

Friedhelm Hartenstein

Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche

Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka

I Das Problem der Kanonizität des Alten Testaments:

Zur Verortung der Debatte

Vorbemerkung: Als die Evangelische Akademie Bad Boll am 23. Februar 2015 einen Studententag »zu einer neu eröffneten theologischen Debatte« unter dem Titel »Braucht die Kirche noch das Alte Testament?« veranstaltete, war noch nicht abzusehen, welche öffentliche Aufmerksamkeit die Thesen des Berliner Systematischen Theologen Notger Slenczka zur Infragestellung der kanonischen Stellung des Alten Testaments wenig später erhalten sollten. In Bad Boll diskutierten vor einem engagierten Auditorium von Pfarrerinnen und Pfarrern sowie Religionspädagoginnen und -pädagogen mit Slenczka auch der Praktische Theologe Hans Martin Dober und als Alttestamentler der Verfasser dieses Beitrags. Schon vor der Tagung war geplant, die biblisch-hermeneutische Thesenreihe in der ThLZ zu veröffentlichen. Wenn dies nun in etwas erweiterter,¹ im Kern aber unveränderter Form geschieht, verbindet sich damit die Überzeugung, dass es – trotz der bereits wieder abklingenden öffentlichen Erregung – wichtig ist, den Blick möglichst genau auf das Problem und seine Implikationen zu richten.

Die durch Notger Slenczka erklärtermaßen in provozierender Absicht gestellte Frage nach der kanonischen Geltung des Alten Testaments steht nicht für eine zu vernachlässigende Einzelmeinung. Das wird schon daraus ersichtlich, wie unoriginell die These ist, indem sie mit nur geringen Neujustierungen Argumente wiederholt, die sich bereits bei Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack, Emanuel Hirsch, Rudolf Bultmann, Wolfgang Trillhaas, Falk Wagner und anderen finden.² Anstelle der Interpretationsgemeinschaft und ihres Umgangs mit dem Kanon tritt die – selbstverständlich auch intersubjektiv vermittelte – Gewissheit des einzelnen Subjekts, dessen Einsicht in die Wahrheit den Ort der Offenbarung bezeichnet. Diese Vorordnung des religiösen (Selbst-)Bewusstseins vor die Schrift, mit der das Subjekt erst sekundär Übereinstimmung feststellt oder eben nicht, hat der ebenso berühmte wie im 19. Jh. umstrittene Theologe David Friedrich Strauß 1840 in seiner Glaubenslehre mit der ihm eigenen Klarheit zusammengefasst:

»In Folge ähnlicher Ueberlegungen (sc. der Einsicht in die historische Bedingtheit der Schrift gegenüber dem Postulat des »ewigen« Wortes Gottes [F. H.]) ist von den bedeutendsten Dogmatikern unserer Zeit der protestantische Grund-

satz von der heil. Schrift als dem höchsten Erkenntnisprinzip der christlichen Glaubenslehre aufgegeben worden. [...] Nach SCHLEIERMACHER geht dem Christen sein Glaube mit allen einzelnen Artikeln aus der innern Erfahrung hervor, welche er in der lebendigen Gemeinschaft mit der christlichen Kirche macht, und an die Schrift hat er diese Erfahrungen nur insofern zu halten, um sich zu versichern, ob sie als ein reines Erzeugnis des christlichen Geistes, dessen ursprünglichste Aeusserungen jene Schriften sind, angesehen werden dürfen.«³

Auf dieser Grundlage der Auflösung des Schriftprinzips stellt Slenczka unter Berufung auf Schleiermacher die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments. Er stellt für »das« gegenwärtige Glaubensbewusstsein ein »Fremdeln« bzw. eine Differenzwahrnehmung im Blick auf alttestamentliche Texte als typisch heraus⁴ und verallgemeinert so möglicherweise auch eigene Befindlichkeiten, gegen die sofort gegenteilige Erfahrungen gestellt werden können. Mit diesem Vorgriff (vgl. genauer unter III) möchte ich darauf hinweisen, dass sich Slenczkas Thesen von seinen *Voraussetzungen* her durchaus im »mainstream« deutschsprachiger Systematischer Theologie verorten lassen.⁵ Aus etwas weiterem Blickwinkel kann man sagen, Slenczka legt mit seiner Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments den Finger auf das *Grundproblem neuzeitlicher theologischer Hermeneutik*, die Frage nämlich, wie theologische Wissenschaft angesichts der Ergebnisse historischer Kritik die Einheit ihrer Disziplinen und ihre Funktion als kritisches (In-)Gegenüber zur Kirche in jeder Generation neu zu bestimmen hat und derzeit bestimmt.

3) D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen/Stuttgart 1840, 204 f. (Hervorhebung im Original) (§ 15 »Die Auflösung der orthodoxen Vorstellungen von Kanon und Gottes-Wort«).

4) Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament (s. Anm. 1), 119, zur »Entfremdung des christlichen Glaubens von seiner Vorgeschichte«, dem das »deutliche »Fremdeln« des frommen Selbstbewusstseins« entspricht: »Diese Fremdheit ist vielmehr die Folge der Fremdheit der Texte, die Schleiermacher ebenso wie Harnack identifiziert hat.« – Dass die Erfahrung von Fremdheit (auch neutestamentlicher Texte!) für das Verstehen entscheidend fruchtbar sein kann, kommt dabei gar nicht in den Blick (s. u. II.2).

5) Vgl. dazu etwa das verbreitete Lehrbuch von R. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, UTB 2214, Göttingen 2009, 191–195, der im Abschnitt »Die Schriftautorität in der gegenwärtigen Theologie« als ersten Punkt »Die jüdische Bibel im christlichen Kanon« behandelt (191–194) und – in dieser Reihenfolge! – »zwei maßgebliche Ansätze der Problembewältigung« nennt: »1. Ausscheidung des Alten Testaments aus dem biblischen Kanon« und »2. Kanonische Interpretation des Alten Testaments«. Beides steht nebeneinander und zur Beurteilung findet sich an dieser Stelle lediglich ein Hinweis auf die unterschiedliche Mehrheitsfähigkeit (zur Linie Markion – Harnack – F. Wagner: »Solche Stimmen sind jedoch eher selten«, während »vielmehr« ansonsten die »Zusammengehörigkeit beider Testamente im christlichen Bibelkanon hervorgehoben« werde). Ähnliches findet sich etwa auch bei J. H. Claussen, Die 101 wichtigsten Fragen: Christentum, Beck'sche Reihe 1676, München 2006, 21: »Im strengen Sinne kann man also nur das Neue Testament als die Bibel der Christen bezeichnen. Aber um es zu verstehen, muß man das Alte Testament, die Bibel der Juden, unbedingt hinzunehmen.«

1) Ich beziehe mich in diesem Abschnitt vor allem auf einen unpublizierten Text Slenczkas, der nach dem die Debatte auslösenden Beitrag »Die Kirche und das Alte Testament« (in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul [Hrsg.], Das Alte Testament in der Theologie, MJTh 25, Leipzig, 2013, 83–119) geschrieben wurde und als Download auf seiner Homepage zur Verfügung steht: »Was soll die These »Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr?«« (<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf>).

2) Vgl. ausführlicher F. Hartenstein, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?, MJTh 25, 2013 (s. Anm. 1), 19–47: 21 f. (zu Harnack), 26–33 (zu Schleiermacher und Hirsch). Zu Bultmann siehe F. Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 41–45, mit Anm. 57 (Lit.).

Die Auflösung des traditionellen Schriftprinzips im 18. und 19. Jh. und die damit verbundenen Folgen, die Jörg Lauster in seinem Buch »Prinzip und Methode«⁶ eingehend nachgezeichnet hat, wurden im 20. Jh. in Wissenschaft und Kirche lange vor allem durch die Vorherrschaft der Theologie Karl Barths – auch in Reaktion auf die Existenzbedrohung der Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus – verdeckt.⁷ Gegenwärtige Systematische Theologie ist geprägt durch eine Vielfalt von Positionen und Argumentationsweisen, unter denen das Anknüpfen an den Historismus sowie eine am Subjekt orientierte religionstheoretische Richtung relativ stark vertreten sind.⁸ Die Einsicht in die Kontextbedingtheit und das unhintergehbare geschichtliche Gewordensein von Theologien dürfte auch darüber hinaus ein einigendes Band theologischer Arbeit sein. Evangelische Theologie wird derzeit nicht selten vor allem als vorrangig historische Disziplin, als *Theologiegeschichte* entlang ihrer Probleme, aber auch als religionsphilosophische bzw. metaphysische Propädeutik entwickelt, während hermeneutische und materialdogmatische Arbeiten stärker in den Hintergrund treten.⁹ Darin spiegelt sich eine Situation, die alle theologischen Disziplinen und ihre wechselseitige Dynamik betrifft, in der die Fliehkräfte stärker werden.¹⁰ Ich möchte die mit Slenczkas Thesen verbundenen Implikationen anhand von drei Problemanzeigen im Blick auf die Kanonizität des Alten Testaments näher eingrenzen.

a) *Die Frage nach der Einheit der christlichen Bibel*: Notger Slenczka stellt die in der Alten Kirche nicht nur, aber auch durch Markion ausgelöste Feststellung der zweiteiligen christlichen Bibel als kanonisch infrage. Er tut dies aufgrund der bei Luther beginnenden, neuzeitlich voll ausgeprägten Einsicht in das Alte Testament als religionsgeschichtliche Vorstufe der frühchristlichen Schriften. Dabei betont er die Transformation des (christologischen) Literalsinns der Reformatoren in die historisch-kritische Rekonstruktion von »Erstintentionen« der alttestamentlichen Texte. Da deren Verfasser und Rezipienten noch nichts von Christus wussten, sei die traditionelle christologisch geleitete Lesart des Alten Testaments letztlich ahistorisch und dem neuzeitlichen christlichen Bewusstsein nicht mehr möglich.¹¹ Ausgeblendet werden sowohl die ökumenische Dimension (wir verdanken theologisch zentrale neuere Überlegungen zum Thema der ganzen Schrift als Grundlage der Theologie vor allem Katholiken)¹² wie eine präzi-

sere kanongeschichtliche und kanontheologische (auch kulturwissenschaftliche) Auseinandersetzung mit der Entstehung und Eigenart der zweiteiligen christlichen Bibel (s. dazu unten II). Auch trifft die Beschreibung der Suche nach dem anfänglichen Sinn der biblischen Texte angesichts der komplexen Fortschreibungssphäre, wie sie die neuere Redaktionsgeschichte der hebräischen Bibel herausarbeitet, nicht mehr ausreichend die Arbeitsweise gegenwärtiger alttestamentlicher Exegese und deren hermeneutische Konsequenzen (jedenfalls im deutschsprachigen Raum).¹³

b) *Die Frage nach dem Verhältnis von Jüdischem und Christlichem im christlichen Kanon*: Bei Slenczka verbindet sich mit der historisch unumkehrbaren Abfolge von Altem und Neuem Testament im Rückgriff auf Schleiermacher und Harnack eine ausgeprägte Differenzsemantik von »Judentum« und »Christentum«, die, auch wenn er den Vorwurf des Antijudaismus von sich weist, dennoch in der Gefahr eines solchen (Miss-)Verständnisses steht. Hier ist die Gemengelage unterschiedlicher Probleme besonders groß und hier hat die öffentliche Aufmerksamkeit für Slenczkas Thesen einen entscheidenden Anknüpfungspunkt.¹⁴ Am hilfreichsten für die Beurteilung ist m. E., dass es ihm letztlich überhaupt nicht um konkret vorfindliche Formen oder historisch differenzierte Wahrnehmungen des Judentums geht, sondern um ein idealistisches Schema von Religionstypen mit althergebrachten Gegensatzpaaren, deren heuristischer Wert für das historische Verständnis von Texten und Traditionen gering ist (Universalismus vs. Partikularismus, Gesetzesreligion vs. Religion der Freiheit und Gnade/des Evangeliums).

In der Verbindung von Argumenten aus a) und b) wendet sich Slenczka schließlich gegen eine Einebnung des spezifisch Christlichen in das »Jüdische«, die er vor allem mit einer Leserichtung des Neuen Testaments verbindet, die vom Alten Testament und seinen Traditionen herkommt. Hier kritisiert er auch kirchliche und wissenschaftliche Stellungnahmen zum christlich-jüdischen Dialog.¹⁵ Es bleibt aber festzuhalten, dass es Slenczka am Ende gar nicht um das »Jüdische« am Alten Testament als solches geht, sondern dieses für ihn als »Platzhalter für die vorchristliche Gotteserfahrung aller Zeiten«¹⁶ in der Bibel steht und dort auch verbleiben soll. Eine Entfernung des Alten Testaments aus der christlichen Bibel fordert Slenczka nicht direkt, stattdessen aber eine Neubewertung seines kanonischen Ranges. Er möchte die alttestamentlichen Texte auf dieselbe Ebene wie die Apokryphen stellen, unter Berufung auf deren Abgrenzung durch Luther (»nützlich und gut zu lesen«), aber eben nicht auf Augenhöhe mit dem christlichen Gottesbewusstsein. So fordert er die Probe aufs Exempel und vertritt ohne weitere empirische Belege, dass eine Haltung der Distanz zum Alten Testament weit verbreitet sei. Dabei leitet ihn ein bestimmtes – wieder an Schleiermacher und Harnack orientiertes – Kanonverständnis.

c) *Die Frage nach der angemessenen Kanonhermeneutik*: Entscheidend für Slenczkas Kanonverständnis ist neben dem formalen traditionellen Kriterium der Apostolizität (als »Ursprungsnähe« zur Person Jesu Christi) die inhaltliche Definition: »Kanonisch sind

6) J. Lauster, *Prinzip und Methode*. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, HUTH 46, Tübingen 2004; ders., *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThLZ.F 21, Leipzig 2008.

7) Vgl. dazu die Bestandsaufnahme und kritische Beurteilung eines an K. Barth orientierten Schriftverständnisses in Exegese und Dogmatik durch C. van der Kooij, *Kirche als Lesegemeinschaft*. Schrift hermeneutik und Kanon, VF 51/1, (2006), 63–72.

8) Siehe D. Evers, *Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik*, ThLZ 140 (2015), 3–22 (dazu auch unten III.8).

9) Zur Situation der hermeneutischen Theologie in der Gegenwart vgl. die Bilanz von I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, ThLZ.F 23, Leipzig 2010.

10) Umso wichtiger sind feste interdisziplinäre Arbeitsformen, für die ich im Blick auf das hier behandelte Problem zwei stellvertretend nennen möchte: Das »Jahrbuch für Biblische Theologie«, Neukirchen-Vluyn (bisher 29 Bände) sowie das »Marburger Jahrbuch Theologie« des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen (TAP), in dessen Bd. 25 (»Das Alte Testament in der Theologie«) der so stark diskutierte Beitrag Slenczkas (s. Anm. 1) erschienen ist. Aus dem JBTh verweise ich nur auf die Bände 3 (»Zum Problem des biblischen Kanons«, 1988) und 6 (»Altes Testament und christlicher Glaube«, 1991).

11) Slenczka, *Was soll die These* (vgl. Anm. 1): »Diese Texte verkündigen weder direkt noch indirekt das Evangelium von Jesus von Nazareth.« (6)

12) Ich nenne nur drei wichtige Sammelbände: K. Kardinal Lehmann/R. Rothembusch (Hrsg.), *Gottes Wort in Menschenwort*. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, QD 266, Freiburg u. a. 2014; F.-L. Hossfeld (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*,

QD 185, Freiburg u. a. 2001; C. Dohmen/T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*. Positionen biblischer Theologie, UTB 1893, Paderborn 1995.

13) Vgl. immerhin Slenczka, *Was soll die These* (s. Anm. 1), 7 f., wo er die Formulierung zum »Literalsinn« zu Recht als »hermeneutisch subkomplex« (7) bezeichnet und auf die innerbiblische Kette von Neudeutungen und die Unerreichbarkeit des Ursprungssinns reflektiert.

14) Vgl. dazu nun zusammenfassend F. Pieper, *Streit um den christlichen Kanon*. Zur Auseinandersetzung mit Professor Notger Slenczka, DtPfrBl 115 (2015), 289–292.

15) Slenczka, *Was soll die These* (s. Anm. 1), 10–12.

16) A. a. O., 15.

Schriften, weil die Kirche in ihnen das Evangelium von Jesus Christus hört und dieses Evangelium durch diese Schriften lebensverändernd wirkt.«¹⁷ Er arbeitet mit einem dogmatischen Kanonbegriff, der im Zirkelschluss dazu führt, dass die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Selbstbewusstseins genau den Kriterien für Kanonizität entspricht.

Die folgenden Überlegungen wollen zu den genannten drei Punkten kanonhermeneutische Differenzierungen anbringen bzw. andeuten, wie anders gelagerte Kanonkonzepte die Diskussion der Thesen von Slenczka im Sinne der übergeordneten Problematik der »Krise des Schriftprinzips« bzw. seiner möglichen Transformationsgestalten in der Gegenwart fruchtbar machen könnten. Dazu greife ich auf die Thesenform aus der Diskussion in Bad Boll zurück, so dass die Begründungen notwendig skizzenhaft bleiben.¹⁸

II Genese und Geltung: Thesen zu einem funktionalen und hermeneutischen Kanonbegriff

1. Die zweiteilige christliche Bibel ist uns vor- und aufgegeben

1.1 Die Texte des (späteren) TaNaK wurden von den Verfassern des Neuen Testaments in griechischer Übersetzung als »die Schrift(en)« herangezogen, in deren Licht man die Erfahrungen im Anschluss an den Tod Jesu von Nazareth als Auferweckung und Auferstehung und so als jetzt eintretendes eschatologisches Heilshandeln JHWHs, des Gottes Israels und Schöpfers der Welt, deutete.¹⁹ Der auslegende Rückbezug auf die erst in diesem Licht als »Altes Testament« erscheinende Schriftensammlung des frühen Judentums war grundlegend. Deshalb sind die biblischen Texte des späteren ersten Kanonteils ab der frühchristlichen Rezeption dem Christentum unhintergebar *vor- und aufgegeben: historisch wie hermeneutisch*.²⁰

1.2. Hinter der zweiteiligen Bibel stand also lange keine bewusste Entscheidung, sondern die selbstverständliche Rolle des Alten Testaments als Deutehorizont und Sprachwelt zum Ausdruck der eigenen neuen Erfahrungen. Die auch durch die Auseinandersetzung mit Markion von Sinope angestoßene *neutestamentliche Kanonbildung*²¹ hat das Alte Testament stets einbezogen, weil die frühchristlichen Schriften vieles gar nicht eigenständig entfaltet haben, das ihren Interpretationsgemeinschaften aus »der Schrift« schon selbstverständlich war. Für die implizite Grammatik und Semantik des altkirchlichen Kanons²² ist die *Identität* des Gottes des Alten wie des Neuen Testaments als des *einen* Schöpfers der

Welt und der Menschen entscheidend, der zugleich als Gott Israels und Vater Jesu Christi galt (so gibt es im Neuen Testament etwa keine grundlegenden Erörterungen zur Schöpfungstheologie, sondern diese wird vorausgesetzt und – z. B. in Joh 1 und Röm 4 und 8 – anspielungsreich verwendet und variiert).²³

1.3 Die zweiteilige christliche Bibel bildete ein eigenes Sinnuniversum, in dem die christologisch perspektivierten Lesarten des Alten Testaments eine wechselseitige Dynamik der Wahrnehmung beider Kanontteile hervorrief: Das im Licht des Neuen Testaments gelesene Alte Testament erschien – im Vergleich mit antik-jüdischen Lesarten – in einem neuen Licht, wie umgekehrt die neutestamentlichen Texte nur in ständigem Bezug auf alttestamentliche Themen und Inhalte überhaupt voll verständlich wurden (und werden). Die beiden Kanontteile waren und sind »*korrelierend und kontrastierend*« aufeinander bezogen (B. Janowski).²⁴ Das ist nicht nur eine historische Tatsache, die unter neuzeitlichen Bedingungen als überholt zu denken wäre, sondern bezeichnet die Aufgabe gegenwärtiger evangelischer Schrift-Auslegung, die sich so und nicht anders stellt, weil die Kirche am Gebrauch der *ganzen* Schrift in Liturgie, Predigt, Unterricht und theologischer Ausbildung festhält.

2. Zum Schriftprinzip und zur Kanonhermeneutik

2.1 Die Bezeichnung *Schriftprinzip* für eine ebenso zentrale wie spezifische *hermeneutische Aufgabe* christlicher Theologie ist nach wie vor nützlich, wenn damit vor allem der Glauben und Verstehen eröffnende Charakter des Schriftbezugs umschrieben wird (*principium* nicht als bindende Normativität, sondern als *initium* im Sinne der Auseinandersetzung mit dem historisch Fremden und hermeneutisch Widerständigen, das sich gerade nicht von selbst versteht, sondern die Arbeit des Verstehens fordert). Mit M. Moxter erscheint es mir einleuchtend, die Schrift als produktiven *Grund* und als widerständige *Grenze* des Verstehens zu beschreiben, womit über die hier sachlich anzuschließende Frage nach der Gültigkeit des Kanons aber noch nicht genug gesagt ist (manche Vertreter heutiger Systematischer Theologie verstehen die Schriftbindung als Kanonbindung im Rahmen eines viel weiter gefassten Schriftverständnisses).²⁵ Es stellt sich die Frage nach der *Begründbarkeit des Normativen*, die nicht einfach mit dem Hinweis auf inhärente Wahrheitsansprüche der biblischen Texte schon beantwortet ist (»[Lehr-]Autorität«, wie sie in historischer Rekonstruktion sichtbar [vgl. z. B. Feldmeier/Spieckermann²⁶] oder im Sinne des altprotestantischen Schriftverständnisses »überzeitlich« behauptet wird).

2.2 Im Blick auf die umstrittene Frage nach dem Verhältnis von

17) A. a. O., 4.

18) Die Literaturhinweise im Folgenden können die Vielfalt der Themen und Probleme nur andeuten.

19) Vgl. dazu J. Schröter, Das Alte Testament im Urchristentum, MJTh 25, Leipzig 2013, 49–81; J. C. Gertz, Das Alte Testament – Heilige Schrift des Urchristentums und Teil der christlichen Bibel, in: F. W. Graf/K. Wiegandt (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a. M. 2009, 231–260.

20) Siehe genauer Hartenstein, Weshalb (s. Anm. 2); zur Bedeutung der griechischen Bibel (LXX) für das frühe Christentum und ihrer Erforschung vgl. zusammenfassend z. B. E. Bons, Die Septuaginta in der neueren Exegese. Forschungsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Akzente, gesamtbiblische Perspektiven, VF 60 (2015), 29–42.

21) Vgl. zum heutigen differenzierten Forschungsstand (entgegen dem lange gültigen Konsens im Blick auf H. von Campenhausen) die instruktiven Überblicke von C. Marksches, Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, Apokrypha 12 (2001), 237–262; K. Greschat, Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung, VF 51 (2006), 56–72.

22) Vgl. G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 356–384; bes. 368–384 (»Der innere Kanon im Kanon: Die Grammatik des urchristlichen Glaubens«).

23) Vgl. dazu G. Theißen, Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments, KuI 10 (1995), 115–136; für die Einheit Gottes im christlichen Kanon vgl. I. Baldermann u. a. (Hrsg.), Der eine Gott der beiden Testamente, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn 1987.

24) Siehe B. Janowski, Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: Ders. (Hrsg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Theologie interdisziplinär 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46; ders., Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 26–29 (»Die kontrastive Einheit der christlichen Bibel«).

25) Vgl. M. Moxter, Schrift als Grund und Grenze von Interpretation, ZThK 105 (2008), 146–169; zur Frage der Umformung des Schriftprinzips im Blick auf die (notwendig auch) theologische Aufgabe der alttestamentlichen Exegese vgl. F. Hartenstein, Autorität der Religionsgeschichte – Polyphonie der Theologien?, in: M. Meyer-Blanck (Hrsg.), Säkularität und Autorität der Schrift, VWGTh 45, Leipzig 2015, 42–65 (im Druck).

26) R. Feldmeier/H. Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011.

Genese und Geltung der Schrift, also nach der Bedeutung des Schriftbezugs für die (evangelische) Kirche nach der »Krise des Schriftprinzips« (W. Pannenberg²⁷), ist zu beachten, dass von Seiten der biblischen Exegese (und in lehrreicher Diskussion mit jüdischen Theologen) Modelle einer Kanonhermeneutik entwickelt wurden, die auch philosophische und kulturwissenschaftliche Einsichten zur Kanonthematik aufnehmen.²⁸ Ich selbst präferiere ein zunächst ganz *pragmatisches funktionales* Kanonverständnis im Blick auf den *vorfindlichen Umgang* mit verbindlichen Texten in religiösen Gemeinschaften. Die systematisch-theologische Relevanz eines solchen »rein funktionalen« Kanonbegriffs betont besonders E. Herms:

»Unter Zugrundelegung des funktionalen Kanonbegriffs schließt die bloße Existenz des gegenwärtigen Christentums als eines geschichtlichen Gemeinschaftslebens mit geschichtlicher Identität auch schon faktische Gegenwartsrelevanz aller in ihm als Kanon geltender Schriften ein; [...]«²⁹

Die Titelfrage des Studenttags in Bad Boll am 23. Februar 2015 (»Braucht die evangelische Kirche noch das Alte Testament?«) ist dann im Sinne der Verbindung von »Faktizität und Geltung« (J. Habermas³⁰) zweifach lesbar: Tatsächlich *gebraucht* die Kirche auch das Alte Testament auf vielfältige Weise und entwickelt – am leichtesten erkennbar auf der Ebene ihrer Leitungsstrukturen – Begründungen, weshalb sie die ganze Bibel *benötigt* (in diesem Zusammenhang ist etwa auf die Verlautbarungen zum Verhältnis Kirche und Judentum oder die im Gang befindliche Perikopenreform mit ihrer Erhöhung des Anteils alttestamentlicher Predigttexte zu verweisen, die ich hier lediglich als konkret fassbare Ergebnisse gegenwärtiger kirchlicher Arbeit an der *zweiteiligen* christlichen Bibel benennen möchte).

2.3 Dass der erste Teil der Schrift, das Alte Testament, im Sinne der Argumentationslinie Markion – Schleiermacher – Harnack – Slenczka in seiner Kanonzugehörigkeit zu überprüfen sei, stellt (trotz der unter I genannten Verortung des Problems) eher eine Sondermeinung im Raum der akademischen Theologie dar; daneben gibt es in der medialen Öffentlichkeit, aber auch in kirchlichen Kreisen, immer wieder und teils nur hinter vorgehaltener Hand geäußerte Schwierigkeiten mit »alttestamentarischem« Denken, das mit Klischees vom »Rachegott« und »Auge um Auge, Zahn um Zahn« gezeichnet wird.³¹ Trotzdem ist es, vor allem angesichts der Kirchengeschichte seit dem Nationalsozialismus (ich nenne nur

die Namen Grundmann und Hirsch), zum Glück höchst unwahrscheinlich, dass sich Stimmen finden lassen, die in einer evangelischen Landessynode oder EKD-weit einen Antrag auf Aberkennung der Kanonizität des Alten Testaments stellen würden. Ich karriere bewusst. Die von Notger Slenczka geäußerte »Sicherheit«, wonach die Kriterien Schleiermachers heute breite Zustimmung fänden,³² halte ich für ungerechtfertigt (hier mag es natürlich Unterschiede etwa zwischen Berlin und Bayern geben).

2.4 Ich will nicht schmälern, sondern betonen, dass es gerade für ein intensives Nachfragen »*schwierige Texte*« im Alten Testament gibt (z. B. Gen 22 oder die »Rachepsalmen«), vor allem, wenn sich mit ihnen Erwartungen verbinden, dass sie nicht nur historische Informationen enthalten, sondern Zeitgenossen in ihrer Lebensorientierung angehen könnten. Solche Schwierigkeiten treten *im konkreten Vorgang der Rezeption* auf, wenn eigene Werte und Einsichten vor dem Text in Frage gestellt oder konterkariert werden (z. B. in Fragen der Gewalt oder der Sexualmoral).³³ Probleme im Verstehen treten besonders unter den Bedingungen eines modernen Bewusstseins für die *Fremdheit* und *Ferne* antiker Texte auf.³⁴ Dasselbe gilt natürlich im Blick auf den biblischen Kanon genauso für das Neue Testament – so gibt es etwa eine ganze Reihe von für uns heute *anstoßigen Elementen am Jesusbild der Evangelien*, die Andreas Lindemann für den Europäischen Theologiekongress in Berlin 2005 zusammengestellt hat.³⁵ Die hermeneutische Diskussion dazu in der neutestamentlichen Sektion war sehr fruchtbar und es zeigte sich wie im Fall des Alten Testaments, dass religions- und kulturgeschichtliche Kenntnisse weiterhelfen können zu einem besseren Verstehen im Sinne einer »zweiten (informierten) Naivität«³⁶. In diesem Licht wird die von Slenczka erneut aufgebrachte Frage nach dem Alten Testament überhaupt nur im Konnex mit analogen Problematiken des Neuen Testaments zu beantworten sein. Jedenfalls, wenn man dahinter die *historische Grundfrage der neuzeitlichen Bibelhermeneutik* sieht (vgl. oben I), wonach die Bibel menschliches Erfahrungszeugnis aus ferner Vergangenheit und nicht zeitloses Wort Gottes im Gefäß der Schrift ist.

2.5 Die eben angedeutete Kanonhermeneutik, für die ich mich u. a. auf J. A. Sanders und P. Ricœur berufe,³⁷ zielt nun nicht nur auf die pragmatische Seite eines vorfindlichen Umgangs mit der ganzen Bibel in konkreten Kontexten (auch in ökumenischer Hinsicht

27) W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1979, 11–21; U. Barth, *Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips*, in: Ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 167–199 (vgl. auch die in Anm. 6 genannten Titel von J. Lauster).

28) Siehe als Einführungen in die Debatte H. von Lips, *Was bedeutet uns der Kanon? Neuere Diskussion zur theologischen Bedeutung des Kanons*, VF 51/1 (2006), 41–63; J. Barthel, *Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen*, in: Janowski (Hrsg.), *Kanonhermeneutik* (s. Anm. 24), 1–26.

29) E. Herms, *Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons*, JBTh 12 (1997), Neukirchen-Vluyn 1998, 99–152: 102; vgl. auch ders., *Die Heilige Schrift als Kanon im »kanon tes paradoxos«*, in: Janowski (Hrsg.), *Kanonhermeneutik* (s. Anm. 24), 69–98.

30) Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, stw 1361, Frankfurt a. M. 1998.

31) Solchen Vorurteilen versucht B. Janowski in seiner in Anm. 24 genannten tiefgreifenden Monographie »Ein Gott, der straft und tötet?« entgegenzuwirken; vgl. auch das Gemeinschaftswerk des Alttestamentlers W. Dietrich und des Systematikers C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes 1: Willkür und Gewalt, 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 1995, 2000; zu beidem und weiteren einschlägigen Publikationen aus alttestamentlicher Sicht siehe F. Hartenstein, *Ein zorniger und gewalttätiger Gott? Zorn Gottes, »Rachepsalmen« und »Opferung Isaaks«*. Neuere Forschungen, VF 58 (2013), 110–127.

32) Vgl. dazu oben Anm. 4 und im Weiteren N. Slenczka, *Das Alte Testament als Problem des Kanonbegriffs*, in: R. Barth/U. Barth/C.-D. Osthövener (Hrsg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, SchlAr 24 (2012), 267–287: »Ich bin daher sicher, dass der gegenwärtige Umgang mit den alttestamentlichen Texten die Diagnose Schleiermachers zum Verhältnis der Kirche zum Alten Testament nollens volens verifiziert.« (287) Worauf sich diese Sicherheit gründet, bleibt unklar, trotz des allgemeinen Hinweises auf »den religiösen Umgang mit diesen Texten in der faktischen gemeindlichen oder individuellen Praxis« (ebd.).

33) Der Herausgeber-Kreis von »Verkündigung und Forschung« hat dem Problem kürzlich ein Sonderheft mit Beiträgen aus fast allen theologischen Disziplinen gewidmet: »Wirkungsgeschichte »schwieriger« Bibeltexte« (VF 58, 2/2013); vgl. vor allem den einleitenden Beitrag von H. Assel, *So schwierig wie nötig! So schwierig wie möglich? – Hermeneutik einst und jetzt* (82–110).

34) Für einen Versuch der Eingrenzung solcher das Verstehen (heraus-)fordernder Schwierigkeiten an Bibeltexten vgl. Hartenstein, *Ein zorniger und gewalttätiger Gott?* (s. Anm. 31), 114 f.

35) A. Lindemann, *Gewaltfrei? Zum Jesusbild der Evangelien*, in: F. Schweitzer (Hrsg.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, VWGTh 29, Gütersloh 2006, 440–469, mit Responses aus alttestamentlicher (F. Hartenstein, 470–478) und kirchengeschichtlicher Perspektive (K. Fitschen, 479–485).

36) Vgl. dazu P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, stw 76, Frankfurt a. M. 1974, 506 f.

37) J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Eugene, Oregon 2005 (1972); dazu Barthel (Anm. 28), 11 f.; P. Ricœur, *The »Sacred« Text and the Community* (1979), in: Ders.,

ein sehr wichtiger Punkt!), sondern sie rechnet darüber hinaus mit einem in bestimmter Weise »flüssigen« Kanon als *Prozess ständiger Anreicherung seines Sinnpotentials durch die Dialektik von Schließung und Öffnung*.³⁸ Neben der *Vorgegebenheit* der zweiteiligen Bibel in ihren Abschlussgestalten steht wie gesagt sofort die *Aufgabe ihrer Auslegung* – und hier gibt es eine Verbindung von Genese und Geltung, bei der durch die immense Rezeptionsgeschichte der biblischen Texte ein unauslotbares »Mehr« an (freilich »kanonisch begrenzten«) Sinnmöglichkeiten freigesetzt wurde und wird. Diesem »surplus of meaning« des Symbolkosmos Bibel »gehörchen« wir, sobald wir anfangen auf die Schrift »zu horchen«. Ich verdeutliche das mit einem Vergleich: Als Ende des 19. Jh.s die Umrisse des babylonischen Gilgameschepos klar zutage traten und man erkannte, dass hier neben den ungebrochenen Rezeptionsströmen der Bibel und Homers ein noch viel älterer großer Menschheitstext dem Vergessen entrissen worden war, begann eine schnelle und erfolgreiche Neurezeption, die bis heute anhält.³⁹ Dennoch macht es einen Unterschied, ob man sich von der Humanität und Tragik der uralten mesopotamischen Erzählung anrühren lässt oder ob man den allgegenwärtigen Spuren biblischer Impulse in Kunst, Kultur und Kirche nachgeht, die in einer unauslotbaren Rezeptionsgeschichte wurzeln. Das ist nicht wertend gemeint, sondern illustriert das Faktum der Sinngeschichte der christlichen Bibel durch kulturelle und hermeneutische Transformationen hindurch über fast zwei Jahrtausende.

2.6 Der biblische Kanon beider Testamente generiert einen bis heute andauernden Prozess der stets selektiven Auseinandersetzung mit einem *polyphonen Bedeutungskosmos von großer zeitlicher Tiefe und innerer Weite, aber nicht beliebiger Vielfalt*. Der in der Alten Kirche einst »geschlossene« und »gesättigte« Sinnraum (Kanon als Abschluss und Ausschluss) öffnete sich sogleich wieder auf ein »Außerhalb« seiner selbst,⁴⁰ die Institutionen der Text- und Sinnpflege (J. Assmann⁴¹), die ihn bis heute nicht nur als historisches Artefakt am Leben erhalten.

2.7 Hier ist schließlich auch an die aktuelle *Kulturbedeutung* des Alten Testaments zu erinnern, wie sie die ethische Hochschätzung des Dekalogs genauso illustriert wie auf ihre Weise manche negativen Bezugnahmen auf »Alttestamentarisches«. Auf die kulturelle Relevanz des Alten Testaments kann man sich sicher schnell – gerade mit Notger Slenczka – einigen. Aber auch sie hängt – jedenfalls in ihrer Bedeutung für die christliche Theologie und Kirche – immer noch am Prozess der in jeder Generation erneut zu vollziehenden *kollektiven und individuellen Identitätsvergewisserung der Glau-*

den unter Bezug auf die Bibel, der hier als eigentliche Pointe am »Kanon« betont werden soll. Damit bin ich – mit dem Begriff der Identität (dem religiösen Selbstbewusstsein) von Glaubenden – an dem Punkt, wo ich abschließend noch etwas genauer auf Notger Slenczkas erneut in die theologische Diskussion gebrachte Position zum »Problem des Alten Testaments« eingehen möchte.

III Zur systematisch-theologischen Position von Notger Slenczka in der Kanonfrage

1. Slenczka bezieht sich in seiner Argumentation neben Schleiermacher, Harnack und Bultmann (den ich im Folgenden ausklammere) auch auf die Reformation (Lutherschriften und Konkordienformel). Um mit Letzterem zu beginnen: Er reduziert – angesichts von Luthers vielfältigen Stellungnahmen zum Alten Testament verkürzend – dessen normative Funktion im Kanon auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für das christliche Gewissen. Die fundamentale Bedeutung der christologischen Lesehinsicht des ersten Kanonteils ist dabei unstrittig; mit ihr stellte sich die Reformation in die Linie der altkirchlichen Bekenntnisse. Die grundsätzliche Verteilung von »Gesetz« auf das Alte und »Evangelium« auf das Neue Testament ist aber eine neulutherische Verengung der Dialektik der Schriftwahrnehmung, wie sie z. B. auch Emanuel Hirsch prononciert in seiner Schrift »Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums« von 1936 vertreten hat.⁴²

2. Mit G. Ebeling scheint es mir dagegen wichtig, dass es für Luther »nicht nur eine Frage der Redeform, ja, überhaupt nicht Sache definitiver Abstempelung bestimmter Worte [ist], was Gesetz und was Evangelium sei, sondern ein und dasselbe Wort kann als Gesetz treffen oder aber als Evangelium vernommen werden.«⁴³ Auch die Schriftwahrnehmung Luthers folgte – obgleich er die historische Abständigkeit des jüdischen Kultgesetzes in der Tora genau benannte (»der Juden Sachsenspiegel«, WA 18,81, 14 f.) – einem Modell des Kontrastes und der Korrelation der Kanontteile (vgl. II.1.3), wobei sein Schriftverständnis und das der altlutherischen Lehrbildung (noch) nicht von einem allgemeinen historischen Bewusstsein geprägt war.

3. Mit der Emanzipation der historisch-kritischen Exegese von der Dogmatik altprotestantischer Prägung und damit dem an der Wende vom 18. zum 19. Jh. voll ausgebildeten Bewusstsein des historischen Gewordenseins der christlichen Bibel und ihrer Auslegungstraditionen verschärfte sich die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments. Indem es nun noch viel bewusster als das Dokument einer Vorstufe des Christentums im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte erkannt wurde, wurde das Alte Testament fremder und abständiger wahrgenommen (s. oben I). Genau genommen betraf das aber auch das Neue Testament, sobald man es ebenfalls religionsgeschichtlich kontextualisierte (vgl. die hitzigen Debatten im Gefolge der ersten Auflage von D. F. Strauß' »Leben Jesu«⁴⁴).

4. Slenczkas Blick auf Harnack ist angesichts dessen getragen

Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995, 68–72; ders., The Canon between the Text and the Community, in: P. Pokorný/J. Roskovec (Hrsg.), Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, WUNT 153, Tübingen 2002, 7–26.

38) Vgl. P. Ricœur, Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs, in: Ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, Freiburg, München 2008, 95–115, vor allem 112 f.: »Dieser Kanon hat sein Außerhalb des Textes, nämlich das, was die verschiedenen christlichen Gemeinschaften ›Volk Gottes‹ nennen. Dieses bekennt sich als solches, indem es sich zu seiner Einsetzung durch eben diese SCHRIFTEN bekennt, die als die Offenbarung des WORTES Gottes betrachtet werden. Der Zirkel ist nicht unterbrochen worden; er ist so sehr erweitert worden, dass er auch uns umfasst.« (Hervorhebung im Original)

39) Vgl. zuletzt etwa die Übertragung von R. Schrott, Gilgamesh, München 2001.

40) Siehe das Zitat Ricœurs in Anm. 38 und das Nachwort von V. Hoffmann zu dem Band »An den Grenzen der Hermeneutik«, 119–141, bes. 138 f.

41) Vgl. die kanontheoretisch viel rezipierten Ausführungen zur Eigenart der Schriftkultur von J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 103–129 (»Kanon – zur Klärung eines Begriffs«); s. auch A. Assmann/J. Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation 3, München 1987.

42) E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen/Goslar 1986 (1936); darin auch E. Hirsch, Nachwort zu meinem Buche über das Alte Testament (1976, verfasst 1937), 127–145; zu Hirschs Position vgl. Harstenstein, Weshalb (s. Anm. 2), 26–33; Crüsemann, Das Alte Testament (s. Anm. 2), 37 f.

43) G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, UTB 1090, Tübingen 1981 (1964), 147 (das gilt gleichermaßen für das Alte wie für das Neue Testament). Zu Luthers unterschiedlichen Stellungnahmen zum Alten Testament vgl. immer noch die Monographie von H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948; zur Schriftthermeneutik Luthers vgl. R. Schwarz, Luther, KIG 3/1, Göttingen 1986, 24–28; A. Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in: Ders. (Hrsg.), Luther Handbuch, UTB 3416, Tübingen 2010, 444–449.

44) D. F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet 1/2, Tübingen 1835/1836;

von großer Sympathie für seine Definition des »Wesens« des Christentums (Botschaft von Gottes universaler Liebe), »das der in den neutestamentlichen Texten festgehaltenen Verkündigung Jesu und deren Wirkungsgeschichte entspringt.«⁴⁵ Damit ist eine religionsgeschichtliche Stufenfolge *Altes Testament* (= partikulares Judentum = Markions »fremder Gott«) – *Neues Testament* (= universales Christentum = gegenwärtige Kirche mit historischem Bewusstsein ihrer Position) impliziert. Die alttestamentlichen Texte müssten heute, so Slenczka, mit Harnack im Licht des gegenwärtigen christlichen Selbstverständnisses erneut auf ihre »Kompatibilität« überprüft werden. Mit Markion wäre aber darauf hinzuweisen, dass dies dann – wenn auch nicht in genau gleicher Weise – für das Neue Testament ebenfalls gelten müsste.

5. Seine Hauptargumentation angesichts der neuzeitlichen Herausforderungen evangelischer Theologie führt Slenczka mit subtilen Schleiermacherexegesen vor: Er macht deutlich, dass Schleiermacher (Glaubenslehre und Reden) vor allem von einem idealistischen, nicht aber historisch-empirischen Begriff der Religion ausgeht. Danach gehen Religionen auf einen »unableitbaren Impuls« im Bewusstsein Einzelner zurück, der sich in unterschiedenen Gestalten frommen Selbstbewusstseins (z. B. Christentum und Judentum) manifestiert. Der Umgang Jesu und der ersten Christen mit der »Schrift« und mit »Vorstellungsgehalte[n] des Judentums« war daher »nicht konstitutiv« für die Eigenart dieses neuen Verständnisses.⁴⁶ Vielmehr habe sich das fromme Selbstbewusstsein Jesu und der durch es angestoßenen Kirche »gleichsam aus eigenen Mitteln« auf die »vorgefundene [...] Rede von Gott« bezogen.⁴⁷ Damit ist eine grundlegende Unterscheidung zwischen »Judentum« und »Christentum« von Anfang an im Selbstverständnis von Christen angelegt. Dieses *religiöse Differenzdenken* wird von Slenczka als »jedenfalls weiterführend«⁴⁸ auch für die gegenwärtige kirchliche Situation hervorgehoben: Die Identifikation »materialer Übereinstimmungen« zwischen Altem und Neuem Testament im interreligiösen Dialog mit dem Judentum, wozu er Monotheismus und den Dekalog nennt, hält er nicht für relevant – angesichts des von ihm betonten kategorialen Unterschiedes zwischen Juden und Christen (= undifferenziert gleichgesetzt mit Altem und Neuem Testament!⁴⁹).

6. Der entscheidende Punkt für Slenczka ist – darin Schleiermacher folgend – das *individuelle christliche Selbstverständnis*, das wohlgermerkt als solches der Reflexion vorgegeben ist wie einst die Schrift (s. oben I). In seinem Licht erscheinen die »klassischen Kriterien der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament« ebenso wie »die mehr oder weniger heremeneutisch [sic] reflektierten Varianten einer christologischen Relektüre des AT« nicht als kanonhermeneutische Zugänge zur spannungsreichen Einheit der Schrift (s. oben II), sondern als *Differenzmarker im Sinne der (neulutherischen [s. oben III.1]) Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*.⁵⁰ In dieser Hinsicht kann ich keinen gravierenden Unterschied zu Emanuel Hirsch erkennen, für den das Alte Testament als Ausdruck einer inferioren »Gesetzesreligion« in christlicher Verkündigung nur noch die Rolle eines »negativen Widerparts« für das Evangelium spielte. Bei Hirsch steht Gott als »ewige

in sich unveränderliche Liebe, die durch nichts Menschliches bestimmt wird« dem alttestamentlichen, menschlich affizierbaren und affektreichen Willkürgott gegenüber;⁵¹ ebenso bildet die allein dem Glauben erschlossene Wahrheit der »Freiheit der Kinder Gottes« den denkbar größten Kontrast zum die Unwahrheit bezeugenden jüdischen Gesetz.⁵² Der Gott Jesu Christi ist für Hirsch nicht identisch mit dem Gott des Alten Testaments, *das Christentum steht in Fundamentaldifferenz zu seiner »Vorgeschichte«*.

7. Hierzu wäre vieles zu sagen. Ich beschränke mich als historisch arbeitender Exeget auf zwei Hinweise: *Erstens* zeigen sich in der neueren Debatte über die Geschichte des antiken Christen- wie Judentums sehr viel komplexere Interdependenzen zwischen beiden Größen, und auch die Kriterien für angemessene Definitionen bzw. Deutemuster stehen auf dem Prüfstand.⁵³ *Zweitens* hat bereits J. G. Droysen auf die Unmöglichkeit hingewiesen, reine »Anfänge« oder »Ursprünge« historischer Sachverhalte beizubringen.⁵⁴ Das (zuletzt mythische) Ursprungsdenken setzt seine Anfänge, konstruiert sie also. Die »reale« Geschichte des Historikers kennt solche Anfänge nicht.⁵⁵ Der unableitbare Grundimpuls des christlich-frommen Selbstbewusstseins Jesu Christi in Slenczkas Schleiermacherinterpretation ist m. E. eine solche mythische (vielleicht auch gnostische) Denkfigur. Die damit verbundene Rhetorik des schlechthin »Neuen« prägt Slenczkas Bild des unterscheidend Christlichen. Ich frage mich, was uns – als evangelische Kirche und evangelische Theologie – dazu nötigt, die idealistische Religionstypologie im Anschluss an Schleiermacher zur Grundlage unseres Schriftverständnisses zu machen. Wenn Notger Slenczka von hier aus kirchenpolitische Konsequenzen anregt, würde ich das getrost der weiteren Diskussion überlassen. Es zeichnet den neuzeitlichen Protestantismus gerade aus, dass er streitbar unterschiedliche (freilich nicht beliebige) Denktypen von Theologie hervorgebracht hat, die um sich zuletzt jeder Eindeutigkeit entziehende Fragen ringen.

8. Mir scheint die Emphase auf die »innere Gewissheit« im Selbstbewusstsein des Christenmenschen auch ein pietistisches Erbe zu sein. Sie ist Element einer Spielart Systematischer Theologie, wie sie in einer instruktiven Übersicht unter dem Titel »Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik« soeben von Dirk Evers skizziert wurde.⁵⁶ Die Debatte zu Slenczkas Position im Unterschied zu dem von mir zur Diskussion Gestellten sollte demnach beachten, dass hier auch Prägungen unterschiedlicher Denktypen von Theologie vorliegen. Die »religionstheoretisch orientierte Richtung« zeichnet eine »Konzentration auf das Selbstverhältnis und die Selbstinterpretation von Individuen«, auch auf das

51) Hirsch, *Das Alte Testament* (s. Anm. 42), 99.

52) Hirsch, *Nachwort* (s. Anm. 42), 139 f.

53) Ich nenne nur P. Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tria Corda 6, Tübingen 2010; S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999. – Die unterschiedlichen Perspektiven von Judaistik und Theologie reflektiert B. Ego, *Judaistik und Biblische Theologie. Forschungsgeschichtliche und systematische Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis*, in: M. Ebner u. a. (Hrsg.), *Wie biblisch ist die Theologie?*, JBTh 25 (2010), Neukirchen-Vluyn 2011, 305–329.

54) Vgl. J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857), Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), Textausgabe von P. Leyh*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 160–163.

55) Vgl. zum Problem E. Angehrn, *Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*, München 2007; im Blick auf die Darstellungsform und Intention alttestamentlicher Religionsgeschichte siehe F. Hartenstein, *Die Anfänge JHWHs und die »Sehnsucht nach dem Ursprung«*, in: M. Witte/J. van Oorschot (Hrsg.), *Anfänge und Ursprünge der Jahwe-Verehrung*, BThZ 30 (2013), 166–192.

56) Evers, *Neuere Tendenzen* (s. Anm. 8).

57) A. a. O., 20.

s. dazu immer noch die klassische Darstellung des Werks und der Kontroversen, die es auslöste, von A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, UTB 1302, Tübingen 1984 (1906), 115–154.

45) Slenczka, *Die Kirche und das Alte Testament* (s. Anm. 1), 94.

46) Im Weiteren beziehe ich mich vor allem auf Slenczka, *Das Alte Testament als Problem des Kanonbegriffs* (s. Anm. 32), hier: 284.

47) Ebd. (Hervorhebung F. H.).

48) A. a. O., 286.

49) Ebd.

50) A. a. O., 287.

»Selbstvertrauen« im aktiven Deuten und Aneignen aus;⁵⁷ Notger Slenczka Beurteilung der Frage nach der Schrift und ihrer Bedeutung folgt einem solchen Paradigma. Demgegenüber versteht »das hermeneutische Denken« (dem ich meinen eigenen Ansatz zuordne) den Menschen als »aus fundamentaler Passivität heraus existierendes Wesen«, das »nur darin zu sich selbst kommt, dass es von anderen und von außerhalb seiner selbst sich empfängt und bewegt wird.«⁵⁸

9. Wichtig daran erscheint mir der *unaufhebbare (aber unbeliebige) Pluralismus* im Blick auf das, was wir im wissenschaftlichen und kirchlichen Diskurs zum Verständnis christlicher Wahrheit beitragen können, denn die geglaubte Wahrheit lässt sich immer nur vorläufig erfassen. Genau hier möchte ich abschließend nochmals an die oben (unter II) benannten Gesichtspunkte einer Kanonhermeneutik der zweiteiligen christlichen Bibel erinnern. Die Geschichte des Christentums, die man zu keinem geringen Teil auch als Auslegungsgeschichte der Bibel rekonstruieren kann, weist von ihren ersten uns greifbaren Äußerungen an (den Grundzeugnissen zur »Auferweckung« und/oder »Auferstehung« Jesu) eine *spannungsreiche, aber nicht beliebige Polyphonie von Stimmen* auf, die sich jeder letzten Vereinheitlichung widersetzen. Mit G. Theißen lässt sich das auch als durch implizite Grundaxiome geleitete Symbolwelt rekonstruieren, in der der Glaube an den *einen* Gott der beiden Testamente und ein gleichgewichtiger *Erlöserglauben* an Jesus Christus den Grund und die Grenze frühchristlicher Selbst- und Weltdeutung bildeten.⁵⁹

Durch den »Kanon« haben wir immer noch – zustimmend und ablehnend – Anteil an diesem nicht nur vergangenen (!) Bedeutungskosmos. Als Alttestamentler bin ich der Meinung, dass darin in vielfältiger Weise auch Denkstrukturen und Einsichten des Alten Testaments weiterhin wirken, nicht nur als überholte Vorgeschichte, sondern in kanonischer Wechselwirkung mit dem Neuen Testament – und so auch im aktuellen Umgang mit der Bibel. Nicht zuletzt deshalb sollten beide exegetischen Fächer, aber auch jedes für sich,⁶⁰ ihren Beitrag zur »Einheit evangelischer Theologie

in der Sicht ihrer Disziplinen« leisten.⁶¹ Und dieser Beitrag sollte zur Verhinderung des Auseinanderdriftens der evangelischen Theologie und zur Förderung des Entdeckens ihrer Verbindungslinien auch ein qualifiziert *theologischer* sein.⁶²

Abstract

This article examines and takes issue with the theses of the systematic theologian Notger Slenczka, Berlin, concerning the canonical status of the Old Testament in Christian communities. A first part puts Slenczka's intention to downgrade the Old Testament in Protestant churches into its wider theological-historical context. The arguments are neither new nor original. They reiterate intentions by Schleiermacher, Harnack, Hirsch, and others, who stressed the self-consciousness of the individual as the final authority of faith, as a result of the dissolution of the Reformation principle of the holy scripture in the 18th and 19th centuries. In contrast, the second part of the article hints at the rich discussions of problems of the canon, especially from the perspectives of biblical exegesis, ecumenical theology, and cultural studies. It pleads for a functional as well as a hermeneutical concept of the canon, which accepts the reality of a variety of forms and emphasizes the indissoluble bond between the canon and the community (as the place for the »care« for texts and meanings [J. Assmann]).

In its final part the article more closely analyzes Slenczka's theological position, which is very much in Schleiermacher's debt. Slenczka's semantics of difference between Judaism and Christianity is not aiming at »real« religious phenomena, but follows a purely idealistic typology of religions. There is no reason to agree with Slenczka's proposal. Instead, one should take it as a serious hint to clarify anew our understanding of scripture and the canon.

62) Wenn etwa J. C. Gertz in der von ihm herausgegebenen »Grundinformation Altes Testament«, UTB 2745, Göttingen 2006, 510–518, den Differenzierungsprozess der Disziplin »Theologie des Alten Testaments« vom 18. Jh. an nachzeichnet bis an den Punkt, an dem die Zunahme der »theologischen Probleme des Gebrauchs des Alten Testaments im Kontext christlicher Theologie« einerseits den »historischen Eigenwert« des Alten Testaments freigegeben, andererseits dieses als »vor- und zugleich außerchristliche Größe« erscheint (518), so ist das theologiegeschichtlich einsichtig, wenn auch in der Konsequenz unterbestimmt (vgl. die Nähe zu den oben, Anm. 5, genannten Autoren). Für die weiterreichende Aufgabe alttestamentlicher Exegese in Theologie und Kirche wird eine rein historisch deskriptive Arbeitsweise (vgl. jüngst J. C. Gertz, Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: Nüssel [Hrsg.], Schriftauslegung [s. Anm. 60], 9–41) die Zentrifugalbewegung im Fächerkanon der evangelischen Theologie vermutlich verstärken. – Für einen anders ausgerichteten historischen und hermeneutischen Vorschlag siehe F. Hartenstein, JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments, ThLZ 137 (2012), 4–20.

58) Ebd. (wie bei allen Typologien bleibt die Zuordnung natürlich unpräzise; die hier vorgenommene Unterscheidung bezieht sich vor allem auf die prinzipielle Zugangsweise zur Frage des Kanons [s. o. I], dessen *Vorgegebenheit* für den hermeneutischen Denktyp eine andere, fundamentalere Bedeutung hat).

59) Vgl. Theißen, Religion der ersten Christen (s. Anm. 22), 356–384 (»Kanonbildung als Bekenntnis zur Pluralität«).

60) Aus neutestamentlicher Perspektive vgl. jüngst K.-W. Niebuhr, Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium, in: F. Nüssel (Hrsg.), Schriftauslegung, UTB 3991, Tübingen 2014, 43–103.

61) Siehe I. U. Dalferth (Hrsg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen, ThLZ.F 17, Leipzig 2006.