

EINWÄNDE UND ANTWORTVERSUCHE (STAND 1: 12.06.2018)

AUSZUG – GESAMTER TEXT AUF DER HOMEPAGE ZUGÄNGLICH

Notger Slenczka

Christoph Markschies, Reformationsjubiläum 2017 und der christlich-jüdische Dialog, Leipzig 2017¹

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."²

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 –

¹ Im Folgenden zitiert als 'Markschies' plus Seitenangabe. Auch reine Seitenzahlen im Text (xx) beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

² 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>.

das begründet diese Rezension. Markschieb bietet aber ausdrücklich keine Auseinandersetzung mit meiner Position. Das ist auch in dem Sinne zutreffend, dass Markschieb in seinem Büchlein zwar zweimal auf diese Diskussion um das AT eingeht, aber kein einziges meiner Argumente auch nur nennt.³ Dass dies zum Nachteil des Niveaus seiner Ausführungen ist, wird sich, wie gesagt, zeigen.

1. **Die Basisthese.** Markschieb 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 (Markschieb 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. Markschieb 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 Markschieb erarbeitet wurde⁴ 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.⁵

³ Markschieb 72-74 und 81f.

⁴ Vgl. die expliziten Verweise, etwa Markschieb 46.

⁵ Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2015.

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 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, dass 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 Verhält-

nis zum Menschen und so überhaupt allein Subjekt zu sein.⁶ 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 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 Jüngels⁷ 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 herumschrauben könnte, wie Marksches 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 Zusammen-

⁶ In der Orientierungshilfe ist dieser Zusammenhang wenigstens in einem Satz angedeutet: "Alle fünf Begriffe zielen auf das *soli Deo gloria* – allein Gott sei Ehre." (aaO. 47).

⁷ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2011, 126ff, hier – beispielsweise – 127!

hang, der sich immer schon eingestellt hat, wenn sich die Vielfalt auf Einheit hin erschließt⁸ – in früheren Zeiten sprach man vom 'Wesen' oder vom 'Prinzip' oder von 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)⁹. 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 evangelikalen 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

⁸ 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.

⁹ 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.

den Sinn der Formel präzisieren. Dies tut Marksches 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." (Marksches 32). Da es kaum jemanden geben wird, der dies nicht unterschreiben würde, sind weitere Präzisierungen nötig, die Marksches 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 Marksches. 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 (Marksches) 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 Marksches 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 wechselweise 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 Marksches angezogenen Stelle aus De servo arbitrio für Luther hat. Marksches 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 Marksches angezogene Lutherpassage im Kontext. Nun hat das, wie Marksches vermutlich weiß, bei Luther eine besondere Pointe, denn Luther unterscheidet im unmittelbaren und im sachlichen Kontext¹⁰ 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?"¹¹

3.5.2. Luther: Christus als das Ganze der Schrift. Wohlgemerkt: es ist Marksches, 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 Marksches 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"

¹⁰ 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.

¹¹ *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?"

(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 Lönning¹² 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,¹³ 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 ausgrenzte – 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 bedenkenswert!) Hinweise darauf, wie es vermieden werden

¹² Vgl. Slenczka 2017, 126-139.

¹³ 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.

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 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 treibet', 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 treibet'; '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 Verständ-

nis, 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 'Formal-, und Materialprinzip' gefunden¹⁴), 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 Hori-

¹⁴ 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 Prinzipien 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.

zont der Dialogpartner voraus." (Markschies 17) Nichts weniger als das will Markschies bieten. Dann ist er aber zu kurz gesprungen, da er offensichtlich nicht sieht, dass die von ihm abgelehnten Formeln – die zunächst inhaltlich offenen Formalbestimmungen '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 Markschies 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.¹⁵ 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 Markschies 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).¹⁶

Die Vertrautheit mit dieser in der systematischen Theologie weitverbreiteten Einsicht hätte Markschies den Sinn dafür erschließen können, dass Heidegger schlicht recht hat mit seiner Auskunft, dass es nicht nur logisch fatale Zirkel gibt (wie Markschies 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

¹⁵ Vgl. oben Anm. 9. Dazu Slenczka, *Evangelium* (wie Anm. 9). Dort und Slenczka 2017, 140, Anm. 268 und 157, Anm. 292 präzisierende Verweise auf die im folgenden genannten Positionen.

¹⁶ Vgl. Anm. 15.

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 Verweigerung 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.¹⁷ 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 verweigten 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'.¹⁸ 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 –

¹⁷ 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!

¹⁸ Slenczka 2017, 82-84; vgl. 160-194 und 295-310.

das Alte Testament hat Christus zur Mitte – der Tradition nicht mehr nachsprechen wollen, aus historischen Gründen und aus Respekt vor dem Judentum.¹⁹ Diese Frage 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 rechtfertige, werden eben alle ande-

¹⁹ Slenczka 2017, 175-191.

ren '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 Marksches, 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!²⁰ – auch ich selbst im Zuge der jüngsten Diskussion um die Aufnahme der BThE in die Bekenntnisgrundlage der Lutherischen Kirchen vorgetragen habe.

Marksches 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 Marksches im Gefolge von Peters und Slenczka.

5.1.2. Der christozentrische Sinn der Luther-kompatiblen Interpretation von Barmen I. Nun hätte Marksches 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 Marksches 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 Marksches 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

²⁰ Marksches 112, Anm. 139.

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 Legitimität 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."²¹ 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 Markschieß 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 Markschieß nicht bietet. Aber Markschieß 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 Markschieß. Das unter 5.1.2. Referierte ist nur der Hintergrund dessen, was Markschieß in der Wendung zusammenfasst, dass das "Reden oder Handeln Gottes an anderer Stelle, in anderen Zusammenhängen ... für Christenmenschen keine kriteriologische Funktion haben kann" (Markschieß 57). Daran anknüpfend gewinnt Markschieß 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 akzentuie-

²¹ 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.

ren, 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 Marksches vorgeschlagene '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 Marksches 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 (Marksches 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 National-

sozialismus 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 'Redens 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 Markschieff 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 Markschieff 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 Marksches 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 völlig traditionelle Haltung, die die Kirche bis ca. 1960 gegenüber dem Judentum eingenommen hat.

Marksches 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 Marksches 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 Marksches' nun aber in die historische Situation der Barmer Erklärung hineinlesen wollte, dann wäre der Koll. Marksches 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 (Marksches 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. Marksches 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 wür-

den ..." (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,²² 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. Markschies 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.

²² 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.

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 bestritten 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,²³ 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 Sühneologie zu repristinieren, 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

²³ 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 gehaut hat.

zeigt sich zudem, dass das lautstarke Insistieren auf dem Judesein Jesu nicht unmittelbar und bereits an sich positive Folgen im Verhältnis zum Judentum 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 eingeschränkt worden – Markschiefs 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.²⁴ 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.²⁵ 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 Markschiefs. Damit zu Markschiefs: Er weist darauf hin, dass diese Feststellung – Jesus war Jude – impliziert, dass Jesus die religiösen Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums geteilt habe. Unbestreitbar! Markschiefs 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

²⁴ Vgl. dazu Slenczka 2017, 471-474.

²⁵ Dazu *Notger Slenczka*, Theologie im Gespräch mit dem Judentum. Zur Dogmatik F.-W. Marquardts, in: ThLZ 123 (1998) 1161-1176.

messianischen Anspruchs ..." (64) Dass die Frage des messianischen Anspruchs Jesu strittig ist, weiß Marksches vermutlich selbst – aber ich lasse das dahin gestellt und ergänze seine Feststellungen in anderer Richtung: man wird über diese in den Evangelien 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 Prerogative 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 unterhielt²⁶ 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,

²⁶ Ich halte das für unzutreffend – dass der historische Jesus sich als Messias verstanden hat, ist, so scheint mir, nicht nachweisbar.

Verzicht auf die gottesdienstliche Anrufung Jesu, und so fort. Dass Markschie in seinem allseits bekannten Traditionalismus das will, glaube ich nicht.

- 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. Markschie 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). Markschie 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 tat-

sächlich noch nicht vollständig erfüllt sind und insofern nicht verwunderlich ist, wenn seit der Antike Menschen das Bekenntnis zu seiner Messianität nicht mitsprechen 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,²⁷ 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

²⁷ 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).

sie als religiöse Differenzierungs- und Klärungsprozesse historisch ernst genommen und theologisch bedacht werden." (69f) Also: Marksches ist ein Geschichtsoptimist – die geschichtliche Entwicklung ist offensichtlich der Weg in die Wahrheit.²⁸ 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 Marksches 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 Marksches 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 Marksches) 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 Marksches 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

²⁸ Ich unterstreiche dies, weil mir dergleichen des Öfteren vorgehalten wurde ...

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 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 Markschieß 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 Markschieß 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 Markschieß eine solche Lesart und deren Rückschlag in die historische Situation nicht wollen kann, denn das hätte die von Markschieß 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 Markschieß' 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 ..." (Markschieß 71) kein durchdachtes Pluralitätskonzept darstellt.²⁹ Das würde nämlich verallge-

²⁹ 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

meinert bedeuten, dass Religionsgemeinschaften keine Grenzen gegenüber unangemessenen 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.³⁰ 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 zuge-

Selbstdefinition verweist – einen ersten Eindruck könnte die um die Eigenschaften der Freiheit und der Liebe konzentrierte Eigenschaftslehre der Barthschen KD (II/2) gewähren.

³⁰ 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.

stehen, dass Gott vielleicht auch ganz anders kann und beispielsweise an der Einhaltung 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.³¹ 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-

³¹ 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.³²

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.

³² Dazu Slenczka, Theologie (Anm. 30).

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 Vorstellungsinhalte 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 Vorstellungsinhalte 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.³³ 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,

³³ 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.³⁴

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:

³⁴ 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.³⁵

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 –

³⁵ Vgl. dazu ebenfalls: Slenczka 2017, 233-249.

ohne Beschneidung, ohne das Einhalten der Gebote – Zugang zu sich gewährt hat.³⁶ 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

³⁶ 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.³⁷

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.³⁸ 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-

³⁷ Zu meinem Verständnis der Differenz vgl. Slenczka 2017, 326-330 und 485-504.

³⁸ 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.³⁹ 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.⁴⁰ 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

³⁹ 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.

⁴⁰ 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),⁴¹ 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-

⁴¹ Vgl. oben S. 37.

sive des Alten Testaments) meinen will, wenn er nicht damit meinen will, dass die Schrift ihre Rezeption registert.⁴²

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

⁴² 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.⁴³

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 Markschie's 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.

⁴³ Ich habe diese (von mir nicht vertretene) Denkmöglichkeit in Slenczka 2017, 208-214, bes. 213f. ausführlicher dargestellt.