keinen Schritt weiter. Wir erfahren, dass die Schrift vielfältig sei – aber nichts über ihre Einheit; welches der 'gesamtbiblische Befund' ist, der die individuellen Akzente der Autoren übersteigen soll (s.o.), bleibt völlig offen.

3.4. Die multiperspektivische Wahrnehmung der Schrift - Vermutung über die These Markschies'. Im Ergebnis will Markschies eine christlich-jüdische Zusammenarbeit in der Schriftauslegung etablieren, durch die der Reichtum der ganzen Schrift entdeckt werde: "*Sola scriptura*, 'allein durch die Schrift' wird 2017 nur recht gefeiert, wenn wir gemeinsam mit unseren jüdischen Glaubensgeschwistern uns wechselseitig einladen, den Reichtum der *ganzen* Schrift miteinander zu entdecken." (41)

Versucht man, dies auf einen Begriff zu bringen, dann ist Markschies offensichtlich der Meinung, dass der seinem Ansicht nach von der christlichen Tradition allein nicht wahrgenommene 'Reichtum der ganzen Schrift' sich dann erschließt, wenn die Einsichten einer jüdischen Perspektive auf die Schrift in einer christlichen Exegese berücksichtigt wird. Dafür bedarf es, so stellt er abschließend fest, institutioneller Kontexte, die unter anderem das Institut für Kirche und Judentum in Berlin bereitstelle.

Dies scheint also die Position zu sein: Multiperspektivität bzw. genauer: der Einschluss der jüdischen Perspektive, trägt dazu bei, den Reichtum der 'ganzen' Schrift zu erschließen. Die Ausgangsfrage nach "gemeinsamen Begriffe(n), Ansichten und Aussagen, die ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses, die wir heute ja noch viel deutlicher sehen als der Reformator, die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen", hat Markschies aber offenbar vollständig aus den Augen verloren.

3.5. Der Sinn der Rede von der 'ganzen Schrift' bei Luther. Meine Kritik setzt genau hier an, und ich beginne mit dem Sinn, den die Wendung 'tota scriptura' an der von Markschies angezogenen Stelle aus *De servo arbitrio* für Luther hat. Markschies bezieht sich nämlich auf eine Passage aus *De servo arbitrio*, in der Luther in der Tat die Wendung 'tota scriptura' verwendet, und zwar in seinen Ausführungen zur *claritas*

scripturae, in denen Luther feststellt: "de tota scriptura dico, nullam eius partem volo obscuram dici – von der ganzen Schrift sage ich, dass ich keinen ihrer Teile als dunkel bezeichnet haben will." (WA 18,656, Übers. von mir).

3.5.1. Die von Markschies angezogene Lutherpassage im Kontext. Nun hat das, wie Markschies vermutlich weiß, bei Luther eine besondere Pointe, denn Luther unterscheidet im unmittelbaren und im sachlichen Kontext⁴⁸ zwischen der inneren Klarheit – der Frage, ob die Botschaft der Schrift sich am Herzen des Lesers durchsetzt – und der äußeren Klarheit: der Verständlichkeit der Schrift selbst, die aber nur erkennbar wird, wenn sie sich dem Herzen erschließt. Luther ist in der Tat der Meinung, dass die ganze Schrift in diesem Sinne einer äußeren Klarheit klar ist, aber er differenziert hinsichtlich der äußeren Klarheit bzw. Unklarheit noch einmal zwischen einer Unklarheit, die sich aus der Unkenntnis der Worte und der Grammatik ergibt, und einer Klarheit bezüglich der 'res' der Schrift, auf die nach dem Augustinschen res-signum-Verhältnis (De doctrina christiana I, II,2) alle Zeichen der Schrift hinweisen: "Was nämlich kann in der Schrift weiter verborgen bleiben, nachdem – als die Siegel gebrochen sind und vom feindlichen Grab der Stein gewälzt ist – jenes höchste Geheimnis kundgetan ist, dass Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist, dass Gott drei und eins ist, dass Christus für uns gelitten hat und ewig regieren wird?"⁴⁹

3.5.2. Luther: Christus als das Ganze der Schrift. Wohlgemerkt: es ist Markschies, der sich für das Verständnis der Forderung nach der Berücksichtigung der 'ganzen' Schrift auf genau diese Passagen Luthers beruft; Luther spricht nun aber in der von Markschies angezogenen Stelle vom 'Ganzen' der Schrift in dem Sinne, dass die Schrift in ihrer Gesamtheit auf Christus hinweist, oder anders: der Sinn der Schrift – selbstverständlich Alten und Neuen Testaments – ist Christus. Das 'Ganze' der Schrift, die "gemeinsamen Begriffe(n), Ansichten und Aussagen, die ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses ... die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen" (Markschies 33), ist für Luther Christus, das stellvertretende Leiden, seine Auferstehung bzw. die Dreieinigkeit Gottes. Luthers Frage nach dem 'Ganzen' der Schrift ist identisch mit der Frage nach der 'Mitte' der Schrift, und genau dies ist übrigens der Sinn der Frage nach dem 'Kanon im Kanon', in der es weder bei Käsemann noch bei

⁴⁸ Vgl. *Martin Luther*, De servo arbitrio, hier WA 18,606,21-609,14, und die zweite einschlägige Passage: 652,23-653. Die Deutung der Unterscheidung (claritas interna / externa) ist strittig.

⁴⁹ *Martin Luther*, De servo arbitrio, WA 18, 606,24-28: "Quid enim potest in scripturis augustius latere reliquum, postquam fractis signaculis et voluto ab hostio sepulcro lapide, illud summum mysterium proditum est, Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christum pro nobis passum et regnaturum aeternaliter?"

Lönning⁵⁰ um eine materiale Reduktion der kanonischen Schriften geht, sondern um die Frage nach den "gemeinsamen Begriffe(n), Ansichten und Aussagen" (Markschies 33), die diese verbinden. Diese Position Luthers und die anderen von Markschies abgelehnten Formeln stellen die Frage nach dem hermeneutischen Zentrum der Vielfalt von Texten und Aussagen, in der die Schrift sich darstellt und die selbstverständlich alle diese Positionen wahrgenommen haben und gerade nicht reduzieren wollen.

3.6. Die Frage nach der Einheit der Schrift ist ein unentrinnbares Implikat ihrer Kanonizität. Nun könnte man ja der Meinung sein, und Markschies scheint das zu glauben, dass man dieser Frage nach der Einheit in der Vielfalt nicht bedarf. Dem ist zu widersprechen: diese Frage ist nicht nur unverzichtbar, sondern unentrinnbar. Wer verstehen will, so hatte ich gesagt, fragt immer nach einem einheitsbildenden Zentrum, nicht, um die Vielfalt zu ignorieren oder sich ihrer zu entledigen, sondern um sie zu verstehen. Im Anwendungsfall: dass die Bibel beider Testamente ein sehr buntes Konglomerat von Texten, Traditionen, Aussagen sehr unterschiedlicher Herkunft ist, ist das eine und völlig unbestreitbar. Sofern man sie nun aber, wie Markschies das programmatisch tut, nicht nur als Vielfalt, sondern als einen Kanon betrachtet, nach dem die Kirche sich in ihrer Lehre auszurichten hat,⁵¹ dann kann man nicht einfach auf die Pluralität hinweisen, sondern dann muss man darüber hinaus sagen können, in welchem Sinne dieser Kanon nicht in eine Vielfalt zerfällt, sondern unbeschadet (!) der Pluralität eine, und zwar sinnvoll gegliederte Einheit darstellt. Das hat absolut nichts damit zu tun, dass man bestimmte Traditionen oder gar Bücher oder Buchkomplexe wie das Alte Testament nicht wahrnehme oder ausgrenze – dagegen wendet sich Markschies, wie zitiert, immer wieder –, sondern das hat damit zu tun, dass der Begriff 'Kanon', wenn er auf eine Schriftensammlung angewendet wird, deren gemeinsame Orientierungskraft und damit ihre vielstimmige Einheit behauptet. So stellt sich in der Tat die Frage nach den "gemeinsamen Begriffe[n], Ansichten und Aussagen, die ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses ... die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen" (Markschies 33). Markschies gibt in seinem Text zwar (unbedingt bedenkenswerte!) Hinweise darauf, wie es vermieden werden kann, dass über dieser Frage nach der Einheit die Pluralität und Breite und der Reichtum der Schrift übersehen wird – aber auf die entscheidende (und von ihm selbst ja gestellte) Frage, was denn nun nach christlichem Verständnis die (von ihm selbst behauptete!) einheitsbildende Mitte in der Vielfalt sei, gibt er überhaupt keine

⁵⁰ Vgl. Slenczka 2017, 126-139.

⁵¹ So Markschies: "... dass das Alte Testament wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie ist und bleiben wird." – dazu Slenczka 2017, 125-139, hier 125. Vgl. Markschies 83.

Antwort. Um diese Frage geht es aber, wenn im christlich-jüdischen Dialog der Umgang der Christen mit dem AT reflektiert werden soll.

3.7. Die Abgrenzungen gegen angebliche Reduktionen – und der Sinn derselben.

Die Abgrenzungen, die Marksches gegen eine inhaltliche Reduktion der Aussagen der Schrift oder gegen einen Verzicht auf bestimmte Aussagen oder biblische Bücher vornimmt, sind, wie so oft, Pappkameraden, die kein Mensch vertritt: "Im Umgang mit problematischen Schriftaussagen hilft keine abstrakte Formel und schon gar nicht ein auf Heilstatsachen oder Erfahrungstatbestände verkürztes 'was Christum treibt', weil das, was (uns) 'Christus lehrt', ja auch nur aus dem Zeugnis der Schriften beider Testamente rekonstruiert werden kann." (36) Ich möchte doch einmal wissen, wer die Position, gegen die sich Marksches hier abgrenzt, eigentlich jemals vertreten hat! Die lutherische Tradition jedenfalls nicht.

Marksches sieht ganz offenbar den hermeneutischen Sinn dieser 'Prinzipien' ('was Christum treibt'; 'Mitte der Schrift' etc.) nicht. Es geht jeweils nicht um ein Heraus-picken materialer Aussagen aus der Vielfalt der Schrift, sondern um hermeneutische Prinzipien, die die Vielfalt nicht negieren, aber ordnen, indem sie den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der unverkürzten Vielfalt (!) der Texte darstellen. Ohne dies Erfassen der Einheit in der Vielfalt gibt es – das gilt allgemein! – kein Verstehen, denn genau dies meint das Wort 'Verstehen'. Einen solchen hermeneutischen Schlüssel hat jeder, der einen Text versteht – die Frage ist nicht, ob man ihn hat, sondern ob man sich seiner bewusst ist, ob man ihn reflektiert, und natürlich: ob er im Blick auf die Vielfalt der Aussagen integrationsfähig ist (zum Charakter dieses ‚Schlüssels‘, der gerade nicht ein mehr oder weniger umfangreiche Sammlung von materialen Aussagen ist, vgl. unten 3.9. und 3.10.).

Eine solche hermeneutische Mitte ist darüber hinaus gerade dann notwendig, wenn man, wie Marksches, davon überzeugt ist, dass "das Alte Testament wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie ist" (Marksches!) – denn die Alternative zur Frage nach der 'Mitte' ist, wie gesagt, der Anspruch, dass alles, was in diesen Texten steht, normativ ist, oder dass ein 'Vordenker des Protestantismus' willkürlich entscheidet, was denn nun unter den vielen Aussagen verbindlich ist, und was nicht. Es ist entscheidend für das christliche Schriftprinzip nach evangelischem Verständnis, dass es sich nicht um ein 'Prinzip' in dem Sinne handelt, dass alles, was in der Schrift steht, gilt und (wie auch immer) verbindlich ist. Das will auch Marksches nicht. Dann muss es aber ein zweites Kriterium geben (seit dem 19. Jahrhundert hat man hierfür die oft missverstandene, sachlich aber treffende Zuordnung von 'For-

mal-, und Materialprinzip' gefunden⁵²), das eben nicht abgesehen von der Vielfalt der Schrift, sondern als deren Mitte sich herausstellt und aufdrängt. Wer ein 'tota scriptura' als Prinzip des Umgangs mit der Schrift aufstellt, der sollte sich beeilen, Auskunft zu geben über diese Mitte der Schrift – andernfalls ist seine Position höchst missverständlich. Die von Käsemann unter dem Titel des 'Kanon im Kanon' herausgestellte (und von Marksches missverstandene und kritisierte) Einsicht, dass nicht die Orientierung an einer Vielzahl von normativen Aussagen, sondern eine inhaltliche Mitte das christliche Schriftverständnis nach evangelischer Einsicht auszeichnet, markiert den Punkt, an dem sich dieses Schriftverständnis von allen Sorten eines Biblizismus unterscheidet: genau darin, dass es nicht nach Willkürentscheidungen, sondern nach ausweisbaren und diskutablen Kriterien Grade von Verbindlichkeit differenziert. Wer darauf glaubt verzichten zu können, verfällt über kurz oder lang auf biblizistische Irrwege.

3.8. Die Bestimmung einer hermeneutischen Mitte des Schriftverständnisses als Notwendigkeit im christlich-jüdischen Dialog. Eine solche Mitte zu bestimmen, ist auch hinsichtlich einer Schriftauslegung im christlich-jüdischen Dialog unverzichtbar. Es ist im christlich-jüdischen Gespräch nicht ganz unüblich, den christlichen und den jüdischen Umgang mit dem Alten Testament als zwei Perspektiven auf den einen Textbestand zu unterscheiden – so etwa auch Dabru Emet, und auch Marksches optiert in die Richtung dieser Hermeneutik (72f; dazu später). Wenn das so ist, müsste aber gesagt werden können, welches die jeweilige Perspektive ist; es müsste folglich formulierbar sein, wie und unter welcher Perspektive die Christenheit (oder der Protestantismus) die Schrift liest, wenn eine interreligiöse Schriftauslegung nicht auf den Markt der Beliebigkeiten und der nur ästhetischen Urteile führen soll, sondern tatsächlich wechselseitig zu einer Bereicherung der Identität führt. Denn – um Marksches zu zitieren: "Dialog setzt ... Vergewisserung über die eigene Identität im Horizont der Dialogpartner voraus." (Marksches 17) Nichts weniger als das will Marksches bieten. Dann ist er aber zu kurz gesprungen, da er offensichtlich nicht sieht, dass die von ihm abgelehnten Formeln – die zunächst inhaltlich offenen Formalbe-

⁵² Die Unterscheidung, Bestimmung und Zuordnung dieser beiden Prinzipien sind seit dem berühmten Aufsatz Ritschls höchst strittig, vgl. bereits Isaak August Dorner, *Das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältnis seiner zwey Seiten betrachtet*, Kiel 1841; Albrecht Ritschl, *Über die beiden Principien des Protestantismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg / Leipzig 1893, 234-247; Carl Stange, *A. Ritschls Urteil über die zwei Principien des Protestantismus*, in: *ThStK* 70 (1897) 599-621; Jörg Baur, *Sola scriptura*, in: ders., *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 46-113, hier 51f; Dorothea Noordveld-Lorenz, *Gewissen und Kirche*, Tübingen 2015, 105-133. Das zweite der Prinzipien rekuriert dabei meistens auf den Vorgang der subjektiven Aneignung – dazu unten 3.9. und 3.10.

stimmungen 'Mitte der Schrift' oder 'Kanon im Kanon' einerseits oder die christologischen bzw. soteriologischen inhaltlichen Näherbestimmungen – genau dies bieten.

3.9. 'Zirkularität' der Frage nach der Mitte der Schrift? Es ist übrigens grob fahrlässig, wenn Marksches die Frage nach einem 'Kanon im Kanon' oder die Frage nach einer 'Mitte der Schrift' als zirkulär bezeichnet, weil auf diese Weise dem Kanon ein Kriterium der Kanonizität entnommen werden müsste (35f). Das kommt davon, wenn man die Lehre von der Selbstausslegung der Schrift dem 20. Jahrhundert in die Schuhe schiebt (30) und nicht sieht, dass sie bei Luther selbst nicht einfach vorkommt, sondern das systematische Zentrum seines Schriftverständnisses (und dasjenige der altprotestantischen Lutheraner) darstellt.⁵³ Sie kann in dem Satz zusammengefasst werden kann, dass die Schrift durch ihre frohmachende Wirksamkeit am Subjekt (als Evangelium) sich auf eine Mitte hin erschließt. Das ist eine Einsicht, für die Marksches gar nicht Slenczka lesen muss (was er notorisch nicht tut), sondern die er auch bei Herms, Härle, Körtner, Leonhardt, Dalferth, Bayer, Baur u.a. nachlesen kann: Was der hermeneutische Schlüssel zur Schrift ist, ermittelt nicht ein historischer Theologe am Schreibtisch, sondern das stellt sich im Umgang mit der Schrift und im Erfahren einer Wirkung heraus; und dass dies als 'Mitte der Schrift' oder als 'Kanon im Kanon' bezeichnet wird, weist eben darauf hin, dass der Anspruch erhoben wird, dass genau dieses hermeneutische Prinzip sich dadurch ausweist, dass es die Vielfalt der Schrift erschließt (und nicht verdeckt). Genau dies ist die "reformatorische() Einsicht" einer "durch den Heiligen Geist vermittelte[n] Selbstbewegung" (36).⁵⁴

Die Vertrautheit mit dieser in der systematischen Theologie weitverbreiteten Einsicht hätte Marksches den Sinn dafür erschließen können, dass Heidegger schlicht recht hat mit seiner Auskunft, dass es nicht nur logisch fatale Zirkel gibt (wie Marksches zu glauben scheint), sondern auch hermeneutische, bei denen die Frage nicht die ist, wie man sie vermeidet, sondern wie man in der rechten Weise in sie hineinkommt.

Die neuzeitliche Gestalt dieser Frage ist übrigens die Frage nach dem 'Wesen' einer geschichtlichen Realität, deren Recht und deren hermeneutische Implikationen Friedrich Schleiermacher einerseits und Ernst Troeltsch andererseits herausgestellt hat, worauf ich in meinem Text zum AT von 2013 mit einigen gar nicht so dummen Bemerkungen hingewiesen habe – womit man wieder einmal sieht, dass die Verwei-

⁵³ Vgl. oben Anm. 47. Dazu Slenczka, *Evangelium* (wie Anm. 47). Dort und Slenczka 2017, 140, Anm. 268 und 157, Anm. 292 präzisierende Verweise auf die im folgenden genannten Positionen.

⁵⁴ Vgl. Anm. 53.

gerung einer Diskussion auch darum Selbstschädigung ist, weil man sich um die Chance bringt, die Texte, die Diskussionsbeiträge, genau zu lesen.

3.10. Luthers Bestimmung der einheitsbildenden 'Mitte der Schrift'. Luther, um zu der von Marksches positiv rezipierten, aber in ihrer Tragweite nicht verstandenen Stelle aus *De servo arbitrio* zurückzukehren, stellt ja nun heraus, in welchem Sinne seiner Meinung nach 'die ganze Schrift' klar sei, nämlich in dem Sinne, dass sie insgesamt auf das Kreuz, die Auferstehung und die Dreieinigkeit Gottes verweist – dies ist (nach Luther!) die *res*, die Sache der Schrift, und diese ist trotz der grammatischen und semantischen Unklarheit vieler Worte und Sätze in dem Sinn klar, dass dieses Zentrum klar ist. Dieses Zentrum ist nun eben nicht das materiale Destillat willkürlich herausgepickter Aussagen, biblischer Bücher oder *dicta probantia*, das Marksches in seinem Text immer wieder (zu Recht, aber niemanden treffend) abschießt, sondern es ist der Verweis auf dasjenige, was nur im Medium der Vielfalt der Schriftaussagen sich als deren Einheit aufdrängt, indem *claritas interna* entsteht.⁵⁵ Oder anders: Die Heilige Schrift erweist sich darin als Wort Gottes, dass sie Rechtfertigungsglauben weckt: rückhaltloses Lebensvertrauen ('Das Herz hängen an ...'); und dies tut das Zeugnis von Christus, das in ihr hörbar ist und dem jede Verkündigung dient. Und genau darum – weil dies die frohmachende Wirkung der Schrift auslöst – ist dies die 'Mitte' der Schrift, der 'Kanon im Kanon': Was Christum treibt.

3.11. Meine Anfrage von 2013 – und die Folgen der verweigerten Auseinandersetzung. Und nun zum Schluss: Ich habe in meinem Text von 2013 darauf hingewiesen, dass die Kirche diesen Konsens über diese 'Mitte der Schrift' aufgegeben hat und faktisch feststellt, dass das Alte Testament nicht 'Christum treibt'.⁵⁶ Dass ich dies 'was Christum treibt' im eben beschriebenen Sinne und nicht als materiale Reduktion der Aussagen der Schrift verstehe, hätte man wissen können, das habe ich oft genug geschrieben. Wenn man das 'Was Christum treibt' in der nicht nur hier skizzierten, recht verstandenen Weise als die 'Mitte der Schrift', also auch des Alten Testaments, betrachtet, dann stellt sich die naheliegende Frage, welche Konsequenzen es für den Umgang mit dem Alten Testament hat, wenn die christlichen Kirche diese These – das Alte Testament hat Christus zur Mitte – der Tradition nicht mehr nachsprechen wollen, aus historischen Gründen und aus Respekt vor dem Judentum.⁵⁷ Diese Frage

⁵⁵ Das ist die 'Divination', von der Troeltsch in seiner *Wesensschrift* handelt und die ein unverzichtbares Moment jeder Wesens- bzw. Zentrumsbestimmung ist. Die 'Wesensfrage' und die reformatorische Frage nach der 'Mitte der Schrift' hängen engstens zusammen und sind, wie man gerade bei Troeltsch nachlesen kann, ausdrücklich nicht die Gegeninstanz zur Wahrnehmung der Vielfalt der Texte!

⁵⁶ Slenczka 2017, 82-84; vgl. 160-194 und 295-310.

⁵⁷ Slenczka 2017, 175-191.

habe ich gestellt. Sie ist eigentlich sehr einfach. Mir drängt sich der Eindruck auf, dass Markschie sie nicht verstanden hat, und das liegt daran, dass sein Verständnis dessen, was Hermeneutik ist, fortbildungsfähig ist.

4. Ein Selbsteinwand als Zwischenüberlegung. Zum argumentierenden Umgang mit einem Text gehört, dass man nach der jeweiligen 'lectio in optimam partem' sucht. Daher rechne ich nun mit der Möglichkeit, dass Markschie genau dieses hermeneutische Prinzip im zweiten Vortrag bieten will, in dem er die Operation des ersten Vortrags ('tota scriptura' als ergänzende Auslegung des sola scriptura) nun auf die zweite Exklusivpartikel anwendet: 'totus Christus' als Auslegung des 'solus Christus'. Es könnte sein, so setze ich nun voraus, dass das Fehlende (die Bezeichnung der "gemeinsamen Begriffe[n], Ansichten und Aussagen, die ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses ... die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen") hier geboten wird. Ich stelle allerdings die Auseinandersetzung mit diesem Text nicht von vornherein unter die Prämisse, dass hier das im ersten Vortrag fehlende Element nachgetragen würde, sondern skizziere knapp die Position, untersuche ihre Schlüssigkeit und Vertretbarkeit und werde erst abschließend fragen, ob hier die hermeneutische Lücke des ersten Vortrags geschlossen wird.

5. 'Totus Christus' als auslegende Ergänzung des 'solus Christus'? Markschie führt nämlich seine Auslegung des 'solus Christus' durch ein 'totus Christus' nicht als Lösung der hermeneutischen Frage, die im ersten Aufsatz unbeantwortet (und nach meinem Eindruck unbemerkt) bleibt ein, sondern als Parallelbildung zu den Überlegungen des ersten Aufsatzes – wieder unter der bereits notorischen Missachtung des systematischen Zusammenhangs der Exklusivpartikel (Markschie 48-50). Markschie geht so vor, dass er zunächst das 'solus Christus' erläutert, dann die Ergänzungsbedürftigkeit dieses reformatorischen Prinzips ausweist und abschließend nach dem Gewinn seines Vorschlags für den christlich-jüdischen Dialog fragt.

5.1. Barmen und der Christomonismus. Ich halte mich nicht lang bei seiner Erläuterung des Sinnes des 'solus Christus' auf; das ist weitestgehend traditionell und zustimmungsfähig. Die ganze Darstellung zielt aber darauf ab, auf die Gefahr eines 'Christomonismus' hinzuweisen, der naheliegende Konsequenzen für den christlich-jüdischen Dialog habe: wo Jesus Christus allein rechtfertigt, werden eben alle anderen 'Wege zu Gott' ausgeschlossen und ein Verständnis des Gottesverhältnis, das sich explizit nicht auf Jesus Christus beziehe, als heillos bezeichnet.

5.1.1. Das Verständnis der Peters-/Slenczkaschen Auslegung von Barmen I. Nun glaubt Markschie, dieser 'christomonistischen Engführung', die üblicherweise der

Theologie Barths oder auch der Ersten These der Barmer Theologischen Erklärung (BThE) angelastet wird, eine Interpretation dieser Ersten These entgegensetzen zu können, die Albrecht Peters und – wie lästig!⁵⁸ – auch ich selbst im Zuge der jüngsten Diskussion um die Aufnahme der BThE in die Bekenntnisgrundlage der Lutherischen Kirchen vorgetragen habe.

Markschies gibt diese Interpretation so wieder, dass die erste (und auch die weiteren) Barmer Thesen nicht so verstanden werden müssen, dass es neben dem einen Wort Gottes, das die Verfasser der Erklärung mit Jesus Christus identifizieren, kein anderes Wort Gottes 'gebe', sondern dass Jesus Christus das eine Wort Gottes sei, das die Kirche zu hören, zu gehorchen und dem sie zu vertrauen habe. Das eröffne die Möglichkeit, dass ein „Reden oder Handeln Gottes an anderer Stelle, in anderen Zusammenhängen ... dem Text nach nicht ausgeschlossen“ werde (57), „es wird nur darauf hingewiesen, dass es für Christenmenschen keine kriteriologische Funktion haben kann.“ (ebd.). So Markschies im Gefolge von Peters und Slenczka.

5.1.2. Der christozentrische Sinn der Luther-kompatiblen Interpretation von Barmer I. Nun hätte Markschies wenn schon nicht meinen, so doch den Aufsatz von Albrecht Peters, auf den er sich hauptsächlich bezieht, etwas gründlicher lesen dürfen, denn dann wäre ihm aufgegangen, dass es Peters (und auch mir) um die Frage nach der von der lutherischen Theologie immer festgehaltenen 'natürlichen Theologie' geht, also um die Möglichkeit einer Rede von Gott, die nicht christologisch, sondern erfahrungstheologisch begründet ist und die somit auf den ersten Blick dem Anathema der ersten These verfällt. Die von Markschies im Anschluss an Peters und Slenczka favorisierte Lesart der Barmer Theologischen Erklärung nimmt die theologischen Anliegen etwa von Paul Althaus und Werner Elert ernst und berücksichtigt sie. In diese Lesart zeichnet nun Markschies seine Vorschläge zu einer nicht-exklusiven Lesart der Barmer Theologischen Erklärung im Verhältnis zum Judentum ein.

Sowohl Albrecht Peters als auch meine Wenigkeit haben darauf hingewiesen, dass diese Lesart der Barmer Theologischen Erklärung nicht etwa dazu führt und nicht dazu führen darf, dass nun 'neben' der Christusoffenbarung noch weitere Möglichkeiten einer heilsamen Selbstmanifestation Gottes Verbindlichkeit beanspruchen können, sondern die exklusive Pointe der Barmer Theologischen Erklärung wird beibehalten, gewinnt aber einen etwas weiteren Sinn: sie zielt nach dieser Lesart darauf ab, dass jeder Umgang mit einer Gotteserfahrung außerhalb von Christus seine Legi-

⁵⁸ Markschies 112, Anm. 139.

timität und die Heilsamkeit ihres Verständnisses dadurch ausweisen muss, dass diese Gotteserfahrung auf die Christusoffenbarung hingeordnet ist und unter das Kriterium derselben tritt – ich zitiere nun einmal, um den Kollegen nicht zu überfordern, nicht mich selbst, sondern Albrecht Peters: "Grundsätzlich dürfte die doppelte Einsicht bleiben: Gottes Tatwort in Natur und Menschengeschick lässt sich nicht einfach konkludieren aus seinem Heilswort in Christus, es lässt sich aber auch nicht hochstilisieren zu einer eigenständigen Heilsoffenbarung 'außer und neben' der Christusoffenbarung."⁵⁹ Es geht darum, dass die Kirche das "Tatwort in Natur und Menschengeschick" verstehen muss von der Christusoffenbarung her und auf sie hin, so dass es eben nicht zu einer konkurrierenden Instanz eines heilvollen Gottesverhältnisses neben der Christusoffenbarung werden kann, die das Verständnis der Christusoffenbarung hermeneutisch präjudizieren würde. Dies trägt für eine über die Tradition hinausgehende Verhältnisbestimmung zum Judentum nichts aus (und diese Interpretation der Barmer Erklärung hatte natürlich auch nie diese Absicht); bezieht man nämlich diese Verhältnisbestimmung, wie Markschies das offenbar will, auf das Verhältnis der Christenheit zu einem nicht-christologisch gelesenen Alten Testament, so müsste dieses unter das Vorzeichen und Kriterium des ‚Evangeliums von Christus‘ treten – und damit wäre im Gespräch mit dem Judentum über die Tradition hinaus nur dann etwas gewonnen, wenn man ausführliche Erläuterungen anbringt, die Markschies nicht bietet. Aber Markschies bleibt auch dabei nicht stehen, sondern will etwas über den Peters-/Slenczkaschen Vorschlag Hinausgehendes.

5.1.3. Christozentrik nur für Christenmenschen? – der weitergehende Interpretationsvorschlag von Markschies. Das unter 5.1.2. Referierte ist nur der Hintergrund dessen, was Markschies in der Wendung zusammenfasst, dass das "Reden oder Handeln Gottes an anderer Stelle, in anderen Zusammenhängen ... für Christenmenschen keine kriteriologische Funktion haben kann" (Markschies 57). Daran anknüpfend gewinnt Markschies der Barmer These nun aber noch eine weitere Pointe ab und profiliert den eben zitierten Satz für ein Verständnis der Ersten Barmer These: "Den bereits zitierten Versuch von Albrecht Peters ... kann man auch so akzentuieren, dass dieser Text für den christlich-jüdischen Dialog fruchtbar gemacht werden kann: In der These wird nicht nur gesagt, dass wir nur ein Wort zu *hören* haben, sondern auch gesagt, dass *wir* nur ein Wort zu hören haben und darin die Pointe christlicher Lektüre biblischer Texte liegt, aber natürlich nicht die hermeneutische Regel für jüdische Interpretationen." (70, vgl. 71). Diese von Markschies vorgeschlagene

⁵⁹ Albrecht Peters, Die Barmer Theologische Erklärung und das Luthertum, in: W.-D. Hauschild u.a. (Hgg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, 319-359, 337.

'nicht-exklusive' Lesart der Barmer Theologischen Erklärung geht nun deutlich über Peters und Slenczka hinaus und rechnet damit, dass Christen ein Verständnis Gottes, das mit Christus nichts zu tun hat, zwar nicht teilen, wohl aber für andere für legitim halten könnten.

Zunächst ist völlig deutlich: nach keiner möglichen Lesart der Barmer Erklärung legt diese die hermeneutischen Regeln anderer Religionsgemeinschaften fest, auch nicht für den Umgang mit dem Alten Testament. Selbstverständlich erhebt Barmen den Anspruch einer Geltung in der Kirche und für die Kirche. Aber die Frage ist in der Tat, ob die sich so festlegende Kirche nun feststellen kann, dass die nichtchristologische Rede von Gott in anderen Religionsgemeinschaften *ihr Recht* hat – wie Markschieß den Gedanken später, freilich sehr vorsichtig, fasst: "Wir stellen Gott anheim, wie er sich zu der Behauptung stellt, dass von anderen auch andere 'Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung' geglaubt werden." (73)

5.1.4. Die Folgen dieser Position für das Verständnis von Barmen I. Nun ist das von der grundsätzlich sympathischen Absicht eines nicht-exklusiven Verständnisses der Barmer Erklärung geleitet – aber: jede gegenwärtige Deutung von Barmen hat Folgen für das Verständnis des Sinns, den die Barmer Erklärung in ihrer zeitgenössischen Situation gewinnt. Und hier gilt nun: die "Christenmenschen" haben 1934 eben in der Situation, in der dieser Text (die Barmer Theologische Erklärung) geschrieben wurde, mit guten Gründen gemeint und gesagt, dass 'das Reden oder Handeln Gottes an anderer Stelle' (das waren in concreto die von deutschchristlichen und die deutschgläubigen Positionen als Gottesoffenbarung gedeutete völkische Bewegung) nicht nur für Christenmenschen, sondern dass es für niemanden legitimerweise eine kriteriologische Funktion für eine heilsame Rede von Gott haben könne. Für Christenmenschen ist die Behauptung, dass "auch andere 'Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung' geglaubt werden" könnten, nicht 'Gott anheimgestellt' und vom Menschen angesichts der Freiheit Gottes (Markschieß 71) nicht zu verneinen, sondern die Christenmenschen bestreiten in Barmen angesichts der gängigen 'Nazi-Theologien' und geleitet von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus genau dies: dass Gott sich auch außerhalb und unabhängig von Christus heilsam definiert und festlegt. Und sie bestreiten dies nicht für den Spezialfall des Nationalsozialismus und seiner religiösen (Selbst-)Deutung, sondern sie bestreiten es, weil für sie das Wesen Gottes sich heilsam in der Offenbarung Gottes in Christus zeigt. Genau darum haben sie angesichts der Deutung des Nationalsozialismus als Gottesoffenbarung festgehalten, dass dies nicht nur für Christenmenschen, sondern angesichts der Offenbarung in Christus im Allgemeinen keine heilsame Deutung des 'Re-

dens und Handelns Gottes' ist: eine gefährliche und heillose Verirrung. Ganz deutlich ist das bei Barth selbst: er hat zweifellos die einschlägigen Barmer Thesen so verstanden, wie er sie auch in KD II/1 und in KD IV/3 auslegt: als Absage gegen jede Gestalt der natürlichen Theologie. Aber auch die von Albrecht Peters und mir vorgeschlagene lutherische Relektüre dieser Thesen versteht sie so, dass jede Rede von Gottes Handeln 'in der Welt' ihr Recht nur dann hat, wenn sie unter das hermeneutische Vorzeichen der Christusoffenbarung tritt, also nicht als eigenständig dagegen betrachtet oder gar ihr hermeneutisch vorgeordnet wird, sondern ihr zugeordnet ist und unter ihrem Kriterium steht – und dass sie andernfalls heillos ist. Dann ist die Pointe der These auch nach der Petersschen Relektüre ein Widerspruch gegen eine Theologie, die behauptet, in der nationalsozialistischen "Revolution" eine heilvolle Gottesbegegnung zu haben, von der her die Offenbarung in Christus verstanden werden (oder die von ihr abgelöst werden) müsse. Die Pointe der Barmer Synodalen ist auch unter der Voraussetzung der Lesart von Albrecht Peters und Slenczka nicht diese: '*Für Christenmenschen* gilt die christologische Limitation der Rede von Gott, für andere mag anderes gelten'; sondern auch nach dieser Petersschen Lesart stellen die Barmer Synodalen – selbstverständlich als christliche Lehre! – fest: Nie darf die Christusoffenbarung unter dem hermeneutischen Vorzeichen und Kriterium einer nicht-christologischen Rede von Gott gelesen werden, sondern nur umgekehrt. In diese Richtung gehen übrigens auch die Reformulierungen der Vermittlung der Anliegen einer natürlichen Theologie mit einer 'Offenbarungstheologie', die Eberhard Jüngel in den Texten seines Aufsatzbandes 'Entsprechungen' vorgelegt hat.

Diese Pointe der Barmer Erklärung und der Peters-/Slenczkaschen Relektüre hat Markschieffs offenbar bei seinem Vorschlag nicht bedacht.

5.1.5. Positive Folgen im Verhältnis zum Judentum? Überträgt man nun zunächst die weniger weitgehende Peters-/Slenczkasche Deutung der Barmer Erklärung auf das Verhältnis zum Judentum (was Markschieffs explizit tut, ich [jedenfalls so] nicht!), so lässt sich nach dieser Lesart der Barmer Theologischen Erklärung mitnichten die Möglichkeit einer christlichen *Anerkennung* eines nicht-christologischen Gottesverhältnisses (man gestatte mir diese abkürzende Formulierung) begründen nach der Markschieffschen Wendung: "Wir stellen Gott anheim, wie er sich zu der Behauptung stellt, ..." (73; vgl. oben 5.1.3. Ende). Vielmehr hat auch dieses nicht-christologische Gottesverhältnis nach der von Markschieffs herangetragenen (aber missverstandenen) Vorgabe der Barmer Theologischen Erklärung sein Kriterium in dem "einen Wort Gottes": unter seiner Voraussetzung ist jede Rede von Gott zu 'lesen', wenn Christen sie als heilsam anerkennen sollten. Daraus resultiert nun aber nicht mehr als die völ-

lig traditionelle Haltung, die die Kirche bis ca. 1960 gegenüber dem Judentum eingenommen hat.

Markschies will nun aber offenbar mit seiner Deutung der Barmer Theologischen Erklärung darüber hinaus die Möglichkeit der Anerkennung einer *Legitimität* einer nicht-christologischen Rede von Gott eröffnen. Das ist nun aber im Blick auf die Grundintention der Barmer Erklärung ausgeschlossen – und das kann man sich mit folgender Überlegung klar machen: Wenn man diese weiterführende Interpretation von Markschies in die Erklärung einträgt und in der Front geltend macht, in der die Barmer Erklärung ursprünglich spricht, dann hätte das wenig wünschenswerte Implikationen. Denn die Barmer Theologische Erklärung befasst sich natürlich nicht mit dem Verhältnis zum Judentum, sondern nimmt Stellung zur Position der Deutschen Christen (und radikalerer religiöser Strömungen), die im Nationalsozialismus bzw. in Instanzen wie dem 'Volk' oder der 'Rasse' den Schöpfergott zu erfahren glaubten und diese als heilsam ausgegebene Selbstoffenbarung Gottes als hermeneutische Prämisse an das Verständnis der Offenbarung Gottes in Christus herantragen wollten. Wenn man die (in der Gegenwart und im Verhältnis zum Judentum verständliche) Lesart Markschies' nun aber in die historische Situation der Barmer Erklärung hineinlesen wollte, dann wäre der Koll. Markschies der erste, der die sich damit ergebenden Konsequenzen unerträglich nennen würde; man müsste dann nämlich auch hier – gegenüber der Behauptung, dass sich Gott in Volk und Rasse offenbare – die in der Freiheit Gottes liegenden Möglichkeit eines derartigen nicht-christologischen, aber heilsamen Gottesverständnisses wenigstens schweigend anerkennen (Markschies 71). Daher sollte man es einfach unterlassen, solche Interpretationsmöglichkeiten an den Text der Barmer Erklärung heranzutragen. Denn es gilt, wie gesagt: jede Interpretation der Barmer Aussagen in gegenwärtigen Kontexten hat Rückwirkungen für das Verständnis der Abgrenzung, die die Barmer Synodalen damals vornahmen. Markschies will garantiert mit Bezug auf die damalige Front nicht behaupten, dass "hier [in These 1] vom christlichen Hören gesprochen wird, aber nicht exklusive Aussagen über das Handeln Gottes gemacht werden, die ja letztlich die Freiheit Gottes mit begrenzter menschlicher Perspektive beschneiden würden ..." (Markschies 71). Weil man das nicht will, sollte man das auch in der Gegenwart nicht als mögliche Lesart vorschlagen.

Also: die Markschiessche Fortführung der Peters-/Slenczkaschen Lesart hat Implikationen, die er nicht bedacht hat und selbstverständlich nicht will,⁶⁰ und die die Peters-/Slenczkasche Lesart nicht hat. Denn nach der Peters-/Slenczkaschen Lesart geht es den Verfassern der Barmer Erklärung in dieser Front darum, dass jede Rede vom Schöpfergott gerade nicht neben das 'eine Wort Gottes' treten (oder gar den hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums von Christus darstellen) kann und darf, sondern umgekehrt nur so weit legitim ist, wie sie sich zu diesem Christusevangelium fügt und ihm nicht widerspricht. Genau dies ist auch nach der Peters-/Slenczkaschen Lesart der Barmer Theologischen Erklärung der Sinn dieser Aussagen: Das Evangelium von Christus ist die hermeneutische Prämisse und der Grund der Legitimität jeder außerchristlichen 'Gotteserfahrung'.

5.1.6. **Zusammenfassend.** Daraus lernt man: Man sollte hinsichtlich der Frage des Verhältnisses zum Judentum mit der Barmer Erklärung vorsichtig umgehen – und es ist eben, das zeigt sich damit auch, nicht ganz sinnlos, dass üblicherweise Systematische Theologen und nicht Kirchengeschichtler Systematische Theologie betreiben, und dass diese Systematischen Theologen sich argumentierend mit Positionen der kirchlichen Zeitgeschichte befassen, und nicht Patristiker.

5.2. **Was heißt 'solus Christus'?** Im christlich-jüdischen Dialog kann es nicht darum gehen, diesen unter Bezugnahme auf die Verwerfungen der Barmer Erklärung zu begründen, sondern man muß fragen, was mit dem 'solus Christus' eigentlich gemeint sein könnte – dann wäre der Weg zum Ziel nicht eine 'nicht-exklusive' Interpretation der Barmer Erklärung, sondern eben diese Frage danach, was diese Exklusion – das 'solus Christus' – eigentlich meint. Diese Frage tritt nun, nach dem Markschiesschen Rekurs auf die Auslegung der Ersten Barmer These durch Peters und mich, ins Zentrum seines Textes. Markschieß ist der Meinung, dass seine Deutung des 'solus Christus' als 'totus Christus' es erlaubt, das Judesein Jesu stärker, als das die christliche Theologie (angeblich) bisher getan hat, zu berücksichtigen und eine soteriologische Engführung (die er als doketisch betrachtet) ebenso wie eine Verallgemeinerung des Christlichen als 'Prinzip der Versöhnung', die er bei Schleiermacher (ausgerechnet!) und Hegel lesen zu müssen glaubt, zu vermeiden.

5.2.1. **Was bedeutet traditionell die Feststellung, dass Jesus Jude ist?** Dass Jesus Jude ist, ist nur von sehr wenigen Theologen im Laufe der Kirchengeschichte bestrit-

⁶⁰ Ich halte hier ausdrücklich fest und unterstreiche, dass ich dem Kollegen keine sinistren Absichten unterstelle; die hat er nicht! Vielmehr bin ich der Meinung, dass er über diese Konsequenzen seiner Interpretation einfach nicht nachgedacht hat.

ten worden (weder von Schleiermacher noch von Harnack, Bultmann oder mir selbst, auch nicht von Ebeling und Falk Wagner). Diese Einsicht (Jesus war Jude) hatte aber nur selten die von Marksches gewünschten positiven Folgen für das Verhältnis zum Judentum. So ist das Fest der Beschneidung Jesu in der Kirche immer gefeiert worden – Marksches weist darauf hin – bis hin zur Verehrung einschlägiger Reliquien, und zwar unter der Pointe des Gehorsams und der vollkommenen Gesetzeserfüllung Christi: Thomas von Aquin stellt die Beschneidung Jesu unter dieses Vorzeichen (STh III q 37 a 1resp und a 3resp), und alle altprotestantischen Theologen beiderlei Gestalt betrachten die vollkommene Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, die Jesus zu seinen Lebzeiten erbracht hat, als die Grundvoraussetzung dafür, dass sein Kreuzesopfer erlösend (und nicht die Ablösung eigener Sünde) und er selbst samt seinem Kreuzesopfer Gott wohlgefällig ist. Die Behauptung der Sündlosigkeit schließt explizit die vollständige lebenswierige Erfüllung des im Alten Testament manifestierten göttlichen Willens ein; wenn man so will: Jesus ist für diese Positionen der vollkommene, gesetzesobservante Jude. Das wird nicht einfach nur vorausgesetzt, sondern in der Beschreibung seines Lebensverlaufes vor der Kreuzigung auch ausgewiesen. Bevor mir unbilligerweise unterstellt wird, ich wollte dergleichen dogmatisches Gestell wieder aufleben lassen,⁶¹ weise ich darauf hin, dass es mir nur darum geht, festzuhalten, dass das Judesein Jesu und sein Leben als gesetzestreuer Jude zu den wesentlichen Basisaussagen der klassischen Orthodoxie gehörte. Allerdings setzen diese altprotestantischen Theologen dieses Judesein Jesu in ein Verhältnis zum soteriologischen Zentrum des christlichen Glaubens, ordnen es als ein Moment in eine Bewegung ein, die den Lebensweg des Juden Jesus auf den Tod am Kreuz hin finalisiert, als Tod nicht nur eines Menschen, sondern Gottes und damit als Eröffnung eines Gottesverhältnisses für seine Jünger versteht, das aufgrund der stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi nicht mehr durch die Erfüllung des Gesetzes moderiert ist: gerade weil sich Jesus hat beschneiden lassen, das ganze Gesetz erfüllt und am Kreuz das Sühneopfer erbracht hat, gilt diese Forderung für die Jünger Jesu nicht mehr. Wohlgemerkt: mir geht es nicht darum, diesen Typus von Sühnetheologie zu reprimieren, sondern um die Einsicht, dass die altprotestantischen Theologen das Insistieren auf dem Judesein Jesu mit dem soteriologischen Zentrum des christlichen Glaubens (nach ihren Kategorien) schlüssig verbunden haben; damit zeigt sich zudem, dass das lautstarke Insistieren auf dem Judesein Jesu nicht unmittelbar und bereits an sich positive Folgen im Verhältnis zum Judentum hat.

⁶¹ An einer Stelle (81f) scheint Marksches andeutungsweise in diese Richtung zu denken – ich hoffe, er hat es bei dieser Andeutung darum gelassen, weil er der schwerwiegenden Folgen, die eine solche Position im christlich-jüdischen Dialog hätte, wenigstens geahnt hat.

5.2.2. Die Implikationen des 'Judeseins' Jesu im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs. Im Zuge der christlichen Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist nun in der Tat von einer ganzen Reihe von Theologen diese Feststellung eingeschärft worden – Markschie's zitiert einige davon. Aber die Frage ist nun immer die: was folgt denn daraus?

Berthold Klappert beispielsweise, der diese Feststellung mit Nachdruck herausgehoben hat, betrachtet das Judesein Jesu als die Bedingung, unter der er (als Mitglied des Bundesvolkes) diesen Bund für die Heiden öffnen kann – der Bund, an dem die Heiden teilhaben, wird dann aber unter den Bedingungen des Bundes Gottes mit Israel verstanden.⁶² Etwas anders hat Friedrich-Wilhelm Marquardt aus dem Judesein Jesu abgeleitet, dass dadurch der Bund Gottes mit Israel bestätigt und die Christen als 'Beisassen', das heißt: unter der Bedingung der Einhaltung der noachidischen Gebote und in Einhaltung einer messianischen Halacha sozusagen als jüngere Brüder in das Gottesverhältnis aufgenommen seien.⁶³ Diese Beispiele sind leicht zu vermehren und weisen darauf hin, dass mit der emphatischen Betonung des unbestreitbaren 'Judeseins' Jesu im Kontext rezenter Positionen im christlich-jüdischen Dialog meistens soteriologische Implikationen verbunden werden, die zu einer Reformulierung der klassischen Soteriologie führen müssen. Dagegen ist nicht von vornherein etwas einzuwenden; man muss aber diese Konsequenzen für die Soteriologie (und beispielsweise für ein Verständnis der Nachfolge) auch ausweisen.

5.2.3. Die Implikationen des Judeseins Jesu bei Markschie's. Damit zu Markschie's: Er weist darauf hin, dass diese Feststellung – Jesus war Jude – impliziert, dass Jesus die religiösen Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums geteilt habe. Unbestreitbar! Markschie's erläutert, was das bedeutet: "Jesus von Nazareth wird ... in eine fromme jüdische Familie geboren, die zu Wallfahrtsfesten nach Jerusalem pilgerte, er wird nach dem Gesetz beschnitten ..., er besucht die Wallfahrtsfeste, er diskutiert über das Gesetz Gottes, wie es in der Hebräischen Bibel niedergelegt ist, er geht am Sabbat in die Synagoge und liest aus den Prophetenbüchern, er dokumentiert durch Zeichenhandlungen und einzelne ... Worte einen ganz besonderen messianischen Anspruch, seine sehr eigenständige Form eines sowohl expliziten wie impliziten messianischen Anspruchs ..." (64) Dass die Frage des messianischen Anspruchs Jesu strittig ist, weiß Markschie's vermutlich selbst – aber ich lasse das dahin gestellt und ergänze seine Feststellungen in anderer Richtung: man wird über diese in den Evan-

⁶² Vgl. dazu Slenczka 2017, 471-474.

⁶³ Dazu *Notger Slenczka*, Theologie im Gespräch mit dem Judentum. Zur Dogmatik F.-W. Marquardts, in: ThLZ 123 (1998) 1161-1176.

gelien bezeugten Züge hinaus nicht fehlgehen in der Annahme, dass Jesus hinsichtlich seiner religiösen Vorstellungen irgendwo im Umfeld des pharisäischen Judentums oder der Qumran-Sekte zu verorten sein wird, dass er vermutlich in einem sehr strikten Sinne gesetzesobservant war und die Prärogative des Gottesverhältnisses Israels nachdrücklich vertreten haben dürfte. Dafür spricht das, was über seinen Bruder Jakobus bekannt ist. Und dafür spricht vermutlich auch das Wort Mk 7,27, das schwerlich Gemeindebildung sein kann; vielmehr dürfte die ganze Perikope (die auf eine Zuwendung Jesu zu Nichtjuden abzielt, aber diese nicht einfach Jesus in den Mund legt) eine Reflexion der tradierten Haltung Jesu selbst durch die zunehmend heidenchristliche Gemeinde widerspiegeln. Diese Züge, die die Kirche mit Gründen nicht weitergeführt hat, gehören zum Judesein Jesu hinzu – wenn schon, denn schon!

Und ich notiere zweitens: der Tod am Kreuz und 'die Auferstehungserfahrung' der Jünger (als wichtige Deutungsperspektive des Lebens und der Person Jesu durch die Kirche aller Zeiten) kommt bei Marksches nicht vor. Wohl aber hält er fest, dass das Selbstverständnis als Messias, das der historische Jesus unterhielt⁶⁴ über das im Umgebungsjudentum Übliche hinausgeht – dazu gleich (5.2.5.).

5.2.4. Mögliche Folgen des Verweises auf das Judesein Jesu. Wenn das richtig ist: was folgt denn nun nach Marksches aus dieser Feststellung, dass Jesus Jude ist und die religiösen Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums geteilt hat, für ein gegenwärtiges christliches Selbstverständnis – folgenfrei wird diese Feststellung doch wohl nicht sein? Marksches sagt nichts dazu, warum er die Wahrnehmung des Judentums Jesu für wichtig hält – *denkbar* wäre u.a. Folgendes, was in den einschlägigen Diskussionen auch vorgeschlagen wurde:

- Klassischerweise ist der Lebensweg Jesu für ein Verständnis der Nachfolge wichtig, daher die einfachste Möglichkeit: ein Verständnis der Nachfolge hat sich nicht nur als Kreuzesnachfolge zu verstehen, sondern schließt die Übernahme des Judeseins Jesu ein, und zwar auch die Selbstverständlichkeiten, die Marksches annimmt: Beschneidung, Einhalten der Reinheitsgebote, Verzicht auf eine Trinitätslehre, die der monotheistischen Verpflichtung widerspricht, Verzicht auf die gottesdienstliche Anrufung Jesu, und so fort. Dass Marksches in seinem allseits bekannten Traditionalismus das will, glaube ich nicht.

⁶⁴ Ich halte das für unzutreffend – dass der historische Jesus sich als Messias verstanden hat, ist, so scheint mir, nicht nachweisbar.

- Oder – etwas komplexer: Man könnte davon ausgehen, dass wir es bei Jesus mit einer spezifischen, individuell-jesuanischen Deutung des Judentums zu tun haben, einer damals noch kompatiblen Modulation im vielfältigen Strom des Judentums, und wir haben uns als Christen auf diese Züge zu beziehen und das Mosaische Gesetz in seiner Verbindlichkeit so zu verstehen, wie Jesus selbst es verstanden hat – Nachfolge als Gesetzesobservanz im Sinne der Bergpredigt. Danach wäre das Christentum damals eine Variante des Judentums – und sollte es heute wieder werden – in diese Richtung geht Marquardts 'messianische Halacha'. Das bringt aber für den gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialog absehbar gar nichts, sondern addiert nur das Problem, wie sich dieses Verständnis des Judentums zum Selbstverständnis des Gegenwartsjudentums fügen soll. Und es stellt die Frage, wie sich dieses Verständnis der Nachfolge nun fügen soll zu einer Nachfolge ans Kreuz, die sich unter dem Vorzeichen der paulinischen Botschaft vom Kreuz Christi versteht, wäre erläuterungsbedürftig. Wenn man mich vor die Wahl stellt, einem solchen Bild Jesu nachzufolgen oder die Nachfolge zu verstehen, wie Bernhard von Clairvaux, Tauler, Luther, Kant (!), Hegel (!), Bultmann, Karl Barth (KD III,1) oder Dorothee Soelle das getan haben (die alle davon überzeugt waren, dass Jesus Jude war!), nämlich pointiert als Kreuzesnachfolge, dann fällt mir die Entscheidung nicht schwer.

5.2.5. Die Integration des Judesein Jesu in die über das Judentum hinausgehenden Behauptungen der Kirche über die Person Jesu. Marksches zieht solche Folgerungen nicht. Er zieht überhaupt keine soteriologischen Folgerungen aus seiner These über das Judesein Jesu, sondern weist, wie zitiert, selbst darauf hin, dass bereits das jüdische Selbstverständnis Jesu Züge aufweist, die ihn vom zeitgenössischen Judentum als Besonderheit abheben (64), und dass es eine Entwicklungsgeschichte der Christologie gegeben hat, die faktisch über den Rahmen des mit dem Selbstverständnis 'des' Judentums Vereinbaren hinausführte (68f., bes. 69). Marksches reißt nun eine Reihe von klassischen und rezenten Vermittlungsvorschlägen an (67-70), sieht aber offenbar selbst, dass sie alle nicht weiterführen – die immer wieder gern zitierte Rede vom 'Verheißungsüberschuss' des Alten Testaments und deren Inanspruchnahme für eine eschatologische Relativierung christlicher Ansprüche (Wohl-muth; vgl. 67) dimmt er herab zu den Eingeständnis, dass die "mit dem Messias verbundenen Verheißungen der Hebräischen Bibel in der Person Jesu von Nazareth tatsächlich noch nicht vollständig erfüllt sind und insofern nicht verwunderlich ist, wenn seit der Antike Menschen das Bekenntnis zu seiner Messianität nicht mitspre-

chen konnten oder wollten." (67) – unbestreitbar! Aber was besagt das nun? Dass am Ende der Zeiten alle Menschen, auch die Juden, einsehen werden, was die Christen heute schon verstehen: das Jesus der Christus ist? Das wäre die 'Lösung', die Paulus in Rö 11 der Kirche vorgesprochen hat,⁶⁵ die aber alles andere als eine 'inklusive' Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Juden ist und die implizit das behauptet, was Marksches nicht will: dass die Juden die Wahrheit noch nicht erfasst haben.

Allgemeiner gefragt: Welche Folgen hat die von Marksches identifizierte, über die mit dem Judentum kompatiblen Anfänge des Christentums hinausgehende (68f) Entwicklungsgeschichte der Christologie für das Verhältnis zum Judentum, mit der uns das Judesein Jesu verbindet? Marksches weist darauf hin, dass viele der christologischen Titel ursprünglich jüdische Titel sind (68) – das hat nie jemand bestritten; aber dabei ist es in der Dogmen- und Theologiegeschichte des Christentums nicht geblieben! Er scheint nun aber auch nicht den naheliegenden und zuweilen vorgeschlagenen Weg einer 'Enthellenisierung' des Christentums gehen zu wollen (68, vgl. 78). Er weist darauf hin, dass im Laufe der Judentumsgeschichte die Tradition der hellenistischen Interpretation religiöser Begriffe auch im Judentum ausgeschieden wurden und erst im liberalen Judentum wieder aufgenommen wurden – aber was trägt das nun aus für das christlich-jüdische Verhältnis? Die Einsicht, dass es nicht nur die Christen aus der Kurve des rabbinischen Judentums herausgetragen hat? Wozu ist diese Feststellung gut?

Und wir erfahren auch immer noch nicht, was denn nun mit den Behauptungen der altkirchlichen Dogmen und der lutherischen Reformation ist, nach denen Jesus von Nazareth zur Identität Gottes selbst gehört und nach denen in Phil 2,9-11 der 'Name Gottes' auf Jesus von Nazareth übertragen wird – ist das verzichtbar (das könnte der Hinweis auf Wohlmuth nahelegen: 67)? Ist das unter für jüdische Ohren verträglichen Bedingungen zu reinterpreten? Man weiß es nicht, und man erfährt es nicht – man erfährt nur, dass Marksches der Meinung ist, dass diese zwischen dem parting of the ways und der Gegenwart eingetretenen und etablierten Differenzen nicht revidierbar sind: "Diese und vergleichbare geistesgeschichtliche Entwicklungen beider Religionen können natürlich (!) nicht rückgängig gemacht werden, vielmehr müssen sie als religiöse Differenzierungs- und Klärungsprozesse historisch ernst genommen und theologisch bedacht werden." (69f) Also: Marksches ist ein Geschichtsoptimist –

⁶⁵ Diese Deutung von Rö 11 ist strittig – vgl. die Beiträge in: Florian Wilk (Hg.), *Between Gospel and Election*, Tübingen 2010, hier etwa den Beitrag von Berndt Schaller (1-36) oder von Wolfgang Kraus (505-523).

die geschichtliche Entwicklung ist offensichtlich der Weg in die Wahrheit.⁶⁶ Die daraus resultierenden Differenzen zwischen Juden- und Christentum sind keine Missverständnisse, die korrigiert werden müssten. Aber was macht man dann mit diesen Differenzen? Und was das 'totus Christus' hier austrägt, bleibt völlig unklar – vielleicht abgesehen davon, dass nun neben die unausweichlichen Differenzen zum Judentum dieses verbindende Judesein Jesu tritt. Aber dies hat nicht die geringsten Folgen für den Umgang mit diesen Differenzen – jedenfalls weist Markschie's keine Folgen aus.

Faktisch ist es aber doch so, dass diese christologischen Entwicklungen, die sich als Wirkung des Zeugnisses der Evangelien verstanden haben und die wohl auch Markschie's so versteht, die hermeneutische Voraussetzung für den Umgang mit dem Lebensvollzug und dem Lebensweg Jesu wurden – dann ist eben (über die skizzierte Bedeutung der Erfüllung des Gesetzes hinaus) nicht mehr das Judesein Jesu soteriologisch relevant, sondern der Tod am Kreuz – sei es als Vollzug der Sühne oder als Verbindung Gottes mit dem Tod – und natürlich die Auferstehung. Diesen interpretierenden Zugriff auf die Texte im Ausgang von der (auch nach Markschie's) im Laufe der Christentumsgeschichte erreichten Christologie und Gotteslehre habe ich in meinem Aufsatz von 2013 beschrieben (Nachdruck Slenczka 2017, 54-65, zusammenfassend 60; 65). Es hätte sich gelohnt, das zu bedenken! Ich kann hier nur feststellen: die Diskursverweigerung des Kollegen ist offensichtlich begründet in einer Unfähigkeit, die Implikationen der eigenen Behauptungen auch nur zu sehen.

5.3. Die offene Frage nach den soteriologischen Implikationen. Und vor allem: Das Verständnis der Person Jesu Christi ist ja nun in der Christentumsgeschichte keine Kopfgeburt altkirchlicher Theologen, die mit großen Begriffen hantierend eine Christologie zurechtzimmerten. Vielmehr ist die ausgebildete Christologie der Alten Kirche und der Folgezeit die Folge der soteriologischen Bedeutung, die die Person Jesu von Nazareth im religiösen Selbstverständnis der Christen erhält; und auf diese soteriologische Bedeutung (und nicht auf isolierte christologische Formeln) hebt auch das 'solus Christus' ab. Zu diesen soteriologischen Implikationen hat man hier bei Markschie's nun gar nichts erfahren – was heißt es denn im christlich-jüdischen Dialog, wenn die Christen mit dem Hinweis auf Auferstehung und Himmelfahrt nicht nur behaupten, dass Jesus von Nazareth neben Gott, wie Luther spottete, auf einem goldenen Stuhl sitzt, sondern dass das Heil des Menschen – für die Juden zuerst, und dann für die Heiden – am Glauben an diese Person hängt; dass die Christen bereits

⁶⁶ Ich unterstreiche dies, weil mir dergleichen des Öfteren vorgehalten wurde ...

bei Paulus, aber sicher seit Augustin behaupten, dass der Glaube Abrahams als Glaube an die Nachkommen-Verheißung Christusglaube war – und wenn die Christen in diesem Sinne zu Jesus von Nazareth beten und ihn so implizit und vor aller chalcedonensischen Christologie als denjenigen, "von dem her sie sich alles Guten versehen" (Luther, GKat) und so als Gott apostrophieren? Auf die Frage, welche Folgen ein als 'totus Christus' verstandenes 'solus Christus' für den Umgang mit diesen Fragen hat – und inwiefern diese Näherbestimmung im christlich-jüdischen Dialog hilft – erfährt man bei Marksches schlechterdings gar nichts.

5.4. Der christlich-jüdische Dialog und die Relativierung des christlichen Deutungsanspruchs. Aber vielleicht ist die Feststellung wieder zu voreilig und man darf eine Antwort auf diese Frage vom letzten Abschnitt des Vortrags zum 'solus Christus' erwarten, wo Marksches einerseits festhält, dass "für einen Christenmenschen die Gemeinschaft mit Jesus Christus der einzige Trost im Leben und im Sterben ist" (71f), gleichzeitig aber eine christliche Anerkennung fremder Glaubensüberzeugungen begründen will – er formuliert im Anschluss an die Barmer These (und unter Voraussetzung seiner oben [5.1.3.] referierten Deutung): "Wir stellen Gott anheim, wie er sich zu der Behauptung stellt, dass von anderen auch andere 'Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung' geglaubt werden." (73)

5.4.1. Noch einmal zu Barmen I: Die Unentrinnbarkeit 'absoluter' religiöser und theologischer Grenzziehungen. Ich habe oben begründet, dass auch Marksches eine solche Lesart und deren Rückschlag in die historische Situation nicht wollen kann, denn das hätte die von Marksches nicht gesehene und nicht gewollte Folge, dass auch die Verfasser der Barmer Erklärung in der zeitgenössischen Situation die außerhalb der Kirche umlaufenden Behauptungen einer völkischen Gotteserfahrung 'Gott anheimgestellt' hätten und die Freiheit Gottes so verstanden hätten, dass die Möglichkeit besteht, dass diese Behauptungen nicht einfach falsch sein könnten. Damit ist aber deutlich, dass der Hinweis Marksches' auf die Freiheit Gottes (nach dem "hier [in These 1] vom christlichen Hören gesprochen wird, aber nicht exklusive Aussagen über das Handeln Gottes gemacht werden, die ja letztlich die Freiheit Gottes mit begrenzter menschlicher Perspektive beschneiden würden ..." (Marksches 71) kein durchdachtes Pluralitätskonzept darstellt.⁶⁷ Das würde nämlich verallgemeinert bedeuten, dass Religionsgemeinschaften keine Grenzen gegenüber unange-

⁶⁷ Der Blick in durchschnittliche Dogmatiken kann darüber orientieren, wie klassisch mit dem Verhältnis von Freiheit und Offenbarung / Selbstbindung in Gott umgegangen wird – das sollte man zur Kenntnis nehmen, bevor man leichtsinnig die Freiheit als Limitation der Selbstoffenbarung und Selbstdefinition verweist – einen ersten Eindruck könnte die um die Eigenschaften der Freiheit und der Liebe konzentrierte Eigenschaftslehre der Barthschen KD (II/2) gewähren.

messenen Vorstellungen von Gott ziehen können, weil schließlich die Freiheit Gottes unbeschränkt ist. Faktisch zieht aber auch und gerade Marksches Grenzen der Legitimität religiöser Behauptungen, die irgendwo religiös und folgeweise theologisch begründet sind (oder besser: sein sollten), also Aussagen über Gott machen, von denen geleitet man den Widerspruch dagegen als Verstoß gegen die Kriterien der Rede von Gott betrachtet: ‚wer so etwas behauptet, redet nicht mehr von Gott!‘, sagt man dann. Mitnichten impliziert die Anerkennung der Freiheit Gottes, dass man die Behauptungen 'anderer' über Selbstmanifestationen Gottes nur für sich selbst und nicht als Rede über Gott überhaupt bestreitet. Irgendwo kommt man nämlich an den Punkt, wo Christen und andere Religionsgemeinschaften diesen Vorbehalt des möglicherweise über die eigene Einsicht hinausgehende Freiheit Gottes nicht mehr machen können und in der Front etwa gegenüber Mathilde Ludendorff oder Artur Dinter sagen müssen, dass Gott nicht nur 'für mich' oder 'für die Christenmenschen', sondern dass er 'an sich' nicht in einer angeblichen Naturgegebenheit der Rasse heilsam erfahrbar ist. Diese Grenze zieht jedenfalls die Barmer Erklärung, auch nach der Peters-/Slenczkaschen Relektüre, und in der Notwendigkeit dieser Grenze sind wir uns alle einig.

5.4.2. Das 'Sich-Melden' der Kriterien. Die Frage kann somit nicht die sein, *ob* solche Grenzziehungen angesichts der von Marksches angerufenen 'Freiheit Gottes' (71) legitim sind. Es gibt keine religiöse Position, die unbeschadet größter Pluralismusaffinität solche Grenzen legitimer Rede von Gott nicht irgendwo zöge. Auch John Hick beispielsweise und Perry Schmidt-Leukel, die ein Konzept der Vereinbarkeit der positiven Religionen als kulturell unterschiedliche Perspektiven auf 'the Real' vertreten, wissen, dass es Kriterien legitimer Rede von Gott geben muss, die es verhindern, dass alles bis hin zu "Nazi-Theologien" als mögliche Rede über 'the Real' akzeptabel wird.⁶⁸ Die interessante Frage ist nicht, *ob* es solch Kriterien und Grenzlinien gibt, sondern *wo* sie verlaufen und *wie* sie begründet sind; und man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass die Grenzlinien dort verlaufen, wo das Innerste der jeweiligen religiösen Überzeugung berührt ist, wo es in der Tat und ganz ernsthaft um die Frage des Trostes im Leben und im Sterben geht: wer sich zutraut, im Vertrauen darauf, dass Jesus Christus sein Erlöser ist, zu sterben, der kann nicht die Möglichkeit zugestehen, dass Gott vielleicht auch ganz anders kann und beispielsweise an der Einhal-

⁶⁸ Dazu *Notger Slenczka*, Die Theologie Luthers angesichts des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs, in: *Friedrich-Otto Scharbau* (Hg.), Christus bekennen. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg, Erlangen 2004, 33–54.

tung bestimmter, im Koran niedergelegter Regeln oder Bekenntnisse interessiert ist – und selbstverständlich umgekehrt!

5.4.3. Allgemeine Beobachtung – warum verschoben sich die Kriterien des 'Tolerablen'? Das folgende knüpft nur locker an Marksches an und stellt eine Frage, die er nicht einmal in den Blick bekommt: Die interessante Frage ist nämlich die, warum eigentlich die Grenzziehungen und Kriterien, die früheren Zeiten in Stein gemeißelt schienen, für ein gegenwärtiges Verständnis des christlichen Glaubens keine Rolle mehr spielen und wir gegenwärtig alles ertragen, was ein früheres Zeitalter des Christentums mit Anathemata überzogen hätte, nur nicht die religiöse Exklusion, die früheren Zeiten als selbstverständlich erschien. Diese Frage ist m.E. so zu beantworten: weil die Frage nach dem Trost im Leben und im Sterben keine lebensbestimmende Frage ist, deren Beantwortung wir vom Christentum erwarten; die Frage aber, wie wir in einer Gesellschaft unter den Bedingungen religiöser Pluralität zusammenleben, drängt sich als die entscheidende Frage auf.⁶⁹ Beides halte ich nicht für angemessen, sondern für einen zu überwindenden Zustand – aber es ist die faktische Gestalt des christlich-frommen Bewusstseins der Gegenwart, in die ich mich selbstkritisch einschließe. Das christlich-fromme Bewusstsein hat sich gewandelt. Das ist nicht von vornherein angemessen, aber der Grund dafür, dass wir bereit sind, an dem einen Punkt der Frage nach dem 'ewigen Heil' zuzugestehen, dass man das so oder so sehen kann – der Glaube des anderen und die Behauptungen des anderen über Gott fechten mich an diesem Punkt nicht an. Aber die Behauptung, dass das Gottesverhältnis kriteriengeleitet nicht alle einschließt, tasten das Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft an und sind darum unerträglich.

Aber auch wenn die Kriterien legitimer Rede von Gott sich im Lauf der Zeit ändern: alle Religionsgemeinschaften haben solche Kriterien, und dies schlägt sich so nieder, dass sie eben nicht einfach Aussagen über Selbstmanifestationen Gottes machen, die die Möglichkeit offenlassen, dass Gott in anderer Hinsicht auch noch anderes tut. Vielmehr identifizieren die Aussagen der meisten Religionsgemeinschaften Gott in bestimmter Weise – das intensivste Beispiel dafür ist die christliche Rede von Gott, die in der Rede von der immanenten Trinität behauptet, dass Gott in sich der ist, als der er sich offenbart hat. Dies ist aber keine christliche Besonderheit, sondern ähnli-

⁶⁹ Wohlgermerkt: das ist zunächst einmal eine Beschreibung, die ich ausdrücklich nicht als angemessen und wünschenswert übernehme, sondern als einer aufklärenden Korrektur bedürftig betrachte.

che Identifikationen des Wesens Gottes durch das 'Sich-Zeigen' gibt es in allen Religionsgemeinschaften.⁷⁰

Zu solchen weiterführenden Überlegungen gelangt Markschieß gar nicht, daher will ich seinen Text nicht überfordern und lasse das dahingestellt. Was er hier (71-73) vorträgt, ist jedenfalls kein auch nur im Ansatz durchdachtes Programm religiöser Toleranz oder Pluralität, und trägt im Verhältnis zum Judentum nicht das Geringste aus. Es ist aber ein weiterer Hinweis darauf, dass die Arbeitsteilung zwischen Altkirchengeschichtlern und Systematikern und die gesonderten Zuständigkeiten eine sinnvolle Sache sind.

6. Folgen für den Umgang mit dem Alten Testament? Ich lasse das, wie gesagt, dahingestellt – Markschieß ist nun der Meinung, dass eine solche Verhältnisbestimmung ein entspanntes Verhältnis der Christen zum Judentum eröffnet, das nicht zu einem 'theologischen Besitzverzicht', den Peter von der Osten-Sacken einst empfohlen hat, führen müsse, und auch nicht zum Verzicht auf eine christologische Interpretation des Alten Testaments: "Von daher beantwortet sich auch die jüngst noch einmal aufgeworfene Frage, wie man mit der Tatsache umgeht, dass nur im Christentum das Alte Testament zur Deutung von Wort, Werk und Person Jesu von Nazareth als dem Christus Gottes herangezogen wird, obwohl natürlich den allermeisten Christenmenschen vollkommen deutlich ist, dass es daneben vielfältige jüdische Lektüren der Hebräischen Bibel gibt. Diese ... sind dadurch gekennzeichnet, dass sie eben diese heilsgeschichtliche Linie ... nicht ziehen." (72)

6.1. Hermeneutik des Alten Testaments. Markschieß gibt auf den folgenden 1,5 Seiten eine Antwort auf diese selbstgestellte Frage und macht in einer Sammlung von Bemerkungen erstens darauf aufmerksam, dass das paulinische Bild von der Wurzel und dem Stamm, in den die Heidenchristen eingepropft werden, dazu auffordere, den Stamm nicht exklusiv für sich zu beanspruchen; zweitens meint er, dass der Verzicht auf die Substitutionstheologie eben die Vereinnahmung des Alten Testaments vermeide; drittens wendet er ein, dass die Vorstellung einer Enteignung des Judentums durch das Christentum ein eindeutiges Filiationsverhältnis voraussetze; und viertens behauptet er, dass es eine 'zweifache Leseweise' des AT gebe, ohne dass ein solches Konzept in eine 'konstruktivistische Beliebigkeit' oder in eine Exklusion der jeweils anderen Lesart verfallen müsse.

⁷⁰ Dazu Slenczka, Theologie (Anm. 68).

Damit sind die Bemerkungen zur Hermeneutik des AT vollständig referiert. Ich habe den Vorbehalt zur Kenntnis genommen, dass Markschieß dies schreibt, "ohne an dieser Stelle nun in aller Kürze eine christliche Hermeneutik des Alten Testaments vor dem Hintergrund des christlich-jüdischen Gesprächs entwickeln zu wollen" – aber ein bisschen mehr an Problembewusstsein und Reflexionsniveau hätte es sein dürfen. Ich gehe die Bemerkungen der Reihe nach durch:

6.2. Kritische Rückfragen.

6.2.1. Der Rückschlag der Deutung der Person Jesu mittels des Alten Testaments in eine Behauptung über den Sinn des Alten Testaments. Das mangelnde Problembewusstsein fängt schon in der Formulierung der Fragestellung an: Die Christenheit hat nicht einfach "das Alte Testament zur Deutung von Wort, Werk und Person Jesu von Nazareth als dem Christus Gottes herangezogen" (vgl. oben) – als ob es darum gehe, unveränderte alttestamentliche Vorstellungsgelände auf Jesus von Nazareth zu übertragen und das AT ansonsten in Ruhe zu lassen, so dass andere perspektivische Interpretationen möglich werden. Vielmehr hat die Christenheit genau mit diesem Vorgang der Deutung Jesu vom Alten Testament her die Vorstellungsgelände des Alten Testaments selbst interpretiert und behauptet, dass diese Vorstellungen auf Jesus von Nazareth verweisen. Die Übertragung alttestamentlicher Erwartungen auf Jesus von Nazareth ist nicht nur eine Aussage über Jesus von Nazareth, sondern auch eine Deutung der alttestamentlichen Erwartungen. Dass dies problematisch ist, ist das eine, genau das habe ich mit meiner Anfrage zur Kanonizität des Alten Testaments zur Geltung gebracht. Aber Markschieß mogelt sich schon mit seiner Fragestellung ("im Christentum [wird] das Alte Testament zur Deutung ... Jesu ... herangezogen", s.o.) aus dem Problem heraus. Die Christen behaupten traditionell, dass die Frage, worauf sich Jes 52f oder die Nathanverheißung bezieht, mit dem Erscheinen Jesu von Nazareth beantwortet ist. Sie interpretieren, gerade weil sie vom AT her die Person Jesu deuten, auch und zugleich umgekehrt von der Person Jesu her das Alte Testament und behaupten, dass der ursprüngliche Sinn des Alten Testaments die Person Jesu ist.

6.2.2. Paulus als Beispiel.⁷¹ So verfährt auch Paulus, den Markschieß gleich im folgenden anzieht: Paulus ist nicht der Meinung, dass die Christen aus den Heiden in das Israel 'kata sarka' eingepfropft werden, wie Markschieß meint, sondern er unterscheidet mit Bezug auf die leiblichen Abrahamsnachkommen zwischen den 'Kindern nach dem Fleisch' und den 'Kindern nach der Verheißung' und ist der Meinung,

⁷¹ Vgl. Slenczka 2017, 77-82; 175-191; 217-222; 233-235 u.ö.

dass nicht einfach die Abstammung, sondern die Zugehörigkeit zu den 'τεκνα της επαγγελίας (tekna tes epangelias – Kinder (gemäß) der Verheissung' (Rö 9,8) die Zugehörigkeit zum wahren Israel konstituiere – und dass damit der Bund Gottes mit Israel offen sei für die Zugehörigkeit von Menschen, die nicht leiblich von Abraham abstammen, aber wie er an die Verheißung glauben. Auch dies ist eine Aussage nicht einfach über die Christen, sondern zugleich eine sachhaltige Behauptung darüber, wie sich die Zugehörigkeit zu Abraham konstituiert: durch den Glauben, und nicht durch die Abstammung: Qua Glauben gehören die Heidenchristen zu den Kindern Abrahams, ebenso wie eben die Judenchristen wie Abraham. Auch dies ist nicht einfach eine 'Anwendung' der alttestamentlichen Texte auf die Christen, sondern impliziert eine Behauptung über den Sinn der alttestamentlichen Texte, nämlich den, dass der Glaube des Abraham Christusglaube sei und die Kontinuität des Gottesvolkes sich über den Glauben an Christus konstituiere. Und genau dies ist der Hintergrund der Auseinandersetzung in Galatien, wie in der New Perspective-Deutung durch Ed Sanders und James D.G. Dunn herausgestellt wurde.⁷²

6.2.3. Der Sinn des Aufgebens der 'Substitutionstheologie'. Dass die Kirche die "Substitutionstheologie" aufgegeben habe (73), ist ja richtig, und dass niemand mehr diese Kontinuitätsthese des Paulus vertreten will, ebenfalls – aber genau damit ist ein Problem markiert und keine Antwort gegeben: Die christliche Kirche erkennt mit der Anerkennung des ungekündigten Bundes zugleich an, dass nicht nur das Alte Israel, sondern mit ihm das gegenwärtige Judentum Gegenstand des Heilshandelns Gottes, der damaligen Erwählung zum Bund ist. Die Kirche erkennt damit an, dass diese Verheißungen und Aussagen sich auf Israel und damit das gegenwärtige Judentum beziehen, erkennt also zugleich ein Kontinuitätskonzept an, nach dem die genealogische Kontinuität die Zugehörigkeit zu Israel begründet. Und die Kirche erkennt in Gestalt ihrer wissenschaftlichen Theologie an, dass – anders als Jahrtausende zuvor gelehrt wurde – die christologische und die ekklesiologische Deutung der alttestamentlichen Texte nicht deren Sinn trifft, sondern eine sekundäre Deutung dieser Texte ist.

Diesen "Besitzverzicht" (das ist nicht mein Ausdruck, sondern derjenige Peter von der Osten-Sackens!) rede ich der Kirche nicht auf, sondern den hat die Kirche selbst vollzogen. Ich halte den Begriff für sinnlos, den Sachverhalt für richtig. Damit stellen sich die naheliegenden Probleme, auf die ich hingewiesen habe, und die ich nun noch in einer Richtung ausziehen will:

⁷² Dazu Notger Slenczka, Die neue Paulusperspektive und die Lutherische Theologie, in: LuJb 80 (2013) 184-196, hier 186-191.

6.2.4. Rezeptionshermeneutik. Markschies vertritt, wie so viele, offensichtlich eine Rezeptionshermeneutik (74). Seine Behauptung, diese Rezeptionshermeneutik komme ohne eine 'konstruktivistische Beliebigkeit' (ebd.) aus, bleibt eine schiere Behauptung – wieder zeigt sich, dass er nur zu seinem Nachteil meine Texte nicht gelesen hat; selbst wenn meine These zum AT falsch ist, hätten die Texte, so denke ich, zur Hebung seines Problembewusstseins hinsichtlich der Implikationen einer Rezeptionshermeneutik beitragen können. Markschies gibt dabei Sympathien für den Ansatz Crüsemanns (das AT als Wahrheitsraum des Neuen) zu erkennen (74) – es ist zu vermuten und zu hoffen, dass er ihn nicht gelesen hat, sonst wäre er der Implikationen eines Ansatzes, der das Neue Testament 'vom Alten her' liest (ebd.), ansichtig geworden: die vertragen sich mit Markschies' dogmatischem Konservatismus, der (vgl. unten 7.) den Zugewinn, den die trinitarischen und christologischen Dogmen der Kirche bedeuten, nicht aufgeben will, nun wirklich nicht!

Ich brauche, nach meinen Ausführungen zu dem erheblich viel reflektierteren Ansatz von Gerhards, zu Markschies' halbseitigen hermeneutischen Ausführungen nichts weiter zu sagen – dort ist alles gesagt.⁷³

6.3. Zumutungen für das Judentum. Allerdings: Markschies stellt immer wieder fest, dass die Christenheit sich am parallelen Umgang des Judentums mit dem alttestamentlichen Text nicht zu stören braucht. Das ist in der Tat so und nicht weiter erstaunlich, denn die Christenheit hat immer das Alte Testament nicht abgelegt, sondern in das eigne Konzept integriert; für Christen ist es nicht schwierig, die jüdische Auslegung des Alten Testaments und das jüdische Verständnis des Gottes Israels zu rezipieren, weil die Christenheit traditionell diese Lektüre des Alten Testaments voraussetzt, erweitert und so integrieren kann (2 Kor 3).

Die Frage muss doch vielmehr diese sein: gilt das auch umgekehrt? Es ist bezeichnend, dass Markschies so tut, als sei nur mit der Zumutung umzugehen, die eine jüdische Perspektive auf das Alte Testament für das Christentum darstellt, und nicht umgekehrt mit der Zumutung, die eine christliche Perspektive auf das Alte Testament und den Gott Israels für das Judentum darstellt, zu rechnen. Von der spreche ich! Ich konzentriere mich auf zwei Punkte:

6.3.1. Wir muten mit der Hermeneutik des interreligiösen Gesprächs, die Markschies entwirft, dem Judentum die Aussage zu, dass eben der Gott, der Israel aus allen Völkern erwählt hat, außerdem noch in Jesus Christus erschienen ist und die Heiden –

⁷³ Vgl. dazu ebenfalls: Slenczka 2017, 233-249.

ohne Beschneidung, ohne das Einhalten der Gebote – Zugang zu sich gewährt hat.⁷⁴ Für ein christliches Selbstverständnis ist dies unproblematisch. Herr Marksches wird vermutlich darauf verweisen, dass auch das Alte Testament für ein Handeln Gottes über Israel hinaus offen ist – Völkerwallfahrt zum Zion Jes 2 und so; aber ist mit der dort den Völkern in den Mund gelegten Wendung "dass er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen" (Jes 2,3) wirklich gemeint, dass die Völker zum Zion kommen und dort ohne Beschneidung und Einhaltung der Kultvorschriften genau so wie das erwählte Volk in der Nähe Gottes sein werden, wie die Christen, zumal die Protestanten gegenwärtig in ihrer Mehrheit behaupten? Und ist diese christliche Interpretation dem Judentum als mögliches perspektivisches Verständnis seines Gottes zumutbar, so dass es sich dem anbequemen könnte mit dem Satz, den Marksches den Christen angesichts alternativer religiöser Bindungen empfiehlt: "Wir stellen Gott anheim, wie er sich zu der Behauptung stellt, dass von anderen auch andere 'Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung' geglaubt werden" (Marksches 72)? Ich weiß, dass Maimonides und manche neuzeitliche Vertreter des Judentums das gesagt haben – aber so wenig wie Marksches das, was ihm als der Slenczkasche Subjektivismus erscheint, als Stimme der Christenheit gelten lassen wird, so wenig kann beispielsweise die Position Moses Mendelssohns als Stimme 'des Judentums' in dieser Frage gelten. Und es gibt kluge Stimmen im gegenwärtigen Judentum, die genau dies ausschließen (Edna Brocke; Jon Levenson).

6.3.2. Wenn man so fragt, dann merkt man sofort, dass das Problem des Umgangs mit dem Alten Testament im christlich-jüdischen Verhältnis schwieriger ist als Marksches sich das vorstellt: die Perspektiven sind nicht scheidlich-friedlich kompatibel, sondern die christliche Perspektive, die die Aussagen des Alten Testaments in den Dienst der Bezeugung des 'solus Christus' stellt, nimmt das AT für Vorstellungen in Anspruch, die dem jüdischen Selbstverständnis in der Gegenwart widersprechen. Selbstverständlich lernt man viel voneinander, wenn man diese Texte gemeinsam liest – dann betreibt man eben philologische und möglicherweise historische Forschung. Sobald aber die Texte religiös relevant werden, also in ihrer Bedeutung für das jeweilige Selbstverständnis gelesen werden, werden sich an ihnen die Differenzen durchsetzen, die Marksches selbst (s.u. 7.) für das gegenwärtige Verhältnis von Christentum und Judentum diagnostiziert. Und dann zeigt sich eben, dass die Anerkennung der Legitimität dieser Lesarten an der Frage nach der Legitimität der religiösen Optionen und an der Legitimität der jeweiligen Aussagen über Gott bzw. das Gottesverhältnis des Menschen hängt. Und hier ist deutlich: die Christenheit war

⁷⁴ Zum Folgenden vgl. Slenczka 2017, 451-457; 493-497.

immer der Meinung, dass das Judentum über denselben Gott spricht und zu ihm betet, der auch Gegenstand der religiösen Verehrung der Christen ist. Und die Christen haben damit in ihrem Umgang mit dem Alten Testament den Juden immer die Aussage zugemutet: dass der Gott, zu dem die Juden beten und nach dessen Willen sie ihr Leben gestalten, derselbe ist, der in Christus Mensch geworden ist. Diese Aussage mutet auch Marksches mit seinen Ausführungen dem Judentum zu. Ich kann nicht sehen, dass das eine freundliche Geste ist.⁷⁵

7. Zusammenfassend: Der Schlussabschnitt (77-83) bringt bedenkenswerte Hinweise darauf, dass die Feststellungen über ein spät eingetretenes parting of the ways zwischen Christentum und Judentum nur eine geringe Aussagekraft über ein gegenwärtiges Verhältnis beider Religionsgemeinschaften haben (78f.), und Marksches relativiert die Vorstellung, das Christentum habe sich lange in den breiten Strom des Judentums eingefügt und sei so etwas wie eine jüdische Sekte. Das nehme ich gern und zustimmend wahr.⁷⁶ Wie auch immer die historischen Trennungslinien verlaufen sind: in der Gegenwart haben wir es mit Religionsgemeinschaften zu tun, die einander als nicht kompatibel betrachten, und selbst wenn die Christenheit das ändern wollte, müsste sie diese Zumutung erst einmal dem Judentum nahebringen – wie Friedrich Wilhelm Marquardt sagte: zu einer Selbstverortung des Christentums im Verhältnis zum Judentum gehört das jüdische 'Ja'.

Ich übergehe das Durchspielen auch der anderen 'solus'-Formeln als 'totus'-Formeln, die Marksches bietet (79-81) – das ist nun wirklich sehr schlichte Konsequenzmachelei, die ernst zu nehmen mir sehr schwer fällt!, auch deshalb, weil die oben von mir im Anschluss an Jünger angemahnte wechselseitige Verwiesenheit und der systematische Zusammenhang der Formeln in diesem Herumbasteln an den Einzelformeln immer weiter aus dem Blick geraten. Marksches wendet sich dann noch einmal gegen eine "Reduktion von Kernbeständen christlicher Theologie" als den "falschen Weg": fröhliches Pappkameraden-Abschießen; der hermeneutische Sinn und damit die Unentrinnbarkeit der Frage nach der einheitsbildenden 'Mitte' der Schrift ist immer noch nicht in den Blick genommen.

Abschließend aber votiert Marksches wieder (und wieder unbegründet) für eine Kanonizität des Alten Testaments – er weist darauf hin, dass die Väter der Konkordienformel im Abschnitt 'Vom summarischen Begriff' einen Unterschied zwischen 'allen Schriften' und der Heiligen Schrift, nicht aber zwischen Altem und Neuem Tes-

⁷⁵ Zu meinem Verständnis der Differenz vgl. Slenczka 2017, 326-330 und 485-504.

⁷⁶ Dazu Slenczka 2017, 85-124.

tament machen – er zitiert: "So formulieren es selbstverständlich auch die Bekenntnisschriften der reformatorischen Kirchen, wenn sie einen 'Unterschied zwischen der Heiligen Schrift, Altes und Neues Testament, und allen anderen Schriften' machen, aber eben keinen Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament." (Markschies 82). Dies fromme Zitat kann mir dazu dienen, meinerseits und abschließend zu begründen, dass es zum Schaden der Ausführungen Markschies' ist, wenn er meine Texte nicht liest – es bleiben ungelöste Probleme:

7.1. Ungelöstes Problem der christologischen Hermeneutik des AT. Die Konkordienformel habe ich selbst in meinem Aufsatz von 2013 als Exempel der traditionellen Position angeführt und darauf hingewiesen, dass diese Bezugnahme auf die Heilige Schrift als Norm und Richtschnur eben nicht einfach die Korpora des Alten und Neuen Testaments nennt, sondern sie als "prophetische" (AT!) und "apostolische" (NT) Schriften um die Person Jesu herum gruppiert: Norm und Richtschnur sind sie nach Ansicht der Väter, weil und sofern sie auf Jesus als den Christus hinweisen oder ihn von ihm herkommend verkündigen.⁷⁷ Das ist die recht verstandene Position der Konkordienformel, die Markschies hier anführt und offenbar nachsprechen will. Diese These der Väter der Konkordienformel – darauf habe ich hingewiesen – markiert mit dieser christologischen Pointe (das AT ist Hinweis auf Christus), ohne die sie nicht zu haben ist, eben das Problem, das entsteht, wenn die protestantischen Kirchen des Westens im 20. Jahrhundert diese Christozentrik bezüglich des Alten Testaments nicht mehr vertreten wollen.⁷⁸ Markschies hat meinen Text offenbar nicht gelesen, daher kann er fröhlich die These der Konkordienformel wiederholen, "dass biblische Texte ... alleiniger Richter, Norm und Regel theologischer Aussagen sind und bleiben sollen." (Markschies 83) Will denn Markschies wirklich der von den Vätern der Konkordienformel ganz eindeutig vertretenen Deutung des Alten Testaments als Zeugnis für Christus beitreten? Vermutlich nicht. Damit fällt aber im Sinne der Konkordienformel die Grundlage der Kanonizität des Alten Testaments – dass diese Texte Christus verkündigen – fort, und es entsteht eben ein Problem, auf das ich hinweise, das Markschies aber offenbar immer noch nicht begriffen hat, denn er wiederholt einfach die mit (auch für ihn unentrinnbaren) Gründen problematische Position.

7.2. Ungelöstes Problem der 'hermeneutischen Mitte'. Ich habe ferner gezeigt, dass der Umgang Markschies' mit dieser Behauptung der Väter der Konkordienformel

⁷⁷ Dazu Notger Slenczka, Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift, in: *ders.*, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 65-89, hier 82-84 und ff.

⁷⁸ Slenczka 2017, 175-191.

(das Alte Testament verkündigt Christus) – seine eigene Frage, welche "Begriffe, Ansichten und Aussagen ... ungeachtet aller Pluralität des biblischen Zeugnisses ... die *Schrift in ihrer Gesamtheit* auszeichnen" (33),⁷⁹ schon daran scheitert, dass er die hermeneutische Relevanz der Frage nach der Einheit der Schrift nicht sieht bzw. als inhaltliches Reduktionsprogramm missversteht. Zudem klingt die oben referierte Ergänzung des soteriologischen 'solus Christus' durch die Forderung eines 'totus Christus' – das Judesein Jesu – zwar fromm, wird aber hinsichtlich der Folgen für die Soteriologie einerseits und hinsichtlich der unvermeidlichen Folgen für eine Christologie andererseits nicht ausbuchstabiert – man wüsste doch gern, was das nun eigentlich austrägt! Und die Formel bleibt eine pure Formel, deren positive Folgen auch für den christlich-jüdischen Dialog nicht klar werden – was soll das Ausmalen der jüdischen Identität Jesu (64) in dieser Hinsicht bringen?

7.3. Ungelöstes Problem der unreflektierten Verbindung von Rezeptionshermeneutik und Kanonizität der Schrift. Schließlich insistiert Marksches mit den Vätern der Konkordienformel auf der Unterscheidung zwischen 'der' Schrift einerseits und allen anderen Schriften andererseits – die Väter der Konkordienformel sind der Meinung, dass die Schrift (und sonst gar nichts) selbst Richtschnur für Leben und Lehre der Kirche ist. Wer dies mitspricht (Marksches 83), der braucht dringend ein Konzept einer hermeneutischen Mitte, wenn das programmatische 'tota scriptura' nicht zu einem reinen 'alles gilt, weil und wie es da steht' verkommen soll; hier ist also etwas hermeneutische Mühewaltung angesagt, die Marksches, wie gezeigt, verweigert. Zudem: wer so die Schrift, wie die Konkordienformel das vor- und Marksches es – jedenfalls die Worte – nachspricht, von allen anderen Schriften als alleinige Norm unterscheiden will (vgl. das Zitat Marksches 83, zit. oben S. 68), der kann kein Rezeptionshermeneut sein, sondern folgt dem reformatorischen Konzept, nach dem die Schrift einen eindeutigen Sinn hat, den man verfehlen oder treffen kann. Dieses Konzept ist auch meiner Meinung nach subkomplex – aber wer die Kanonizität der Schrift, wie Marksches, ausdrücklich nach dem Bild der Konkordienformel versteht, muß sich auch die dazugehörigen Stiefelchen anziehen. Sollte er nun aber auf die Konkordienformel nur hingewiesen haben, um ein schönes Zitädchen aus der lutherischen Tradition zu haben, das er dem (natürlich nicht genannten) als Lutheraner geltenden Slenczka um die Ohren hauen kann, den Hinweis aber eigentlich nicht ernst meinen, dann muss er eben erklären, was er mit der "Kanonizität der Schrift" (inklu-

⁷⁹ Vgl. oben S. 37.

sive des Alten Testaments) meinen will, wenn er nicht damit meinen will, dass die Schrift ihre Rezeption registert.⁸⁰

7.4. Zusammenfassend. Damit kann ich nur feststellen, dass das Denkangebot, das Marksches bietet, darunter leidet, dass er die Fragen, die ich allgemein gestellt und speziell ihm in meinen '18 Fragen' vorgehalten habe, nicht sieht oder nicht versteht. Er braucht gar nicht bei mir nachzulesen – das verlange ich gar nicht. Aber es gibt hinreichend Literatur zur Hermeneutik des Alten Testaments, in der genau diese Frage, die ich mit einer bestimmten (und möglicherweise fehlerhaften) These beantwortete, gestellt und entfaltet wird. Denn dass die Problemstellung, mit der ich umgehe, neu ist, habe ich nie behauptet. Aber Marksches hat nicht einmal diese Problemstellung nicht einmal ansatzweise verstanden.

8. Die über der Verweigerung des Dialogs mit Slenczka übersehenen Chancen.

Nun ist an einer Stelle völlig klar und eindeutig, dass sich Marksches schlicht und ergreifend um eine Möglichkeit bringt, wenn er meine Position so weit ablehnt, dass er sie offenbar nicht einmal liest. Denn mit meinem Vorschlag, das Alte Testament als Ausdruck der vor- und außerchristlichen Gottesbegegnung zu lesen, würde sich seine hermeneutisch völlig unterbestimmte Position zurechtziehen lassen. Das würde nämlich bedeuten, dass ein Christ anerkennt, dass das Alte Testament Dokument einer Gottesbegegnung ist, eben in dem Sinne, dass "von anderen auch andere 'Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung' geglaubt werden." (so Marksches in Aufnahme der Peters-/Slenczkaschen Barmen-Deutung). Das Christentum hat es in der Tat nicht nötig, diese Formen der 'Gottesoffenbarung' zu leugnen – wohl aber behauptet das Christentum, dass diese Formen des Umgangs Gottes mit dem Menschen nicht eo ipso heilsam sind, sondern missverstanden werden, wenn sie nicht hingeordnet sind auf die Begegnung mit Christus – das ist der Sinn der Unterstellung dieser 'Offenbarungsweisen' unter die Kategorien einer Rede vom 'Deus absconditus' und vom Gesetz Gottes. Diese Kategorien deuten die Erfahrung Gottes 'vor und außer Christus' auf das Evangelium von Jesus Christus bzw. den Deus revelatus hin. Das entspricht genau der Limitation, die die nach dem Peters-/Slenczkaschen Vorschlag gelesene Barmer Theologische Erklärung vornimmt: Anerkennt wird die unbestreitbare vor- und außerchristliche Erfahrung des 'Mitspielers im Leben und in der Geschichte', und gleichzeitig wird sie limitiert durch die

⁸⁰ Vgl. Marksches: "Die Schrift kann keine uns selber kritisierende, überführende, orientierende Funktion haben, wenn wir selbst nach unserem theologischen Gusto da einzelne Schriften heraussägen." – zitiert nach http://www.deutschlandfunk.de/die-bibel-das-zersaegte-testament.2540.de.html?dram:article_id=401652.

vorbehaltliche Finalisierung auf Christus hin und festgestellt, dass nicht sie, sondern nur die Begegnung mit Christus eine heilsame Gotteserfahrung ist.

Damit ergibt sich in der Tat die Möglichkeit einer gemeinsamen, nicht nur christlichen, auch nicht nur christlich-jüdischen Lektüre des Alten Testaments, das dessen Reichtum als Erfahrungsspiegel herausstellt: es wäre dann daraufhin auszulegen, dass und wie es die Möglichkeit eröffnet, die Erfahrung eines unbeeinflussbaren 'Mitspielers' in der individuellen Lebens- und in der Weltgeschichte in Worte zu fassen. Auf der anderen Seite eröffnet dies aber nun auch die Möglichkeit, das Alte Testament im Blick auf die darin erzählte Erwählungsgeschichte als 'Evangelium für das Judentum' zu verstehen, als dessen Adressat man sich als Goj in allem Respekt nun aber eben nicht betrachten wird – wie ich als Deutungsmöglichkeit vorgeschlagen habe.⁸¹

Das Anliegen einer Anerkennung des Judentums lässt sich auf diesem Wege eines Verzichtes auf eine christologische Deutung des AT, auf dem Wege der Anerkennung, dass auch ein Christ im nicht christologisch verstandenen AT, jedenfalls in den über das spezifische und im positiven Sinne partikulare Gottesverhältnis Israels hinausweisenden Texten, die jeden Menschen biographisch und geschichtlich angehende 'Existenz vor Gott' ausgesprochen findet, und möglicherweise in der Anerkennung, dass im AT Israel und nur Israel das Äquivalent des Evangeliums hört, realisieren.

Das schließt aber mit Notwendigkeit ein, dass anerkannt wird, dass hier im AT nicht das Evangelium von Christus hörbar wird – und das wiederum bedeutet: das Alte Testament steht, nach Barmen, unter dem Vorbehalt des Christuszeugnisses, das die Kirche im Neuen Testament hört, und hat damit genau die Stellung, die Luther den Apokryphen einräumt. Dabei kann die Kirche einräumen, dass das Volk Israel und das heutige Judentum das Evangelium in der Zusage der Erwählung dieses Volkes hört. Ich würde das, wie ich begründet habe, als problematisch betrachten – aber grundsätzlich steht diese (freilich für das 'den Juden zuerst, und dann den Heiden' folgenreiche) Möglichkeit mit meinem Vorschlag offen.

Ich wüsste nun gern, welches der Anliegen von Markschies eigentlich in diesem Vorschlag so wenig berücksichtigt ist, dass er sich gedrungen fühlt, diese Position als 'Nazi-Theologie' zu apostrophieren. Aber auf diese Frage werde ich in diesem Leben wohl keine Antwort mehr erhalten.

⁸¹ Ich habe diese (von mir nicht vertretene) Denkmöglichkeit in Slenczka 2017, 208-214, bes. 213f. ausführlicher dargestellt.

Ein Selbsteinwand.

Ich habe in meinen Texten mehrfach darauf hingewiesen, dass nach Schleiermacher und nach Harnack eine Differenz zwischen Judentum und Christentum darin liegt, dass das Christentum – im Laufe seiner Geschichte mit zunehmender Intensität – die Universalität des Gottesverhältnisses, die an den zeitlichen Rändern der im Alten Testament versammelten Traditionen sich schon ankündigt – herausgehoben hat.⁸² Ich habe dies der 'Partikularität' des Gottesverhältnisses, das den Hauptstrom der alttestamentlichen Traditionen kennzeichnet, kontrastiert – dies nicht, wie ich betont habe, in herabziehender Absicht, sondern in Anerkennung der Bindung des Gottesverhältnisses an die Zugehörigkeit zu einem Volk resp. Abstammungszusammenhang.⁸³ Dass diese Zugehörigkeit auch durch den Beitritt zu diesem Volk erworben werden kann, ist dabei unstrittig. Das heutige Judentum ist aber in seiner überwiegenden Mehrheit keine missionierende religiöse Tradition.

Nun die Frage: Widerspricht dieser Behauptung, das Christentum sei an der Universalität des Gottesverhältnisses orientiert, nicht die von mir aufgestellte Diagnose, dass dem Christentum der Sinn für seine Besonderheit – die Bindung des Gottesverhältnisses an die Person Jesu von Nazareth – verloren gegangen sei?⁸⁴ Kann man tatsächlich einerseits die Universalität des Gottesverhältnisses in Anspruch nehmen, und auf der anderen Seite auf der 'Besonderheit' des Christentums – der durch Christum vermittelten Erlösung – beharren?

Ich habe den Eindruck, dass darin kein Widerspruch liegt; ich will das begründen:

1. Nehmen wir ein Beispiel, das auf den ersten Blick analog ist (auf den zweiten nicht, s.u.): Wenn einer Schar von Schülern in Aussicht gestellt wird, dass sie eine gute Note erhalten, wenn sie eine bestimmte Aufgabe lösen: dann steht das Erhalten der Note unter der Bedingung, dass die Aufgabe gelöst wird. Insofern erhält nur der Teil der Schüler, die die Aufgabe lösen, die Note. Klare Partikularität des Angebots.

Allerdings ist dies ein anderer Typus von Partikularität, als wenn festgestellt wird, dass dies Angebot sich nur auf diejenigen Schüler bezieht, die ein bestimmtes Alter erreicht oder nicht erreicht haben. Dann nämlich sind bestimmte Schüler mit diesem

⁸² Slenczka 2017, im Widerabdruck des Aufsatzes von 2013: 57-60; 61f; 76f.; 82f.; in allgemeinverständlichen Darstellungen: 304-306; 312-317.

⁸³ Das ist nicht meine Idee, sondern manifestiert sich im Insistieren beispielsweise von Hans Joachim Schoeps auf der Besonderheit des Judentums und seines Gottesverhältnisses (Slenczka 2017, 452f., vgl. die Hinweise ebd. S. 455, Anm. 65).

⁸⁴ Vgl. dazu Slenczka 2017, 271-273 und 323-325.

Angebot von vornherein nicht gemeint. Im einen Fall heißt es: Jeder, der die Aufgabe löst, erhält die Note. Im zweiten Fall: Jeder, der einer bestimmten Altersgruppe zugehört und die Aufgabe löst, erhält die Note. Dasselbe wäre der Fall, wenn jemand darauf aufmerksam würde, dass ich im Vorangehenden immer von 'Schülern' gesprochen habe und offensichtlich Schülerinnen nicht eingeschlossen sind.

2. Dies (das Angebot: jeder Schüler, der eine bestimmte Aufgabe löst, erhält eine Note) wäre ein Typus von Universalität, der sich für diese Qualifikation als 'universal' darauf berufen würde, dass die Bedingungen für das Erreichen der Note für alle Gruppenangehörigen gleich und gleich zugänglich sind. Darauf, dass dies gewöhnlich bei solchen Bedingungen allerdings nicht der Fall ist, weisen meist progressive pädagogische Theorien hin, die feststellen, dass unterschiedliche Eingangsvoraussetzungen bei einem solchen Typus von Universalität nicht in Rechnung gestellt werden: Es ist offensichtlich, dass Schüler/innen aus bildungsfernen Elternhäusern mit dem durchschnittlichen schulischen Aufgabentypus größere Schwierigkeiten haben als Schüler/innen aus bildungsaffinen Elternhäusern; solche Hinweise machen geltend, dass die Universalität Schein ist, streben aber ebenfalls danach, nach Möglichkeit solche faktischen Partikularitäten (durch besondere Fördermaßnahmen oder Ermässigung der Aufgaben für benachteiligte Schülergruppen) aufzuheben.

3. Wollte (Irrealis!) man nun dieses Beispiel als Analogie und zur Kategorisierung universaler und partikularer Verständnisse des Gottesverhältnisses einsetzen, so wäre dies in vieler Hinsicht eine Unterbestimmung; es würde darauf hinauslaufen, dass das Christentum für jedermann/-frau erreichbare Bedingungen formuliert (den Glauben an Jesus Christus), während manche Religionen das Gottesverhältnis an Bedingungen geknüpft sieht, die zunächst nur für bestimmte Gruppen erreichbar sind, weil sie unverfügbare Naturbedingungen wie beispielsweise die Abstammung betreffen.

4. Dass dies eine Unterbestimmung ist, hängt nicht nur an der Einsicht, dass unbeschadet der 'Erreichbarkeit für Jede/n' das Christentum kein universales Gottesverhältnis behaupten würde, sondern eine Art 'auf Universalität ausgerichteter Partikularität'. Das fände ich nicht überzeugend.

5. Ein Schuh wird daraus, wenn man sich fragt, was inhaltlich eigentlich die unter 3. formulierte 'Bedingung' (Glaube an Christus) heißt: Glaube an Christus besagt, jedenfalls nach protestantischem Verständnis, das Eingeständnis, dass das Gottesverhältnis in keiner Weise an der eigenen Person oder erbrachten / zu erbringenden Bedingungen hängt, sondern dass Gott selbst dieses Gottesverhältnis begründet und

realisiert hat. Genau dies ist der Sinn der Rede von der Stellvertretung des Menschen vor Gott durch Jesus Christus. D.h.: auch der Glaube ist, wenn er als zu erbringende Bedingung des Gottesverhältnisses verstanden wird, missverstanden; er ist theologisch nichts als die *Einsicht in* die Bedingungslosigkeit der Zuwendung Gottes.

6. Will man den 'Glauben an Christus' als Bedingung formulieren, so besteht die Pointe des christlichen Glaubens (nach protestantischem Verständnis) darin, dass im Glauben die Bedingungslosigkeit und damit die Universalität des Gottesverhältnisses erfasst und anerkannt ist. Die Bedingung der Zugehörigkeit zu Gott (wenn man so und damit eigentlich unangemessen formulieren will) ist die Anerkennung, dass es solche Bedingungen nicht gibt und der jeweils Glaubende solche Bedingungen nicht erbracht hat – auch mit seinem Glauben nicht, denn dieser Glaube ist nichts anderes als die Anerkennung dessen, dass Gott der Grund des Gottesverhältnisses ist (Luther, Auslegung des dritten Glaubensartikels im KKat).

7. Insofern ist das Christentum (protestantischer Prägung) eine Religion der Reflexion: sie besteht in der Einsicht in die (in Christus begründete) Bedingungslosigkeit des Gottesverhältnisses und zielt darauf ab, diese Bedingungslosigkeit zur Einsicht zu bringen; dies in dem Wissen darum, dass sich diese Einsicht in die Bedingungslosigkeit des Gottesverhältnisses in einem Umfeld geltend macht, in dem das Gottesverhältnis an Bedingungen geknüpft ist – moralische, kultische oder natürliche.

8. Die Besonderheit des Christentums im Umfeld anderer Religionen ist die Einsicht in die Bedingungslosigkeit des Gottesverhältnisses, die sich in der Feststellung ausspricht, dass Gott sich und den Menschen in Jesus Christus definiert hat: Gott als denjenigen, der bedingungslos Gefallen am Menschen hat, und den Menschen als denjenigen, der sich diese Gnade gefallen zu lassen hat.

9. Damit ist der Sachgehalt der Karl Barthschen Christologie und Soteriologie ebenso wie diejenige Schleiermachers im Grundzug reformuliert. Die Differenz jedenfalls zu Barth liegt nicht an diesem Punkt, sondern hängt an der Frage, ob dies alles ist, was über Gott zu sagen ist: ist nicht diese Feststellung und Einsicht der verändernde Umgang mit einem vorausgehenden Selbstverständnis und einer damit identischen vorausgehenden Gotteserfahrung, die unentrinnbar und unvermeidbar ist, die Bedingungen kennt und der der christliche Glaube notwendig widerspricht. Der christliche Glaube ist darum 'besonders', weil er sich als Anerkennung der bedingungslosen Universalität der Heilswillens im Feld von Religionen profiliert, die solche Bedingungen kennen. Die 'Religion' im Sinne Barths (KD §§ 16 und 17) ist der Widerpart der 'Offenbarung' – aber sie ist keine Täuschung über Gottes Wesen, sondern unent-

rinnbar die (vielfältige) Art und Weise, wie er dem Menschen vor und außerhalb der Begegnung mit Christus erscheint und sich zeigt: Der Einsicht in die Bedingungslosigkeit des Gottesverhältnisses voraus liegt die vielgestaltige Behauptung, dass das Gottesverhältnis an Bedingungen geknüpft ist – die Erfahrung Gottes in Gesetz und Verborgenheit. Das ist der Grund dafür, dass die Behauptung der Universalität des Gottesverhältnisses unbeschadet seiner Universalität im Feld der Religionen als Besonderheit auftritt.

10. Man könnte diese Universalität des Gottesverhältnisses auch im Sinne Lessings (und der Folgepositionen) so verstehen, dass mit dem Christentum ein Schritt in der Richtung einer 'Vernunftreligion' gemacht wird, die das Ziel des religionsgeschichtlichen Prozesses ist und dann wirklich alle Menschen in der Gottesverehrung auf der Grundlage der allen Menschen gemeinsamen Vernunft verbindet. Die voruniversalen Religionen (darunter das Christentum) sind Schritte auf dem Weg der Universalität, die darum nötig sind, weil die Menschheit nicht einfach Vernunft, sondern Leib- und Natur-gebundene Vernunft ist und somit sich und das Universum partikular missversteht und aus diesem Partikularismus Schritt für Schritt erhoben werden muss.

Hier denke ich, dass Schleiermacher recht hat mit seinem Einwand, dass Religion immer partikular – an geschichtliche Anreger und Stifter – gebunden ist. Dies bedürfte einer Reflexion auf das Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit, die an diesem Ende weiterführend wäre, aber kein Gegenstand einer solchen kritischen Selbstreflexion sein kann.⁸⁵

⁸⁵ Sarah Schmidt, Die Konstruktion des Endlichen. Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung, New York/Berlin 2005.

Ein weiterer Selbsteinwand

Ist eigentlich die eigene Hermeneutik – im Rahmen der von mir aufgestellten Alternative einer Rezeptionshermeneutik einerseits und einer am 'ursprünglichen Textsinn' orientierten andererseits – klar? Unklar ist sie vermutlich (auch) dadurch, dass ich zuweilen die vormoderne Hermeneutik und deren am Autor und am Ursprungssinn des Textes orientiertes Textsinnkonzept einerseits und ein konsequent rezeptionshermeneutisches Konzept andererseits gegen eine Position, die Aspekte einer Rezeptionshermeneutik aufnimmt, ins Feld führe. Das sind meistens 'wennschon-denn-schon' Argumente, die einerseits darauf aufmerksam machen, dass das 'klassische' Konzept von Kanonizität unterbestimmt wahrgenommen wird, wenn man nicht sieht, dass es (gerade in seiner reformatorischen Gestalt) autorsinnzentriert ist und man mit dieser Tradition bricht, wenn man sich als Rezeptionshermeneut versteht (Slenczka 2017, 240-245; 176-183 u.ö.), und andererseits behauptet, dass man nicht unter Ausschluss von Konsequenzen für das Verständnis der Kanonizität als Rezeptionskritik Rezeptionshermeneut sein kann.

Meine eigene Position habe ich in 'Slenczka 2017, 233-249' skizziert; man müsste das ausbuchstabieren. Das Ziel ist eine Rezeptionshermeneutik, die darauf abzielt, dass die Rezeption nicht durch den Anspruch eines ursprünglichen Sinnes des Textes, sondern durch die Auslegung des 'Textes' der Existenz und durch die Widerständigkeit derselben limitiert und damit nicht beliebig ist. Die These wäre also nicht, dass Texte bestimmte Lesarten zulassen oder nicht zulassen (ebd. 192f.), sondern dass die menschliche Existenz (Selbstverständnis), also der Text, der im Gefüge von Texttraditionen 'eigentlich' und in erster Linie gedeutet wird, bestimmte Lesarten nicht zulässt. Das ist keine a priori-Behauptung, sondern würde sich im Laufe der Auseinandersetzung mit faktischen Selbstdeutungsangeboten herausstellen.

Das unbeliebig und eigentlich Kanonische ist das menschliche Selbstverständnis, das die Quelle und der Ursprung jeder anderen Kanonizität ist. Diese Bemerkung ist auslegungsbedürftig und -fähig.

Raik Heckl, Das Alte Testament – Grundlage christlicher Identität. Von der Entstehung der autoritativen Literatur des Judentums zu einer Hermeneutik des Alten Testaments, in: LThZ 143 (2018) 437-452

Gerade ist der o.g. Beitrag von Raik Heckl⁸⁶ erschienen, einem der am besten ausgewiesenen Experten für die Geschichte der alttestamentlichen Kanonbildung und der ihr zugrundeliegenden Hermeneutik. Ich bin hier (damit wiederhole ich, was ich in Slenczka 2017 [87f.] festgehalten habe) jenseits des Gebietes, für das ich wissenschaftlich zuständig bin – jedenfalls, was die Rekonstruktion der Kanonentstehung angeht. Ich kann zur Frage der Kanonentstehung aus eigener Kompetenz nichts Sachdienliches beitragen (bestenfalls kann ich das Bild, das ich mir davon mache, offenlegen, was ich in Slenczka 2017, 85-124 getan habe). Allerdings weise ich noch einmal mit großem Nachdruck darauf hin, dass die Frage nach der Genese des Kanons und die Feststellung der dafür leitenden Prinzipien nichts hinsichtlich des gegenwärtigen Geltungsanspruchs des Kanons und der seine Auslegung leitenden hermeneutischen Prinzipien präjudiziert (Slenczka 2017, 123). Dieser Hinweis und die Begründung seiner Unausweichlichkeit ist, das zeigt nicht nur der Beitrag von Heckl, notwendig, und gehört nun in das ureigenste Gebiet der Systematischen Theologie. Daneben gehört es zu den damit verwandten Aufgaben der Systematischen Theologie, darauf hinzuweisen, dass die Faktizität eines historischen Ablaufs und seines Ergebnisses sich nicht von selbst in Normativität übersetzt. Dass das Alte Testament zu den Grundlagen der Identität der christlichen Gemeinden in den Jahrhunderten der Formation des Christentums gehört hat, ist unbestreitbar und noch selten bestritten worden; dass es genau darum und in derselben Weise wie damals dazu gehören *soll*, ist ein weiterer Schritt, der sich aus der ersten Feststellung nicht ergibt. Ich habe den Eindruck, dass die einschlägigen Debatten der neukantianischen Tradition in Erinnerung gerufen zu werden verdienen.

Ich werde in der Folge den Beitrag Heckls unter dieser Perspektive analysieren und befragen, setze aber ein mit einem Blick auf seine These und bevorworte diesen Blick mit der Feststellung, dass der Text von Heckl bewundernswert ist und die Arbeiten, die er bisher vorgelegt hat, zu einem schlüssigen, präzisen und, soweit ich sehen kann, originellen Bild der Kanonentstehung verbindet, das die weitläufige Debatte um die (religions-)soziologischen und identitätspolitischen Hintergründe der Kanonbildung aufnimmt und verarbeitet. Er hat zur Zeit der Abfassung seines Textes meine einschlägigen Ausführungen (Slenczka 2017, 85-124) noch nicht zur Kenntnis

⁸⁶ Im folgenden ‚Heckl‘ plus Seitenzahl.

nehmen können – seine Deutung der Genese des Kanons im Kontext des Judentums sind mit meinen Hinweisen zur christlichen Rezeption der alttestamentlichen kanonischen Schriften schon im Blick auf die Verortung in einem religionssoziologischen Identitätsdiskurs ohne weiteres kompatibel.

1. Zunächst ein **Durchgang durch den Text:**

1.1. **Ansatz.** Heckl verbindet, wenn ich recht sehe, den forschungsgeschichtlichen Ansatz der Deutung der Kanonbildung als Identitätskonstruktion (Assmann) mit der ebenfalls von Assmann, aber auch von Childs vorgetragenen Hinweis auf die Bedeutung des kanonischen Prozesses (Slenczka 2017, 94-105), in dessen Verlauf die Texte kanonischen – das ist für Heckl: normativen – Charakter gewinnen. Die Normativität der Texte, so kann man das Bild der Literaturgeschichte der Kanonbildung, das Heckl zeichnet, zusammenfassen, ist zwischen den Tradenten und den Rezipienten asymmetrisch: die Texte werden ‚strategisch‘, insbesondere durch Autorzuschreibungen, so platziert, dass sie die Intention der Tradenten am Kreis der Hörer (und Leser) durchsetzen (Heckl 442f.). Die Intention der Autoren wandelt sich, so dass sich ein Bild einer Abfolge von Diskursen ergibt, in deren Verlauf sich literarkritische Überarbeitungen und redaktionsgeschichtliche Integrationen der Texte vollziehen: „In einem solchen Prozess von sich verändernden Diskursen sind die Schriften der Bibel in einem kreativen Prozess der Rezeption, Reproduktion, Kontrastierung und Abgrenzung herausgebildet worden. Als autoritativ wurden sie erst akzeptiert, als sich die in den Texten enthaltenen Konzepte der Identität, aber auch die propagierten Formen der Gottesbeziehung durchgesetzt hatten. In ähnlicher Weise dürfte für die neutestamentlichen Texte gelten, dass sie einen entscheidenden Beitrag bei der Formung der christlichen Identität gespielt haben.“ (Heckl, 443).

1.2. **Die Stationen der Kanonbildung.** Heckl zeichnet (443-449) die Phasen der Kanongenese bzw. der Literaturgeschichte des AT nach und bestimmt die jeweils leitenden Intentionen der Identitätsbildung und deren Durchsetzung in argumentativen Strategien. Er unterscheidet eine Phase der Formation der Identität Israels (spätvor- bzw. frühnachexilisch), in die das Deuteronomium und das deuteronomistische Schrifttum sowie die Konzentration auf die Mosegestalt gehört – die „Mitte des Alten Testaments“ (v. Rad) ist also auch sein Ursprung. Es folgt eine Phase der Konsolidierung dieser religiösen und nationalen Identität in der nachexilischen Zeit, in der Erzähltraditionen integriert und vereinheitlicht werden; schließlich die Phase der Identitätsbildung im Zuge innerjüdischer Auseinandersetzungen und Abgrenzungspro-

zesse insbesondere im Auseinandertreten der beiden Kultorte des Garizim und Jerusalems und der entsprechenden religiösen Gruppen.

1.3. Die Fortführung ins Neue Testament. Für das Thema relevant ist der dritte Abschnitt des Beitrags, in dem Heckl zunächst für die Ausbildung der kanonischen Schriften des NT einen analogen Prozess annimmt, der ebenfalls an autoritativen Verfassern hängt (bes. Paulus und seine Schüler); auch die neutestamentlichen Schriften sind „als Teil des Diskurses um eine auf Jesus Christus bezogene religiöse Identität entstanden“ (450). In diesen Prozess sind die alttestamentlichen Schriften, so Heckl, selbstverständlich einbezogen, und zwar – das ist nun die gegen Slenczka gerichtete Pointe: ihr Gebrauch und ihr kanonisches Ansehen ist die Voraussetzung ihrer Integration in eine auf Jesus Christus ausgerichtete Identitätskonstruktion und nicht umgekehrt: die Beziehung auf Jesus Christus die Voraussetzung und das Kriterium ihrer Kanonizität: „Der Zusammenhang von alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften hat sich zusammen mit der christlichen Identität herausgebildet.“ (450) Das hat, s.M.n., die Folge, dass die alttestamentlichen Schriften und deren normative Autorität zu den Identitätsvoraussetzungen des Christentums gehören. Die Pointe scheint mir die zu sein, dass nicht eine bereits feststehende, etwa christologisch bestimmte christliche Identität die Bezugnahme auf das AT normiert, sondern dass diese Identität durch das AT bestimmt wird, und zwar so, dass die Schriften des Alten Testaments „in den neutestamentlichen Texten ... in einem Diskurs um die Christologie in zugespitzter Weise auf eine neue Gruppenidentität hin ausgerichtet“ werden (Heckl 450).

1.4. Zusammenfassend. Das heißt: es geschieht genau das, was in den Schritten des Kanonisierungsprozesses seit der spätvorexilischen Zeit geschehen ist; die Auseinandersetzung und die allmähliche Differenzierung zwischen Juden- und Christentum ist eine Parallele zur Auseinandersetzung zwischen Garizim und Zion: „Wie im Jerusalemer Judentum ganz selbstverständlich die Erwählungsformel in Dtn 12 auf Jerusalems bezogen wird, so wurden und werden in den neutestamentlichen Texten und in der Kirche die eschatologischen Hoffnungen auf das Christusereignis hin gedeutet.“ (451)

2. Anfrage: Die Entstehung der Kirche und des christlichen Kanons als Scheitern der Identitätsdiskurs? Aber ist diese Parallelisierung der Schritte des Kanonisierungsprozesses denn ohne Weiteres zustimmungsfähig? Das folgende ist nicht ohne Risiko – vermutlich werde ich mich durch diese Schritte auf einem mir eher fernliegenden Forschungsgebiet durch Inkompetenz lächerlich machen; und vermutlich

wird manch einer, dem meine Position nicht passt, diese eher als Gedankenspiel vorgeschlagene Position zur Hauptsache und zum Fundament meiner Position erklären und mit der möglicherweise leichten Erledigung dieses Vorschlags auch alle weiteren Anliegen für erledigt betrachten. Das ist mir nun aber gleichgültig, und ich schreibe das folgende im Bewusstsein dieses Risikos, als eher spielerische Überlegung und selbstverständlich unter dem Vorbehalt besserer Belehrung:

Die Einordnung der christlichen Identitätsbildung in den Prozess der alttestamentlichen Kanonbildung hinkt, so scheint mir, an einer entscheidenden Stelle: die beiden Textkorpora des Alten und des Neuen Testaments verbinden sich nicht in der Weise miteinander, wie im Korpus der alttestamentlichen Texte die Geschichtsbücher und die Prophetenbücher mit dem Pentateuch im Zuge der nachexilischen Auseinandersetzung zwischen den Heiligtümern verbunden wurden. Während hier eine (gegliederte) Einheit entsteht, bleiben die beiden im entstehenden Christentum normativen Textkorpora – AT und NT – erheblich viel deutlicher getrennt als die drei Teile des Tanach: im Alten Testament entsteht eine gegliederte Einheit, im Falle der christlichen Bibel ein zweiteiliges Buch mit einer klaren Scheidelinie, die durch die Person Jesu markiert ist: das AT enthält keine Texte, die nach dem Jahr 0 entstanden sind, und umgekehrt (vgl. Slenczka 2017, 109f.).

2.1. Scheiternder Identitätsdiskurs? Mir stellt sich daher die Frage, ob es nach den Kategorien von Raik Heckl nicht auch scheiternde Diskursintentionen gibt und ob man ein solches Scheitern nicht im Falle des Versuches der christlichen Gemeinschaften, die soteriologische Bedeutung der Person des Jesus von Nazareth in die Identität Israels einzuschreiben, diagnostizieren muss. Diese Feststellung hat jetzt noch überhaupt keine normativen oder dogmatischen Implikationen, sondern entspringt zunächst einem rein historischen Interesse: Wie würde denn das geschichtliche Ergebnis einer scheiternden Identitätsintention aussehen, die sich durch die Durchsetzung einer intertextuellen Sinnfortschreibung zu etablieren versucht? Doch wohl so, dass es nicht gelingt, im kollektiven Bewusstsein einer religiösen Gemeinschaft die autoritativen Texte als Fundament einer bestimmten (in diesem Fall christologisch definierten) Identität auszuweisen. Es bildet sich mit einem solchen Scheitern, wird man vermuten dürfen, genau das Verhältnis von Judentum und Kirche aus: die überwiegende Mehrheit der religiösen Gemeinschaft, deren Identität sich im Prozess der Ausbildung des Korpus der alttestamentlichen Schriften ausgebildet hat, hat diesen Vorgang der Umstrukturierung und das damit verbundene ‚Identitätsangebot‘ nicht mitvollzogen, und die neue Gemeinschaft hat dies genau dadurch anerkannt, dass sie sich selbst ebenso in Abgrenzung gegen die Ursprungsgemeinschaft definiert wie

umgekehrt, und vor allem dadurch, dass sie das entstehende Korpus neutestamentlicher Schriften neben das Korpus der überkommenen Schriften stellt, sich selbst als ‚neu‘ apostrophiert und das Verhältnis zur Ursprungsgemeinschaft als bleibendes Problem mitgeführt hat. Gerade weil, so scheint mir, die sich im Laufe des ersten Jahrhunderts religiös verselbständigenden christlichen Gemeinden an der Selbstverständlichkeit des ‚Alten Testaments‘ und damit der Schriften, die in den parallel existierenden jüdischen Gemeinschaften fortgelten, festhalten, ist ihre Identität mit dem dort beschriebenen Bundesvolk höchst spannungsreich und klärungsbedürftig. Ich habe immer auf die (ebenfalls nicht spannungsarme) Identifikation der ‚Kirche‘ mit dem ‚wahren‘ Israel ‚kata pneuma‘ hingewiesen, die Paulus in Rö 9-11 vollzieht und die nur um den Preis der Unterscheidung vom Israel ‚kata sarka‘ gelingt (Slenczka 2017 [der Aufsatz von 2013] 77ff.) – aber daneben stehen eben die zunehmend problematischen Verhältnisbestimmungen, die die Deuteropaulinen einerseits und die die synoptischen Evangelien, insbesondere aber das Doppelwerk des Lukas, und vor allem die Verhältnisbestimmungen, die das Corpus Johanneum vornimmt.⁸⁷

2.2. Der spannungsvoll zweiteilige Kanon. Wenn das richtig ist: Ist nicht das spannungsreiche Nebeneinander zweier Textkorpora, in dem der christliche Kanon resultiert, gerade im Vergleich mit der gegliederten Einheit des alttestamentlichen Kanons ein Indiz des Scheiterns einer intendierten Identitätskonstruktion, an deren Stelle dann ein höchst spannungsreiches Identitätskonstrukt und ein entsprechend spannungsreiches nebeneinander kanonischer Textkorpora tritt? Dann impliziert aber die dem Christentum eingeschriebene Differenz zweier Textkorpora zugleich die Anerkennung dieses Scheiterns und die Anerkennung der Problematik der Selbsteinschreibung der Kirche in die Geschichte Israels. Es ist dem Jesusgläubigen Teil des Judentums nicht gelungen, dieses Identitätsangebot im Judentum durchzusetzen, und so bildet sich das Spannungsverhältnis von jüdischer und ‚christlicher‘ Identität auch im spannungsvollen Verhältnis der beiden Textkorpora ab.

2.3. Fraglichkeit der ‚Selbstverständlichkeit‘ des AT. Diese Beschreibung ist eine Deutungsmöglichkeit, an der das Recht meiner These zum AT nicht hängt – aber meine Rückfrage an Raik Heckl ist diese: Ist dieses eben skizzierte Bild einer scheiternden Identitätsbildung (im Zuge der Fortsetzung des Kanonbildungsprozesses durch die Integration der alttestamentlichen Texte in neue Textualitätszusammenhänge) nicht mindestens ebenso plausibel wie das von Heckl gezeichnete? Wenn dem so wäre – ich bin kein Fachmann! –, dann ist die Behauptung Heckls aber frag-

⁸⁷ Es ist mir völlig klar, dass das Bild eines problematischen Verhältnisses der Kirche zu Israel in den genannten Texten und Textkorpora forschungsgeschichtlich umstritten ist.

würdig: „Ein Verweis auf ... die Thesen des christlich-jüdischen Dialoges von der ursprünglichen Beziehung Israels zu den alttestamentlichen Schriften sind keine geeigneten Argumente, den Zusammenhang von alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften und von Kirche und Altem Testament zu bestreiten.“ (Heckl 451). Einmal ganz abgesehen davon, dass kein Mensch diesen ‚Zusammenhang‘ als historischen Zusammenhang bestreitet oder auch nur bestreiten könnte: dass der Zusammenhang besteht, impliziert noch längst nicht, dass er in den Anfängen als unproblematisch betrachtet wurde und das AT sich in der von Heckl beschriebenen Weise problemarm in den Identitätsdiskurs der jungen Kirche einfügte. Ich habe für Paulus versucht auszuweisen, in welchem Sinne er sich auf das AT bezieht; problemarm ist aber auch diese Bezugnahme nicht, sondern für ihn zu haben nur um den Preis einer Unterscheidung des ‚Israel kata sarka‘ und ‚kata pneuma‘, der Abstammungsgemeinschaft (die in der Mehrheit ist und sich dem Glauben an Christus verweigert) und der Glaubensgemeinschaft (die ‚kata pneuma‘ Israel ist).

Wenn es aber so ist, dass der Versuch der christlichen Gemeinden, die Person Jesu von Nazareth und ihre Bedeutung in die Identität des Judentums einzuschreiben, scheitert, dann hat die These, dass das Alte Testament primär die Identitätsgrundlage des (nicht-christlichen) Judentums ist, durchaus etwas für sich und wird von den christlichen Gemeinden gerade in der Nebeneinanderordnung der Textkorpora anerkannt.

Deutlich ist jedenfalls: das von Raik Heckl gezeichnete Bild ist nicht alternativlos.

3. Anfrage: Normativität des Faktischen? Dass die ‚urchristlichen‘ Gemeinden sich (unbeschadet des beschriebenen Bruchs) auf das Alte Testament in aller Selbstverständlichkeit bezogen haben, ist unstrittig. Dass es, gerade weil die ersten Gemeinden sich als Teil des Judentums verstanden, zu den Identitätsbedingungen der ersten Christenheit gehörte, ist ebenfalls unstrittig – das habe ich schon im ersten Aufsatz in einer Auslegung von Rö 11 festgehalten. Die community der ‚Verteidiger des AT‘ sollte (Heckl 451f) endlich, endlich, endlich einmal damit aufhören, so zu tun, als ob ich (oder Schleiermacher oder Harnack oder sonst wer) das bestritten und etwas anderes behauptet hätten (Slenczka 2017, 318 und öfter!). Warum muss ich das eigentlich immer wieder richtigstellen? Irgendwann muss man auch einmal damit anfangen, eine gestellte Frage adäquat wahrzunehmen und nicht ständig nicht vertretene Positionen widerlegen!

3.1. ‚Genetische‘ Voraussetzung? Es ist allerdings fraglich, ob diese Feststellung – das AT gehört zu den unverzichtbaren Voraussetzungen und Bedingungen, unter

denen die Christenheit in den ersten Jahrhunderten ihre Identität bestimmt – eine Normativität für alle Zeit entfaltet. Dass dieser Zusammenhang damals bestand, heißt ohne weitere Begründung noch längst nicht, dass das immer – und gar für den Rest der Christentumsgeschichte – so sein muss.⁸⁸ Die beliebte Parallele zu den genetischen Grundlagen der Identität von Spezies, die Raik Heckl und viele andere ziehen (vgl.: „Dieser [Zusammenhang von Kirche und Altem Testament, N.Sl.] hat sich – wenn man so will – *genetisch* im Prozess der Herausbildung der christlichen Gemeinschaft und ihrer Abgrenzung zum Judentum in der Identität des Christentums niedergeschlagen ...“, Heckl 451; kursiv von mir) ist nicht weiterführend. Das kann man sich mit einer relativ einfachen Überlegung klarmachen:

3.2. Das Selbstverständliche und seine theologische Reflexion. Heckl macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Karriere des Alten Testaments in der Kirche nicht mit einer Vergewisserung über seinen christologischen Sinn beginnt (449, vgl. oben S. 78; 1.3.). Das ist geschenkt; es ist genau so wahr, wie der Glaube an Christus nicht mit einer Vergewisserung darüber beginnt, dass er wirklich der verheißene Messias ist – vielmehr formuliert sich eine von den ersten Christen erfahrene Bedeutung der Person mit den Mitteln der Messiaserwartung; und es ist genau so wahr, wie die Feststellung, dass Gott der Grund des Glaubens ist: der Glaubende führt vor dem Nachsprechen des Glaubensbekenntnisses auch keinen Gottesbeweis. Das heißt nun aber nicht, dass die Kirche keine Christologie oder keine Gotteslehre ausbildet, in der sie die Bezugnahme auf Jesus als den Christus und die Bezugnahme auf so etwas wie Gott explizit begründet. Und entsprechend kann die ‚Vorgegebenheit‘ des AT auch nicht bedeuten, dass die Kirche nicht irgendwann beginnt, darüber zu reflektieren, ob sie sich zu Recht (oder zu Unrecht) auf das Alte Testament bezieht, und wie es sich zum Neuen Testament verhält. Das als selbstverständlich Übernommene und Vorausgesetzte wird zum Gegenstand der Vergewisserung, die so aussieht, dass das Übernommene und Selbstverständliche in seinem Recht ausgewiesen wird – sei es durch den Abgleich mit dem Anspruch nach allgemeingültigen Einsichten, oder durch den Abgleich mit anderen Einsichten des christlichen Glaubens – in diesem Sinne haben die unterschiedlichen Theologen wie Friedrich Schleiermacher (§ 12, vgl. Slenczka 2017, 62-64), Albrecht Ritschl und Karl Barth hingewiesen.⁸⁹ Und die dabei zur Geltung gebrachten Kriterien der Kanonizität können selbstverständlich auch

⁸⁸ Auch hier: das heißt noch nicht, dass ich diese Infragestellung nun auch vornehme, und wenn ich sie vornehme, heißt das noch nicht, dass das AT in der Kirche nicht mehr gelesen und gottesdienstlich verwendet oder bepredigt wird!

⁸⁹ Schleiermacher, Glaubenslehre ²1839 § 12; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, ³1888, §§ 3 und 4; Barth, Cur Deus homo.

zum Kriterium der Bestreitung der Normativität von Teilen des Kanons werden. Die Faktizität eröffnet die Möglichkeit ihrer Begründung, und die vorgebrachten Gründe können zu Instrumenten der Bestreitung werden. Das ist völlig selbstverständlich – entsprechend ist es nicht illegitim, die Geltung des selbstverständlich vorgegebenen Kanons auf formale (die Apostolizität der Verfasser; das Alter der Texte) oder materiale (das Evangelium von Jesus als dem Christus) Gründe zu stützen und diese Kriterien nötigenfalls gegen eine ‚stroherne Epistel‘ in Stellung zu bringen.

3.3. Seitenblick auf die ‚Genetik-Parallele‘. Das gilt – nebenbei bemerkt – auch für die von Raik Heckl gezogene Parallele zur genetischen Ausstattung von biologischen Arten: kein Biologe spricht hier von einem nicht weiter begründbaren genetischen Schicksal, sondern jeder Biologe fragt nach dem umweltbedingten Selektionsdruck, der bestimmte genetische Mutationen bzw. deren Expressionen bevorzugt hat – dass Eisbären ein weißes Fell haben, ist auch für einen Biologen keine unerklärliche genetische Vorgegebenheit, sondern die Folge dessen, dass Eisbären mit schwarzem Fell im einschlägigen Habitat geringere Überlebenschancen haben. Die genetischen Grundlagen der Identität sind als zufällige Genmutationen zwar kontingent, ihre Durchsetzung ist aber in einem weiteren Schritt begründbar in weiteren Faktoren.

3.4. Die Geschichte der Infragestellung des AT und die Begründung seiner Normativität. Ebenso ist die schlichte Vorgegebenheit des Alten Testaments im Laufe der Theologiegeschichte infrage gestellt worden und spätestens dann zum Gegenstand theologischer Reflexion und einer wie auch immer vollzogenen Begründung geworden. Mit großer Selbstverständlichkeit sind im Laufe der Christentumsgeschichte nach theologischen Kriterien auch schwerwiegende Eingriffe in den Umfang des Kanons vorgenommen worden – ich brauche ja nun nicht auf die kriteriengeleitete Orientierung der reformatorischen Kirchen am hebräischen Kanon und die entsprechende Reduktion des Umfangs hinzuweisen, und ich brauche nicht darauf hinzuweisen, dass Luther in der Auseinandersetzung mit Agricola nicht etwa ein ‚das war immer schon so‘ zur Geltung gebracht hat, sondern Kriterien für die Geltung der alttestamentlichen Schriften in der Christenheit angegeben hat (Slenczka 2017, 217-232). Ähnlich sind andernorts – etwa von Karl Barth – die Einwände gegen eine Kanonizität des Alten Testaments ausführlich und begründet widerlegt worden.

3.5. Warum ist das Faktische normativ? Möglicherweise habe ich an diesem Punkt eine gedankliche Blockade, die ich ggfs. zu beheben bitte – ich kann aber weder hier bei Raik Heckl noch anderwärts nachvollziehen, warum der Hinweis auf die Faktizität der Bezugnahme auf das Alte Testament im Laufe der Kirchengeschichte eine

theologische Reflexion der Selbstverständlichkeit ausschließen sollte, in der einerseits diese Selbstverständlichkeit gegen Infragestellungen begründet wird, in der andererseits aber Kriterien formuliert werden, die dann auch zu einer begründeten Relativierung der normativen Geltung des Alten Testaments oder einzelner kanonischer Schriften führen können – genau dies ist im Zuge der Reformation geschehen (Slenczka 2017, 217-232). Das bedeutet aber eben, dass der Verweis auf das schiere Faktum der Vorgegebenheit des AT eine theologische Begründung, die diese Faktizität plausibilisiert, zulässt und nicht ausschließt; diese Begründung kann etwa im Rückgang auf das Evangelium von Jesus Christus liegen. Und es bedeutet, dass dem Zerbrechen dieser Begründung nicht mit dem Rückgang auf die schiere Faktizität begegnet werden kann.

4. Anfrage: Stellt nicht die westliche Christenheit diese Bedingungen der Kanonizität in Frage?

4.1. Die Kirche hebt die theologische Begründung der Kanonizität des AT auf. Und hier muss man ja nun einfach sagen – und damit bin ich wieder bei einem Argument, das ich immer vorgetragen habe: Es ist ja nicht einfach so, dass ich (oder Schleiermacher oder andere) Argumente gegen die Kanonizität des Alten Testaments vortragen, sondern die Kirche in den westlichen Ländern hat die Argumente, auf die begründet die faktische religiöse Bezugnahme der Kirche auf das AT theologisch nachvollzogen wurde, selbst in Frage gestellt, indem sie implizit, aber auch direkt und ausdrücklich darauf verzichtet, das AT als Zeugnis des Evangeliums von Jesus Christus zu verstehen (Slenczka 2017, 160-194). Raik Heckl stellt, wie oben zitiert, fest: es „... wurden und werden in den neutestamentlichen Texten und in der Kirche die eschatologischen Hoffnungen auf das Christusereignis hin ausgedeutet“ und fährt fort: „Das geschieht heute in anderer Weise, als es in der Alten Kirche und in der Reformationszeit geschah. Allerdings ist es derselbe ursprüngliche Zusammenhang, der sich in der Antike in einer christologischen Interpretation ausgedrückt hat. Er hat damals zu den allegorischen Interpretationen geführt, und er lässt noch heute ganz selbstverständlich die alttestamentlichen Lesungen im Gottesdienst erklingen. Aufgrund dessen ist die alttestamentliche Theologie ein notwendiger Bestandteil der christlichen Theologie.“ (451)

Zunächst einmal ist sachlich klar, dass mitnichten nur die eschatologischen Hoffnungen auf das Christusereignis bezogen gedeutet wurden, sondern dass von Anfang an und bereits bei Paulus die Identitätsgrundlagen des Judentums christolo-

gisch gedeutet wurden, angefangen vom Bund Gottes mit Abraham (Slenczka 2017, 79-82), und ebenso das Sinaigesetz (ebd. 233-235).

4.2. Das Fehlen einer neuen Begründung. Abgesehen davon: Es tut mir leid, aber ich finde die zitierte Auskunft Heckls schmallippig. Mir ist schon semantisch nicht klar, ob Heckl der Meinung ist, dass die faktische Geltung des AT in der Kirche in früheren Zeiten durch eine christologische Auslegung und heute ebenfalls, aber „in anderer Weise“ christologisch begründet wird, oder ob er den Satz so verstanden haben will, dass die faktische Geltung früher christologisch und heute mit einer anderen, beispielsweise nichtchristologischen Argumentation begründet wird.

4.2.1. Im ersten Fall wäre er der Meinung, dass es heute eine christologische Auslegung des Alten Testaments gibt – ich kenne diejenige von Markus Witte und diejenige von Meik Gerhards, habe beide untersucht und finde sie achtunggebietend, aber mit mir einleuchtenden Gründen nicht überzeugend. Daneben steht ein breites Feld von Positionen unterschiedlicher Teilfachgebiete, die eine solche Auslegung des AT für illegitim halten – angefangen von Frank Crüsemann über Berthold Klappert und Klaus Wengst, Erich Zenger, Rolf Rendtorff etc.pp., und die auch die ungebrochene Fortführung einer christologischen Interpretation (etwa im Medium einer einsinnigen Traditionsgeschichte bei Hartmut Gese, oder einer Offenbarungstheologischen Lektüre des AT bei Karl Barth, einer Fortführung einer Lutherischen Deutung bei Otto Kaiser) für hochproblematisch halten. Da wüsste ich also gern, wie genau eine angesichts der Anfragen begründete christologische Deutung des AT in der Gegenwart aussieht. Die schiere Behauptung, es gebe so etwas, ist zumindest erläuterungsbedürftig.

4.2.2. Sollte das an zweiter Stelle genannte Verständnis des Satzes richtig sein (eute wird eine andere, nichtchristologische Begründung für die Kanonizität des AT geboten), dann würde das bedeuten, dass jede theologische Begründung für die kanonische Gleichrangigkeit von AT und NT gegenüber der Faktizität seiner Geltung zweitrangig ist – die theologische Begründung hat lediglich die Aufgabe, diese Faktizität zur Geltung zu erheben, und wenn sie nicht mehr zieht, ist nicht die Geltung in Frage zu stellen, sondern eine andere Begründung zu suchen. Gewiß, so könnte man Theologie betreiben – aber dazu kann ich mich nicht überreden (aber ich weise angesichts des betonten Hinweises von Heckl auf die Verwendung des AT im Gottesdienst vorsichtshalber noch einmal ausdrücklich darauf hin, dass auch mein Vorschlag nicht den Verzicht auf eine Verwendung des AT in gottesdienstlichen Lesungen oder als Grundlage der Predigt impliziert. Das dürfte sich allmählich einmal

herumgesprochen haben). Und auch dann ist die Frage zu stellen, wie denn nun eine solche Begründung der ungebrochenen Geltung des AT aussieht, denn der schiere Verweis auf die Faktizität vergangener Geltung ist so wenig weiterführend wie der schiere Verweis darauf, dass das AT zu den Formationsbedingungen des NT gehört oder, was nicht Heckl, sondern mein kirchengeschichtlicher Fachkollege hier in Berlin für hinreichend hielt: dass Jesus und seine Jünger das AT verwendet und als normativ betrachtet haben. Die haben vieles getan und für richtig gehalten, was zu tun und für richtig zu halten uns nicht entfernt einfiele.

5. **Zusammenfassend**, und dafür noch einmal zurückkommend auf die von Heckl gezogene Parallele zur genetischen Ausstattung von biologischen Arten:

5.1. **Die Person Jesu von Nazareth als Grund der Neuformierung der religiösen Identität.** Raik Heckl ordnet die Kanonbildung ein in die Identitätsbildung der christlichen Gemeinden, tut also ungefähr das, was ein Biologe tut, wenn er zur Erklärung der Durchsetzung genetischer Muster nach den Selektionsbedingungen der jeweiligen Umwelt fragt: die genetische Ausstattung von Arten reagiert demnach auf Umweltbedingungen, was von manchen Biologen zuweilen mit zweckrationalen Metaphern unterlegt wird. Hier, im Bereich der Ausbildung und Hermeneutik kanonischer Texte, geht der Selektionsdruck von religions- und kultursoziologisch bedingten Identitätsanliegen aus. Nun stellt sich die Frage, warum eigentlich die Christenheit die Notwendigkeit verspürte, über die mehr oder weniger stabile (im Zuge des Prozesses der Kanonbildung in Auseinandersetzung mit den Samaritanern [so Heckl] gewonnene) Identität des Judentums hinauszugehen – und da muss man ja nun vermutlich sagen, dass die strittige Zentralstellung der Person Jesu von Nazareth, die sich ihnen aufgedrängt hatte, eine Neuformierung der eigenen jüdischen Identität notwendig erscheinen ließ. Bereits hier wird man doch feststellen müssen, dass die überkommene Identitätskonstruktion durch die religiöse Bedeutung Jesu von Nazareth gestört und in einen neuformierenden Diskurs genötigt wurde. Die Person Jesu von Nazareth und deren soteriologische Bedeutung wurde in der Tat zum Zentrum der Rezeption des (noch unfertigen) Korpus der alttestamentlichen Schriften – da ist das Bild einer christologisch begründeten Hermeneutik der Texte gar nicht so verkehrt: „daß alles in derselben [i.e. christlichen Glaubensweise, N.Sl.] bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“ (Schleiermacher, Glaubenslehre 21830, § 11 Leitsatz). ‚Zugespitzt‘ sollte man also nicht formulieren: „Der Zusammenhang von alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften hat sich zusammen mit der christlichen Identität herausgebildet“ (Heckl 450), sondern: „Die christliche Identität bildet sich heraus mit der Deutung der religiösen Be-

deutung der Person Jesu im Kontext der alttestamentlichen Schriften und umgekehrt“ – denn die neutestamentlichen Schriften sind natürlich nicht Moment, sondern Ergebnis dieses Prozesses: sie sind das christologisch neugedeutete Alte Testament (Slenczka 2017, 320).

5.2. Die bleibende Aporie. Die Kirche ist von diesem Ergebnis des kanonischen Prozesses ausgehend dazu übergegangen, das Alte Testament nicht ‚nur‘ als die Voraussetzung dieses Ergebnisses, sondern selbst als bleibendes Zeugnis für die Person Jesu zu verstehen. Mitnichten hat sie das in allegorischen Interpretationen und damit im Bewusstsein der Differenz von Literalsinn und christologischer Auslegung getan (das scheint mir Heckl 451 Abs. 2 zu meinen), sondern die meisten – ich sage bewusst: die meisten! – theologischen Hermeneutiker bis ins 18. und manche bis ins 20. Jahrhundert hinein waren der Meinung, dass diese allegorische Auslegung auf Christus hin vom Text selbst gefordert wird (der Sinn der Texte ist), oder sogar, dass das AT im Literalsinn Zeugnis für Christus bzw. den trinitarischen Gott ablegt (etwa Augustin in seiner Genesisauslegung ‚De Genesi ad literam‘).

Die Frage ist eben: was geschieht, wenn diese Voraussetzung eingezogen wird – sei es im christlich-jüdischen Dialog, sei es als Ergebnis einer (hermeneutisch angemessenen oder unangemessenen) Verständigung über den historischen Sinn der Texte? Ich habe vorgeschlagen, dass in diesem Fall das AT als Voraussetzung des christlichen Glaubens zu stehen kommen könnte, und in der Gegenwart die Funktion haben kann, das immer schon lebensweltlich erfahrene Angegangensein durch den Gott, der sich dann in Jesus Christus neu ‚definiert‘, zur Sprache zu bringen – eben: das fromme Bewußtsein, wie es im Gegensatz zwischen dem Bewußtsein der Sünde und der Gnade immer schon voraus- und mitgesetzt ist, wie Schleiermacher in der Überschrift zum ersten Hauptteil der Glaubenslehre schreibt.

Eine Alternative dazu wäre ein erneuter Anlauf einer christologischen Hermeneutik des AT; dergleichen wurde vorgeschlagen, aber dergleichen hat Probleme, die diesen Weg für mich nicht überzeugend machen – das habe ich begründet (vgl. die Auseinandersetzung mit Gerhards oben; vgl. zu Markus Witte: Slenczka 2017, 163-166). Eine weitere alternative Möglichkeit wäre eine rezeptionshermeneutische Vermittlung einer jüdischen und einer christlichen Perspektive auf das AT – aber damit wird, wie ich begründet habe (Slenczka 2017, 193f.; 236-242), das Konzept einer Kanonizität insgesamt jedenfalls in der Weise, wie die reformatorischen Theologen das verstanden haben (der Text regiert die Auslegung und nicht umgekehrt), hinfällig (vgl. oben zu Marksches, S. 69f., 7.3.). Diese Aporie löst auch Raik Heckl nicht auf.