

Notger Slenczka

## DIE KIRCHE UND DAS ALTE TESTAMENT

0. *Einleitendes*. 'Provocare' heißt: herausschreien. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausschreien zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes. In ihm bündele ich vorausgehende Überlegungen zu der These, dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.

0.1. *Kontexte der Fragestellung*. Die Frage, ob das Alte Testament eine normative Bedeutung für die christliche Kirche hat oder haben kann, ist aspektreich.

0.1.1. *Kontext des christlich-jüdischen Dialogs*. Die gegenwärtig auffälligste Pointe gewinnt die Verhältnisbestimmung in der Perspektive des Dialogs des Christentums über das und mit dem Judentum, in dem das Festhalten an der normativen Bedeutung des AT die Funktion einer Klammer der Gemeinsamkeit gewinnt.<sup>1</sup> Gegen eine im Laufe der Christentumsgeschichte seit Markion immer wieder vertretene Abwertung des AT und gegen die Bestreitung der Verbindlichkeit für Lehre und Leben der Kirche wird ins Feld geführt, dass Jesus und seine ersten Jünger nicht nur faktisch Juden waren, sondern dass sie sich auch bewusst als solche verstanden haben; dass sie sich demgemäß auf das Alte Testament bezogen haben und zentrale Vorstellungsgehalte des Alten Testaments, angefangen von der Bezugnahme auf die Patriarchen, rezipiert haben. Von diesem Ursprung her verbinde das Christentum und das Judentum ein Basiskonsens hinsichtlich bestimmter Vorstellungen – ich zitiere nur aus der nun schon etwas älteren Studie 'Christen und Juden II':

"Das christlich-jüdische Verhältnis ist dadurch einzigartig, dass Juden und Christen die Schrift gemeinsam haben, die die Bibel Jesu, seiner Jünger und der neutestamentlichen Autoren ist."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Stellungnahmen 'Christen und Juden I-III' des entsprechenden Ausschusses der EKD (unten Anm. 2); vgl. aber auch die Veröffentlichung der Leuenberger Kirchengemeinschaft: H. Schwier (Hg.), Kirche und Israel, LT 6, Frankfurt/Main 2001.

<sup>2</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Christen und Juden II [Gütersloh 1991], in: Juden und Christen I-III, Gütersloh 2002, 53-111, hier bes. 3.2.2.; vgl. auch Leuenberger Kirchengemeinschaft, Kirche und Israel, FfM 2001, hier II,2.2.

Alle drei 'Christen und Juden'-Studien der EKD weisen auf umfängliche christliche Vorstellungs- und Bekenntnisgehalte hin, die auf das Alte Testament zurückgehen, und auf die Präsenz liturgischer Elemente alttestamentlicher Provenienz in christlichen Gottesdiensten; und die Verfasser der Studie 'Christen und Juden III' entnehmen dem die hermeneutische Anweisung, dass alttestamentliche Texte nicht nur in christologischer Perspektive gelesen werden sollten: "Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament tritt klarer hervor, wenn man vermeidet, alttestamentliche Texte ausschließlich in christologischer Perspektive zu lesen. In der Schrift begegnet Juden und Christen der eine ... Gott, der mit den Menschen unterwegs ist und ihnen Gnade und Barmherzigkeit erweist."<sup>3</sup>

Diese Einsichten sind nicht im engen Rahmen der christlichen Selbstverständigung über das Verhältnis zum Judentum geblieben, sondern haben sich auch in jüdische Selbstverortungen gegenüber dem Christentum fortgeerbt – so formuliert die von überwiegend liberalen Rabbinern Nordamerikas herausgegebenen Erklärung 'Dabru Emet' folgendermaßen:

"Jews and Christians seek authority from the same book – the Bible (what Jews call "Tanakh" and Christians call the "Old Testament"). Turning to it for religious orientation, spiritual enrichment, and communal education, we each take away similar lessons: God created and sustains the universe; God established a covenant with the people Israel, God's revealed word guides Israel to a life of righteousness; and God will ultimately redeem Israel and the whole world. Yet, Jews and Christians interpret the Bible differently on many points. Such differences must always be respected"<sup>4</sup>

In dieser Perspektive stehen diejenigen Positionen, die dem Alten Testament keine konstitutive Funktion in der Kirche zubilligen wollen, zugleich unter dem Verdacht des 'Antijudaismus'.

0.1.2. *Kontext der Hermeneutik des AT.* Die zweite systematische Pointe markiert die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis einer christlich-theologischen Deutung des AT einerseits und dem Sinn andererseits, den das Textkorpus in den jeweiligen Entstehungs- und Tradierungskontexten der Texte und im Kontext einer jüdischen Rezeption gewinnt; in der alttestamentlichen Wissenschaft wurde diese Frage in jüngerer Zeit unter dem Vorzeichen der Alternative einer 'Theologie des AT' und einer 'Religionsgeschichte des AT' diskutiert; auch die

<sup>3</sup> Christen und Juden III [2000] in: *Kirchenamt, Juden* (wie Anm. 2) 113–219, hier 5.3.

<sup>4</sup> <http://www.judentum.org/judenmission/judenmission/dabru-emeth.htm> [02.03.2012]. Dazu: R. Kampling (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003; die Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses Kirche und Judentum der EKD, VELKD und UEK: [http://www.ekd.de/download/juedische\\_stellungnahme\\_christen\\_und\\_christentum\\_2005.pdf](http://www.ekd.de/download/juedische_stellungnahme_christen_und_christentum_2005.pdf).

Frage nach einem 'canonical approach' und die Fragen nach der Mitte und dem möglicherweise doppelten Ausgang des AT, die im Gefolge der traditions-geschichtlichen Schule Tübinger Zuschnitts diskutiert wurden, zielen auf die Frage, in welchem Sinne sich die Sammlung der alttestamentlichen Texte dem Selbstverständnis des Christentums zuordnet.

0.1.3. *Der Geltungsanspruch des AT in der Kirche.* Diese Diskussion wiederum nimmt eine ältere Debatte auf, die im 19. Jh. um die Frage der normativen Geltung des AT in der Kirche geführt wurde, wobei die Positionen Schleiermachers einerseits und Adolf Harnacks andererseits den Einsatzpunkt und das Ziel der Diskussion markieren. In dieser Diskussion ging es um die Frage, ob die Kirche die fromme Subjektivität, die sich in den Texten des AT ausspricht, als verwandt erkennt, bzw. ob die religions- oder traditions-geschichtliche Entwicklungslinie, die zweifellos von den Zeugnissen des AT zu den neutestamentlichen Texten führt, durch einen Bruch markiert ist, der es verbietet, die alttestamentlichen und die neutestamentlichen Texte als Manifestation derselben religiösen Gemeinschaft zu fassen.

0.2. *Vorgehen.* Damit ist der Hintergrund skizziert, vor dem die folgenden Überlegungen zu stehen kommen. Ich werde zunächst, um eine Folie zu haben, vor der sich der neuzeitliche Umgang mit dem AT abhebt, auf die Gestalt zu sprechen kommen, in der das AT in der nachreformatorischen Theologie rezipiert wurde (I).

Ich werde mich zweitens auf eine der zentralen Gestalten beziehen, die heute nicht zuletzt wegen ihrer Ablehnung des AT als 'antijudaistisch' herumgereicht werden, nämlich Adolf Harnack (II). Ich werde versuchen, nachvollziehbar zu machen, worin die Pointe seiner Position besteht, nämlich in einem bestimmten Verständnis des Wesens des Christentums einerseits und der Religionsgeschichte andererseits, und ich werde versuchen, die komplexe Hermeneutik im Hintergrund dieser Position herauszuarbeiten. Ein Seitenblick auf Schleiermacher wird diesen hermeneutischen Aspekt unterstreichen und abrunden. Ich werde dann zu zeigen versuchen, dass die in den 90er Jahren geführten Diskussionen in der alttestamentlichen Wissenschaft genau dieses Verständnis der Religionsgeschichte voraussetzen und anders gewichten (III). Ich werfe dann einen kurzen Blick auf Bultmann (IV), und versuche schließlich, im Anschluss an das in Rö 9–11 sich manifestierende Selbstverständnis des Paulus und seine Bezugnahme auf das AT Hinsichten für eine Stellungnahme zum AT anzudeuten (V).

Damit ist deutlich, dass ich einerseits mich nicht auf detaillierte exegetische Debatten einlasse, andererseits aber auch nicht von einer allgemeinen Hermeneutik oder einer spezifisch schrifthermeneutischen Position das Problem ange-

he, sondern versuche, im Gespräch mit den historischen theologischen Disziplinen nach den leitenden hermeneutischen Prinzipien des Umgangs mit dem AT zu fragen.

### *I Reformatorische Vorgaben*

1. *Die Konkordienformel.* Bekanntlich ordnen die Verfasser der Konkordienformel in dem außerhalb der Zählung laufenden Artikel 'Vom summarischen Begriff' die Schriften des AT und des NT als 'prophetische' und 'apostolische' Schriften einander bzw. genauer: der Person Jesu von Nazareth zu, der als von den Propheten Angekündigter und als Subjekt der Sendung der Apostel gleichsam in der Mitte steht:

"Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben steht: 'dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege', Psal. 119[, 105]. Und S. Paulus: 'Wann ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein', Gal. 1[8]."<sup>5</sup>

Diese Schriften sind zugleich nicht als flächige Sammlung von Informationen über alles Mögliche, sondern als Ort des Evangeliums Norm und Richtschnur des Urteils über alle Lehren und Lehrer in der Kirche – als Beleg für diese Auszeichnung der Schrift wird neben Ps 119 (v. 104: Dein Wort sei meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg) Gal 1,8 zitiert, wo Paulus feststellt, dass auch ein Engel vom Himmel unter dem Fluch sein müsse, wenn er anderes predige als das vom Apostel vorgetragene Evangelium. Mit den beiden Zitaten werden Altes und Neues Testament einander zugeordnet und zugleich nicht nur christologisch, sondern soteriologisch fokussiert: Der Vers aus Ps 119 wird zweifellos wegen seiner Nähe zum Johannes-Prolog und zu den johanneischen Ichbin-Worten angezogen (vgl. 'Wort'; 'Licht'; 'Weg') und erscheint damit christologisch eingeeht; mit Gal 1,8 wird durch den mit aufgerufenen Kontext nicht einfach auf Christus, sondern auf das 'Evangelium' von Christus, damit auf die Zueignung und in diesem Sinne auf eine soteriologisch konzentriertes Verständnis Christi abgehoben. Zugleich ist mit dem Zitat aus Ps 119 – inhaltlich ein Lob des Gesetzes – die Ambivalenz des AT zwischen Gesetz und Hinweis auf das Evangelium eingefangen, die die in reformatorischen Positionen vollzogene Rezeption des AT insgesamt prägt.

<sup>5</sup> FC.Epit, Vom summarischen Begriff 1., BSLK 767,14–24.

Dieser kurze Satz erlaubt es, das die reformatorische Bezugnahme auf das AT zusammenfassende Lehrstück so zu summieren: Das AT wird verstanden von Christus als der (zwischen den Propheten und Aposteln stehenden) Mitte der Schrift her. Es wird in diesem Kontext gefasst als Hinführung auf Christus in einem dreifachen Sinn: Zunächst ist es prophetischer Hinweis auf Christus – und Propheten sind nicht nur die als solche apostrophierten Namensgeber der prophetischen Bücher, sondern auch David, der als Verfasser der meisten Psalmen gilt, und Mose als *auctor legis*. Zweitens hält das AT sich in einer Ambivalenz zwischen Gesetz und Evangelium – als Gesetz hat es ebenfalls die Aufgabe, *per usum elencticum* auf Christus hinzuführen; und es hat drittens, wie das Zitat aus Ps 119 zeigen soll, einen christologischen Sinn, der sich vom NT her erschließt. Und man merkt daran: Die in vielen rezenten Darstellungen als Alternativen aufgelisteten Schemata der Bestimmung des Verhältnisses von AT und NT (Weissagung und Erfüllung, Gesetz und Evangelium; Typus und Antitypus [Mose und Christus]; heilsgeschichtliche Zuordnungen) stellen nicht etwa Alternativen dar, sondern sind in diesem Zitat und in entsprechenden reformierten Zeugnissen (etwa dem cap 1 der ConfHelvPost) friedlich vereint.

2. In den *nachreformatorischen Dogmatiken*<sup>6</sup> tritt das Verständnis des AT unter das Vorzeichen einer Lehre von der Schrift, die deren Autorität in ihrem Ursprung – dem Eingeben des Heiligen Geistes – zu begründen sucht und damit eine Urteilsinstanz für alle Lehre und Lehrer in der Kirche etabliert, bezüglich derer sich die Frage nach dem Grund ihres Wahrseins nicht mehr stellt. Dass das AT zum Kanon dieser Bücher gehört, ist weitestgehend unstrittig und für die lutherischen Theologen mit der grundsätzlichen Abgrenzung gegen Agricola in den antinomistischen Streitigkeiten der 30er Jahre einerseits<sup>7</sup> und in FC V andererseits erledigt; wo dies nicht hinreicht, wird der für die alttestamentlichen und für die neutestamentlichen Schriften erhobene Anspruch, Wort Gottes zu sein, in expliziten Syllogismen hergeleitet wie etwa bei Matthias Flacius Illyricus.<sup>8</sup> Intern

<sup>6</sup> Ich beziehe mich im Folgenden auf die Dogmatiken von Johannes Quenstedt, Johann Friedrich König und David Hollaz; vgl. auch die Darstellungen von Heinrich Schmid und Carl Heinz Ratschow sowie für die reformierte Dogmatik Heinrich Heppe.

<sup>7</sup> Vgl. dazu nur die Auseinandersetzung Luthers mit Agricola in den Antinomer-Disputationen: WA 39/I, (334-)342-358 (Thesen); (359) 360-584 (Disputation).

<sup>8</sup> Flacius führt im ersten Tractatus des zweiten Teils seines 'Clavis scripturae' das Recht des Wahrheitsanspruches der Schrift mittels zweier Syllogismen ein, die einerseits – in der *praemissa maior* – auf selbstevidente Prämissen Bezug nehmen, andererseits die *praemissa minor* im Rekurs auf einige der später so genannten 'kriteria interna' begründen: Der erste Syllogismus ist der des AT: Er begründet den Wahrheitsanspruch der Schrift als Wort Gottes und insbesondere der messianischen Weissagungen im Ausgang von der (angeblich) selbst-

werden die Schriftkorpora einander in den genannten Schemata zugeordnet und entsprechend in ihrem Geltungsanspruch gewichtet. Aufgrund ihrer göttlichen Herkunft aber sind sie einerseits der geschichtlichen Vermittlung und Relativität enthoben, andererseits sind sie unmittelbares Reden Gottes, das in der jeweiligen Gegenwart orientierenden Anspruch erhebt. Und damit ist eben auch drittens deutlich, dass jedenfalls für die lutherische Bezugnahme auf das AT dessen Geltungsanspruch limitiert ist durch einen christologischen Vorbehalt, nach dem über die Zugehörigkeit zu Gott der Glaube an das Evangelium entscheidet, so dass alle weitergehenden zeremoniellen und judizialen Vorschriften des AT, soweit sie Bedingungen des Gottesverhältnisses formulieren, zu *Adiaphora* herabsinken; oder es ergibt sich eine Relativierung des Geltungsanspruches der zeremoniellen und judizialen Normen aus der Feststellung, dass sie 'erfüllt sind in Christus' oder in den von Christus eingesetzten Sakramenten. Alle ethischen Vorschriften (*lex moralis*) hingegen treten als Gestalt der göttlichen Forderung unter den Vorbehalt, dass sie in Christus erfüllt sind und fortan die Funktion haben, den Menschen zur Einsicht in seine Sündhaftigkeit zu bringen und damit zu Christus zu treiben. Luther selbst vertritt in seinen weitestgehenden Äußerungen, beispielsweise in der "Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken" [1525] die These, dass alle Teile des alttestamentlichen Gesetzes – einschließlich der *lex moralis* – ausschließlich dem Judentum gelte und nur für das Judentum verpflichtend sei; normativen Anspruch habe auch die *lex moralis* für Christen nicht durch den Ursprung am Sinai und die damit verbürgte göttliche Autorität, sondern ausschließlich dadurch, dass dieses Gesetz mit der *lex insita*, die sich im Gewissen meldet, übereinstimme.<sup>9</sup> Die normative Reichweite des AT ist in der lutherischen Tradition deutlich auf die Situation seiner geistlichen Wirkung in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium – der Schärfung der Gewissen und des Trostes – zugespitzt; in der reformierten Tradition ist der

evidenten *praemissa maior*, dass 'alles, was Gott sagt, wahr ist', und einer *minor*, die den Anspruch der alttestamentlichen Schriften, Wort Gottes zu sein, durch die Bezugnahme auf Indizien begründet, die die berichteten Taten als Taten Gottes kenntlich machen, also: Alles, was Gott sagt, ist wahr; der Anspruch des Mose und der Propheten, *in persona Dei* dessen Wort zu verkündigen, ist verifizierbar; also ist deren Verkündigung – qua Wort Gottes – wahr. Der zweite Syllogismus ist der des NT: Er begründet auf die so bewiesene Wahrheit aller alttestamentlichen Ankündigungen des kommenden Messias den Anspruch Jesu von Nazareth, dieser im AT verheißene Messias zu sein: Sein Leben und Werk kann als Erfüllung dieser Prophetien ausgewiesen werden. Seine – von Gott selbst bestätigte – Predigten begründen rückwirkend wiederum den Inhalt des AT.

<sup>9</sup> Vgl. *M. Luther*, Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken [1525], WA 16, 363–393.

normative Anspruch gerade der judizialen und zeremonialen Gesetze etwas weiter gefasst, bleibt aber grundsätzlich in diesen Spuren.<sup>10</sup>

## II Harnack und Schleiermacher

1. *Harnacks Kritik an der 'Kanonizität' des AT und deren Voraussetzungen.* Diesen Stand einer bis auf den Streitgang mit den Antinomern unproblematischen Rezeption des herkömmlichen Geltungsanspruchs des AT in den reformatorischen und nachreformatorischen Kirchentümern setzt Adolf Harnack in seinem Markion-Buch voraus. Es geht mir im folgenden darum, die Prämissen und hermeneutischen Implikationen seiner These zur kanonischen Geltung des AT zu entfalten; denn damit wird sich zeigen, dass diese These weit davon entfernt ist, irgendwie revolutionär oder häretisch zu sein. Sie ist vielmehr schlicht eine deskriptive Zusammenfassung der den faktischen kirchlichen Umgang mit dem AT leitenden Prinzipien. So verstanden gilt einerseits von Harnack genau das, was Harnack selbst mit Bezug auf Markion diagnostiziert: "Marcion hat recht bekommen, wenn auch teilweise mit anderer Begründung." (Harnack, Markion [1. Aufl.] 253). Andererseits wird dann (in III) ein Blick auf die neuere Diskussion in der alttestamentlichen Wissenschaft zeigen, dass und wie die Prinzipien, auf die Harnack seine Ablehnung des kanonischen Rangs des AT stützt, für eine theologische Heimholung des AT fruchtbar gemacht werden.

1.1. *Die These Harnacks.* Die berühmte These Harnacks zum Geltungsanspruch des AT ist sowohl von Vertretern des 'klassischen' Schriftprinzips wie von den im christlich-jüdischen Dialog Engagierten eigentlich immer *alta voce* und eher empört zitiert worden. Ich kann dieser These durchaus etwas abgewinnen, zitiere sie zunächst und versuche dann zu entfalten, was sie eigentlich sagt. Es wird sich herausstellen, dass die These die Empörung, die sie auf sich gezogen hat, nicht verdient:

"... das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Dazu etwa J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* [1559] II,7,16 (das Zeremonialgesetz behält seine Bedeutung als *figura*).

<sup>11</sup> A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921 [1. Aufl.], 248f.

1.2. *Voraussetzungen.* Der These Harnacks liegen mehrere kluge Diagnosen zugrunde.

1.2.1. *Kanonizität.* Zunächst setzt seine Weigerung, dem AT den Rang einer 'kanonischen Urkunde' zuzuweisen, ein Verständnis von 'Kanonizität' voraus, das entfaltet werden muss. Denn Harnack will, näher besehen, das AT mitnichten "verwerfen" – in dieser Hinsicht grenzt er sich eindeutig gegen Markion ab (249). Das AT, insbesondere die Propheten und auch die Psalmen (255, vgl. 249), soll vielmehr "allüberall gewürdigt und geschätzt werden" (255). Es geht also nicht darum, dem AT oder jedenfalls Teilen des AT die Wertschätzung zu entziehen, sondern es geht darum, diese Wertschätzung präzise zu fassen und zu verstehen, dass sie nicht die These einer kanonischen Geltung des AT einschließt: Nach Harnack kommt dem AT diejenige Wertschätzung zu, derer sich auch die Apokryphen in der Kirche erfreuen dürfen (250f). Das AT den Apokryphen gleichzustellen wäre die Möglichkeit gewesen, die Luther und den Reformatoren offengestanden hätte (250f), die sie aber in ihrer Bindung an die Tradition nicht ergriffen haben.

Das AT ist somit "gut und nützlich zu lesen", aber es ist nicht kanonisch. 'Kanonizität' besagt dabei nicht einfach 'Zugehörigkeit zum Schrift-Kanon', sondern bezieht sich auf die normative Funktion, die diese Schrift in der Kirche hat oder die für sie beansprucht wird. Zunächst scheint es also mit der Ablehnung der Kanonizität um die Abgrenzung gegen die kirchliche These zu gehen, dass das AT 'heilige und daher untrügliche Schrift' sei – so charakterisiert Harnack die Wertung des AT durch die zeitgenössischen Traditionalisten (254). Doch Harnack will ja nun die Kanonizität in diesem Sinne nicht dem AT absprechen, um sie für das NT festzuhalten: Dass das NT als Text nicht einfach heilig und damit untrüglich ist, steht Harnack selbstverständlich fest, aber: "es [das NT] bleibt dennoch der Kanon für die Kirche, nicht aus formalen Gründen und nicht mit der formalen Autorität des Buchstabens ... sondern weil sich eine bessere Urkundensammlung für die Bestimmung dessen, was christlich ist, nicht schaffen lässt." (254)

'Kanonizität' im Sinne Harnacks bedeutet also, dass ein Text oder ein Textkorpus die Basis einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums darstellt; seine Wertschätzung des NT ist dabei durchaus vorbehaltlich: Es lässt sich eben faktisch eine bessere Urkunde nicht schaffen, die Kirche ist mit dieser Frage immer wieder auf das Korpus der neutestamentlichen Schriften verwiesen.

Dem liegt selbstverständlich als hier nicht ausdrücklich genannte Prämisse die in den Vorlesungen zum 'Wesen des Christentums' und im 'Lehrbuch der Dogmengeschichte' ausdrücklich notierte Einsicht zugrunde, dass die Frage nach dem Wesen einer geschichtlichen Erscheinung ihre Antwort zunächst im Rück-

gang auf die Ursprünge erhält.<sup>12</sup> Strenggenommen, so Harnack, kommt als Grund der spezifisch christlichen Gotteserkenntnis nur Jesus selbst zu stehen und die von ihm ausgehenden Schriften, während die alttestamentlichen Schriften, so Harnack, Urkunden der Vorgeschichte des Christentums sind. Die Kanonizität ist somit die Eignung der Schriften als Basis für eine Bestimmung des Wesens des Christentums.

1.2.2. *Die Abwertung des AT als Anliegen einer Phase der Christentumsgeschichte.* Die zweite in der zitierten These Harnacks implizierte Feststellung ist die, dass der Umgang mit dem AT keine dogmatische Frage in dem Sinne ist, dass sie zu allen Zeiten gleichsinnig zu beantworten wäre. Vielmehr hat sich nach Harnack in der Gegenwart eine Entwicklung vollzogen, die allererst eine Entscheidung gegen die Kanonizität des AT möglich macht.

In der Reformation wird zwar das AT unter dem Titel des Gesetzes, wie bei Markion, dem Evangelium gegenübergestellt als eine ihm vorgelagerte und von ihm überwundene Stufe des Offenbarungshandelns Gottes, bleibt aber dennoch in der Klammer des einen, im Widerspruch zu sich selbst redenden Gottes, der noch im Gericht in verborgener Weise auf die Gnade hin handelt (250f). Als Erschließung dieses Gerichtshandelns ist das AT ein Teil des Kanons. Die darin liegende Abstufung des AT gegenüber dem NT gewinnt, so Harnack, noch keine Durchschlagkraft, weil Luther zwar das Alte Testament unter dem Stichwort des Gesetzes dem Neuen Testament als Zeugnis des Evangeliums entgegensetzt; damit betrachtet er aber eben unter dem Stichwort des Gesetzes als religiös notwendig "zur Erweckung der Gewissen" (251).

Zwei Voraussetzungen identifiziert Harnack, die es seit Beginn des 19. Jh.s unabweisbar machen, das AT nicht mehr als kanonisch im beschriebenen Sinne zu betrachten: Ein von der Aufklärung ausgehendes Verständnis der Religionsgeschichte, das sich verbindet mit dem "Sinn für die Eigenart und Würde der christlichen Religion ..."; näher habe dies zwei wesentliche Resultate:

"Im Formalen war ... die Erkenntnis der Immanenz der Ideen im Wirklichen und der Entwicklung der Wahrheit im Gange der Geschichte das Hauptergebnis. Im Materialen darf man, die christliche Religion anlangend, die Erkenntnis von der Eigenart ihres Gottesbegriffs sub specie Christi als das Hauptergebnis betrachten." (beide Zitate 253)

<sup>12</sup> Vgl. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. v. T. Rendtorff, hier 59f; es steht Harnack aber selbstverständlich fest, dass zur Person Jesu ihre Wirkungsgeschichte gehört und das Wesentliche des Christentums, um das es ihm geht, nur im Durchgang durch seine Geschichte zu erfassen ist, vgl. 60; 62. Vgl. dazu E. Troeltsch, *Was heißt 'Wesen des Christentums'*, in: *ders., Gesammelte Schriften*, Aalen 1981 (= Tübingen 1922), 386–451.

Dass es die Wahrheit nur im Medium der Geschichte gibt, und dass der christlichen Religion von ihrem Ursprung her etwas Eigentümliches, eine *differentia specifica* eingestiftet ist, sind die beiden Einsichten, die nach Harnack eine Umwertung des AT erzwingen. Er geht mit den Hauptvertretern der religionsgeschichtlichen Schule davon aus, dass sich jede Wahrheit, und so auch eine religiöse Idee im Laufe einer Geschichte entfaltet; man wird dies im Sinne eines progressiven Modells der Religionsgeschichte verstehen müssen, nach dem das spätere Entwicklungsstadium jeweils das den vorangehenden Stadien gegenüber vollkommener ist, in dem das Phänomen 'Religion' bzw. das Verständnis des Gottesbegriffs zu klarerem Ausdruck gelangt.

1.2.3. *Hermeneutische Implikationen.* Ein solches progressives Modell impliziert zweierlei: zum einen, dass jede Idee eine Vorgeschichte hat, in der sich diese Idee abzeichnet, aber noch nicht vollends entfaltet ist. Diese Vorgeschichte kann aber nicht die Norm des Ergebnisses sein. Denn – hier greift die zweite Einsicht: Im Laufe dieser Geschichte bilden sich spezifisch neue Einsichten aus – etwa der christliche Gottesbegriff –, die so etwas wie eine neue religionsgeschichtliche Stufe darstellen. Zu denken ist hier im Anwendungsfall natürlich an die Definition der religiösen Botschaft Jesu, die Harnack im 'Wesen des Christentums' oder auch in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte bietet: die Bedingungslosigkeit und damit die Universalität der Vaterliebe Gottes und seines Reiches.<sup>13</sup> Diese Besonderheit ist, so stellt es Harnack in den genannten Werken dar, der Höhepunkt einer religionsgeschichtlichen Entwicklung im Laufe der Religionsgeschichte Israels, die in den Texten des AT dokumentiert ist: dort bereitet er sich vor und schattet sich ab.

Dieser Höhepunkt ist andererseits aber so geartet, dass er nicht wie Athene vollgerüstet dem Haupt des Zeus entspringt, sondern erst im Laufe einer weiteren religionsgeschichtlichen Entwicklung sich selbst in seiner Besonderheit ergreift und sich vollends von dieser Vorgeschichte ablöst: Die Geschichte des Christentums bis zur Gegenwart ist nach Harnack der komplexe und windungsreiche Weg der Realisierung dieser Idee unter wechselnden (teilweise entfremdeten) geschichtlichen Bedingungen und das heißt: der mehr oder weniger adäquaten Selbsterfassung dieser Idee.<sup>14</sup> Das ist ein entscheidender Gedanke: Das Christentum erfasst sich erst im Laufe seiner Geschichte in seiner Besonderheit gegenüber der Religionsgeschichte Israels und greift von diesem vollerfaßten

<sup>13</sup> Vgl. das Verhältnis von Vorgeschichte und dem 'Neuen' in der Predigt Jesu: *Harnack, Wesen* (wie Anm. 11) 83–88. Vgl. dazu: *A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Tübingen 41909, 48–55; 195–199.

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 11.

Verständnis seiner selbst auf die Anfänge seiner selbst und auf die Vorgeschichte derselben zurück. Ein wichtiger Schritt dieser Selbsterfassung ist die Reformation; Harnack ist dabei aber durchaus davon überzeugt, dass diese von Jesus von Nazareth gestiftete religiöse Idee auch nicht bereits in der Reformation, sondern erst im Zuge Ausarbeitung der reformatorischen Einsichten in der Aufklärung und im 19. Jh. zum adäquaten Verständnis ihrer selbst gelangt.

1.2.4. *Folgen.* Damit ist zweierlei erreicht: Zum einen kommt das AT als unverzichtbare Vorgeschichte des Evangeliums zu stehen, das Jesus von Nazareth verkündigt, das ebenso ein Schritt in der sich im AT anbahnenden religionsgeschichtlichen Entwicklung wie ein Neueinsatz in der Entschränkung des Gottesverhältnisses über diese Vorgeschichte hinaus ist. Zum anderen kommt diese Entschränkung des Gottesverhältnisses und damit die Besonderheit des Christentums seinerseits erst im Laufe der Christentumsgeschichte zu Bewusstsein, wenn sich das Christentum als universale Religion von allen an natürliche Bedingungen (Gruppen- oder Volkszugehörigkeit/ein bestimmtes Land etc.) geknüpften religiösen Verhältnissen ablöst.

Das gegenwärtige Bewusstsein der Besonderheit des Christentums ist somit 'objektiv' das Ergebnis der Christentumsgeschichte; zugleich ist dieses Ergebnis die hermeneutische Perspektive, unter der diese Christentumsgeschichte in den Blick genommen wird und unter der in ihr das Wesentliche und die außerwesentlichen Elemente identifiziert werden.

1.3. *Folgen für die Bewertung des AT.* Und genau dies ist die Prämisse der These, dass das AT zwar zur Vorgeschichte des Christentums unverzichtbar gehört, dieses Ergebnis (das Christentum) aber dazu bestimmt ist, sich im Laufe einer Entwicklung seiner selbst bewusst zu werden und sich von diesen partikularen Voraussetzungen abzulösen: Dieser Zeitpunkt der Verselbständigung des universalen religiösen Gedankens von seiner partikular gebundenen Vorgeschichte sei – dies ist die Diagnose Harnacks, eigentlich schon in der Reformation, sicher aber in seiner Gegenwart gekommen.

Damit rückt aber eben das Textkorpus der alttestamentlichen Schriften für Harnack in das Licht der im Neuen Testament verkündigten Universalität der Liebe Gottes, die, so Harnack, die Pointe der religiösen Verkündigung Jesu gewesen sei. Diejenigen Texte des AT, in denen sich vorbereitend das Bewusstsein dieser universalen Liebe bereits im AT ausspricht, erkennt Harnack als religiös wertvoll und als auch in der Kirche akzeptabel an: die Psalmen und die Propheten. Er macht es Markion gerade zum Vorwurf, dass er das Alte Testament insgesamt und unterschiedslos einem fremden und untersittlichen Gott zuweist:

"... welche unsägliche Verwirrung mußte entstehen, wenn man die Frömmigkeit der Psalmisten und die tiefen Prophetenworte als die Wirkungen einer verwerflichen Gottheit zu verurteilen gezwungen war! Unheiliges als Heiliges nehmen zu müssen, das kann jede Religion bis zu einem gewissen Grade ertragen; aber Gutes für schlecht, Heiliges für verwerflich zu halten, das muß sich rächen." (249)

Die Abschattungen des Jesuanischen Universalismus im AT machen die Texte des AT wertvoll – so aber, dass diese Abschattungen des Kommenden von denjenigen Elementen in den Vorstufen des Evangeliums, in denen dieser Universalismus noch nicht realisiert und ausgesprochen ist, unterschieden werden muss: In seiner Gänze ist das AT kein Zeugnis der Universalität des Gottesverhältnisses, sondern ein Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch.

1.4. *Zusammenfassend.* Das bedeutet, dass die Texte der Vorgeschichte des Evangeliums je nach der Nähe zur Universalität der Botschaft Jesu auch in der christlichen Kirche akzeptabel sind, dass aber eben das hermeneutische Kriterium im Umgang mit dem AT nicht einfach die Texte des NT, sondern das gegenwärtige Ergebnis der Wirkungsgeschichte dieser neutestamentlichen Texte ist. Das bedeutet ferner, dass Harnack hier ernst macht mit der in ihrer hermeneutischen Sprengkraft noch längst nicht abgeholten Einsicht, die Troeltsch Harnacks Deutung des Wesens des Christentums zunächst entgegengesetzt hatte, da er Harnacks Hermeneutik als subkomplex betrachtete: "Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung"<sup>15</sup>; freilich kehrt Harnack das Verhältnis um und hebt darauf ab, dass das hermeneutische Verhältnis zu den Ursprüngen einer religiösen Idee und zu den Dokumenten, in denen sie sich darstellt, der Reflex ihrer – der religiösen Idee – Entfaltung im Laufe ihrer Wirkungsgeschichte ist. Das Christentum ist in der Gegenwart bei sich selbst angekommen und setzt sich von dort aus verstehend ins Verhältnis zu seinen Ursprüngen und zu seiner Vorgeschichte.

Damit sind wir sozusagen bei den Grundlagen der Position Harnacks bezüglich des Geltungsanspruches des AT: Es handelt sich um ein gegenwärtiges Verständnis des Christentums als universales, an keine Bedingungen gebundenes religiöses Verhältnis, das der in den neutestamentlichen Texten festgehaltenen Verkündigung Jesu und deren Wirkungsgeschichte entspringt. Dieses gegenwärtige Verständnis des Christentums ist die Perspektive der Deutung der Christentumsgeschichte und des Zugriffs auf das AT. In manchen Texten des AT findet dieses gegenwärtige Verständnis sich selbst wieder, von anderen Texten aber, die partikulare natürliche Gegebenheiten als konstitutiv für das Gottesverhältnis identifizieren, die Gottes Liebe unter Bedingungen stellen oder die Liebe Gottes

<sup>15</sup> Troeltsch, *Wesen* (wie Anm. 12) 431 im Kontext von 426ff.

an partikulare Gegebenheiten binden und den Großteil der Menschheit von ihr ausschließen, fühlt es sich abgestoßen. Das AT insgesamt ist für Harnack Zeugnis einer ethnisch gebundenen Stammesreligion, die in ihren spätesten Zeugen über diese Partikularität hinausgeführt wird; die Universalität des Religiösen ist aber erst in Jesus von Nazareth erfasst und wird im Laufe der Christentumsgeschichte ausgearbeitet.

2. *Seitenblick auf Schleiermacher.* Harnack bezieht sich mit dieser Deutung des AT positiv auf Schleiermacher. Ich habe dessen Kanontheologie und seine Deutung des AT anderweitig ausführlicher nachgezeichnet,<sup>16</sup> daher beschränke ich mich auf einen einzigen Aspekt:

2.1. *Das Korpus der alttestamentlichen Texte als Ausdruck eines fremden religiösen Bewusstseins.* Schleiermachers zentrales Argument gegen eine kanonische Geltung des AT liegt nämlich ebenfalls darin, dass eine Rezeption der Schriften des AT eigentlich einem Christen nicht möglich sei, weil es sich dem Versuch, in ihm den Ausdruck des christlich frommen Bewusstseins zu erkennen und als solchen Ausdruck mitzusprechen, widersetzt. Vorausgesetzt ist dabei die Deutung der biblischen Texte, der religiösen Aussagen insgesamt als Expressionen (einer jeweils spezifischen Gestalt) des frommen Bewusstseins fasst. In den alttestamentlichen Texten, so Schleiermacher, spricht sich ein dem christlichen fremdes frommes Bewusstsein aus. Lediglich die Psalmen, so räumt er ein,<sup>17</sup> könnten als Ausdruck des christlich frommen Selbstbewusstseins gelesen und ausgesprochen werden; wer das aber versucht, so fährt er fort, würde doch auch in diesen Texten auf Widerständigkeiten stoßen, die es ihm nicht erlauben, den Psalm vollständig als Ausdruck des eigenen Gottesbewusstseins zu sprechen oder in einer Reflexion auf das Gottesbild das in den Psalmen implizierte Gottesbild als christliches zu rezipieren:

Es "ist nicht zu leugnen, dass der fromme Sinn der evangelischen Christen ... einen großen Unterscheid zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann, so dass man sich erst durch unbewusstes Zusetzen und

<sup>16</sup> N. Slenczka, *Das Alte Testament als Problem des Kanonbegriffs*, in: U. Barth u. a. (Hgg.), *Christentum und Judentum, Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, Berlin/NY 2012*, 267–287; einige Passagen des folgenden sind von dort übernommen.

<sup>17</sup> Vgl. dazu F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. 1830 [GL<sup>2</sup>] § 132.2 [hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, II,306]. Im folgenden gebe ich neben dem Paragraphen und dem jeweiligen Abschnitt in [eckigen Klammern] den Band und die Paginierung dieser Ausgabe an.

Abnehmen selbst täuschen muss, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können."<sup>18</sup>

Diese Feststellung bleibt unbegründet, aber es lässt sich rekonstruieren, woran Schleiermacher denkt: Im Kontext weist er nämlich darauf hin, dass auch dann, wenn man der üblichen Klassifizierung folgend das Gesetz und die Propheten als Kanontexte unterscheidet und darin die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wiederfinden will, auch die Propheten bestimmt sind vom Gesetz in dem Sinne, dass sie sich auf Verhältnisse eines partikularen (des jüdischen) Volkes beziehen; damit seien auch die prophetischen Schriften nicht aus dem Geist, der die Trennung zwischen allen Völkern aufhebt, hervorgegangen, sondern aus dem Geist eines spezifischen Volkes.<sup>19</sup> Das ist natürlich ein klassisches aufklärerisches und von Schleiermacher auch anderwärts – etwa in der 5. Rede – notiertes Stereotyp, nach dem die Religion des Judentums partikular sei und entsprechend Gott als an einem partikularen Volk exklusiv interessiert konzipiere – eben die Behauptung, die auch Harnack leitete. Diese Partikularität, verbunden mit der etwa in der 5. Rede als wesensbestimmenden Kern der jüdischen Religion identifizierten Tun-Ergehen-Zusammenhang,<sup>20</sup> dürfte im Hintergrund der Feststellung Schleiermachers stehen, dass der Christ sogar beim Lesen der Psalmen deutlich fremdele und eigentlich unfähig sei, die eigene Frömmigkeit mittels dieser Texte auszusprechen: Er hat es hier – so Schleiermacher! – mit einer Frömmigkeit zu tun, die partikular konzentriert ist, die die Heilsgemeinschaft exklusiv auf ein Volk und seine Geschichte limitiert und – so in der 5. Rede – Gott als Exekutor des Gesetzes der Vergeltung konzipiert.

2.2. *Der wählende faktische Umgang mit den Texten des AT im kirchlichen Gebrauch.* Dies ist näher besehen wiederum eine eigentümliche Auskunft. Denn Schleiermacher geht explizit davon aus, dass genau dies – dass sich Christen der Psalmen und anderer Texte zum Ausdruck ihrer Frömmigkeit bedienen – laufend

<sup>18</sup> GL<sup>2</sup> § 132.2 [II,306]. Nebenbei: Wer an dieser Auskunft Schleiermachers zweifelt, muss sich die im Evangelischen Gesangbuch abgedruckte Auswahl aus den Psalmen ansehen – hier wird eine Auswahl vorgenommen, die u. a. ganz eindeutig der Tatsache Rechnung trägt, dass wir gewöhnlich nicht bereit sind, beispielsweise Ps 137,7–9 als Ausdruck unserer Frömmigkeit mitzusprechen. Dazu unten S. 119.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> F.D.E. *Schleiermacher*, Reden über die Religion (etc.), <sup>1</sup>1799, hier und im Folgenden zitiert nach der Paginierung der Erstausgabe und der KGA) Zweite Rede, 116ff [KGA I,2, 239ff], hier die Fünfte Rede, 286–291 [KGA I,2,314–316]; dazu N. Slenczka, Religion and the Religions. The 'Fifth Speech' in Dialogue with Contemporary Concepts of a 'Theology of Religions', in: B.Sockness *et al.* (eds.), *Schleiermacher, the Study of Religion and the Future of Theology*, Berlin/New York 2009, 51–68.

geschieht; und er setzt voraus, dass eine solche Aneignung auch nicht nur zum Ausdruck der individuellen, sondern der kollektiven Frömmigkeit in der öffentlichen Kommunikation im Gottesdienst einer Gemeinde erfolgt. Und Schleiermacher würde es vermutlich nicht bestritten haben, dass die ersten Christen einschließlich des Apostelkreises sich der heute im Alten Testament gesammelten Texte durchaus zum Ausdruck ihres spezifisch christlichen Bewusstseins der Einheit mit Gott bedient haben.<sup>21</sup> Das heißt: Schleiermacher scheint der Meinung zu sein, dass diese Rezeption der Psalmen immer begleitet ist von einem bewussten oder unbewussten Wählen: begleitet also von dem Eindruck, dass einige der alttestamentlichen Aussagen besser, und andere schlechter, manche auch gar nicht geeignet sind zum Ausdruck der spezifisch christlichen Gestalt des frommen Selbstbewusstseins; wenn sich aber das christlich fromme Selbstbewusstsein konstitutiv auf das AT bezieht, verkommt es, so Schleiermacher, zu einer "gesetzlichen Denkweise oder einem unfreien Buchstabendienst";<sup>22</sup> genau diese Verirrung identifiziert auch Harnack am Grunde der seiner zeitgenössischen Bezugnahme auf das AT als kanonischen Text: "Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung" (Harnack, aaO. 249, vgl. 252).

2.3. *Der Umgang mit den materialen Übereinstimmungen von AT und christlichem Glauben.* Selbstverständlich ist Schleiermacher wie auch Harnack nicht verborgen geblieben, dass es einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem AT bzw. dem Spätjudentum und dem Christentum gibt, gemeinsame Traditionen, die dazu führen, dass das Judentum und das Christentum gegenständliche Einsichten und Bekenntnisaussagen teilen, und dass es christliche Aussagen gibt, die auf alttestamentliche Texte und Vorstellungsinhalte zurückgehen. Offenbar bestreitet Schleiermacher diese Einsicht bezüglich der materialen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Judentum nicht, ist aber dennoch nicht der Meinung, dass dies einen kanonischen Rang der alttestamentlichen Schriften begründet: In § 12 der zweiten Auflage der Glaubenslehre, in dem er die schärfste Abgrenzung gegen das Judentum vornimmt, weist er ausdrücklich auf die historische Verbindung hin, die durch die Geburt Jesu in Israel zwischen dem Judentum und dem Christentum besteht.<sup>23</sup> Diese Geburt in Israel ist nach Schleiermacher darin begründet, dass der universale Erlöser im Kontext einer monotheistischen Religion geboren werden musste – sachlich ist also der alttestamentliche Monotheismus die unverzichtbare Voraussetzung der christlichen Kirche. Schlei-

<sup>21</sup> Vgl. GL<sup>2</sup> § 132.3 [II,307f].

<sup>22</sup> Vgl. GL<sup>2</sup> § 132.2 [II,306].

<sup>23</sup> Vgl. zum folgenden GL<sup>2</sup> § 12 [I,83–86].

ermacher ist nun aber offenbar nicht der Meinung, dass der Monotheismus oder sonstige von Christen und Juden geteilte Vorstellungsgehalte eine inhaltliche Klammer zwischen dem Judentum und dem Christentum bildet. Dieser Ablehnung liegt etwas Weiterführendes zugrunde: Schleiermacher weist nämlich in § 12 darauf hin, dass der Eindruck entstehen könnte, dass das Judentum durch den gemeinsam geteilten Monotheismus dem Christentum nun doch näher stünde als das Heidentum, das, bevor es zum Christentum gelangen könne, scheinbar erst den Schritt zum Monotheismus vollziehen und damit zunächst zum Judentum übertreten müsse. Dagegen stellt Schleiermacher lapidar fest:

"... der Monotheismus wurde nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christentums gegeben, wie früher unter der des Judentums."<sup>24</sup>

Das heißt: Der Monotheismus Israels ist – nach Schleiermacher! – keine Prämisse der christlichen Verkündigung oder Lehre, durch die sie fortan konstitutiv auf ein Erbe des Judentums bezogen bleiben müsste, sondern der Monotheismus, der ursprünglich ein religionsgeschichtliches Erbe aus dem Judentum ist, wird in der Folge zum eigenen Implikat des frommen Selbstbewusstseins Jesu und des christlichen frommen Selbstbewusstseins seiner Jünger. Das heißt: Das ursprünglich jüdische Erbe des Monotheismus ist nun als Moment dieser neuen, weil konstitutiv an der Person Jesu von Nazareth hängenden (§ 11) Gestalt des frommen Selbstbewusstseins – als Ausdruck desselben – reformulierbar. Genau diese Reformulierung der Lehre von dem einen Gott oder von der Schöpfung aus den Mitteln des christlich-frommen Selbstbewusstseins (und nicht als Erbe eines konstitutiv jüdischen frommen Selbstbewusstseins) nimmt Schleiermacher in seiner Glaubenslehre vor; denn genau hier gilt die Einsicht, dass alle Sätze der Dogmatik auch dann, wenn sie mit Sätzen übereinstimmen, die anderen Quellen entspringen, sich in ihrem Recht dadurch ausweisen müssen, dass sie einen genuinen Ausdruck des christlich frommen Selbstbewusstseins darstellen.<sup>25</sup>

Das heißt: Nach Schleiermacher ist die Bezugnahme Jesu selbst oder der ersten Christen auf das Alte Testament oder auf spezifische Vorstellungsgehalte des Judentums nicht konstitutiv, sondern das Verhältnis ist so zu beschreiben, dass sich das durch die Person Jesu und den Umgang mit ihr neubestimmte fromme Selbstbewusstsein der im Alten Testament vorgefundenen Rede von Gott bedient, sie aber gleichsam aus eigenen Mitteln rekonstruiert. Das kulturell, d. h. durch die Zugehörigkeit zur Religion Israels vermittelte Sprachelement des einen Gottes wird aufgenommen, tritt aber nun in den Dienst des Ausdrucks einer

<sup>24</sup> GL<sup>2</sup> § 12 [I,84].

<sup>25</sup> Dazu GL<sup>2</sup> § 16 und 17 [I,107–115].

neuen, das heißt: auf einen unableitbaren Impuls zurückgehenden Gestalt des frommen Selbstbewusstseins und ändert damit seinen Sinn.

2.4. *Religion als Selbstverständnis und ihre Ausdrucksformen.* Das wiederum impliziert die Einsicht, die Schleiermacher insbesondere in der fünften Rede entfaltet hat<sup>26</sup>: dass Religionen definiert sind nicht durch die Summe der Anschauungen oder Theorien, die sie transportieren, sondern dass in ihrem Zentrum der subjektive Niederschlag eines Grundimpulses steht, der alle zu seinem Ausdruck ergriffenen, woher auch immer stammenden Elemente individualisiert und zum Ausdruck genau dieses Impulses macht auch dann, wenn diese Elemente historisch anderen Kontexten als dieser einen Religion entstammen:

"... ein Individuum der Religion ... kann nicht anders zustande gebracht werden, als dadurch, dass irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür ... zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht, und Alles darin auf sie bezogen wird. Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze ...; alle einzelnen Elemente erscheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der, welche jenem Mittelpunkt zugekehrt ist, und alle Gefühl erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender ineinander."<sup>27</sup>

Genau dies geschieht nach Schleiermacher mit den Elementen, die der christliche Glaube faktisch und religionsgeschichtlich aus dem Judentum übernimmt: Entweder eignet er sie so an, dass sie zum genuinen Ausdruck der spezifisch christlichen Gestalt der Frömmigkeit werden; oder er stößt die Elemente, die nicht Ausdruck dieser Frömmigkeit sein können, wieder ab. Der Prozess der Rezeption, der sich damit positiv oder negativ vollzieht, hat sein Kriterium am christlich frommen Selbstbewusstsein und ist damit in der Weise strukturiert wie die Aneignung der kanonischen Schriften des NT durch die Kirche. Das Alte Testament, so die These Schleiermachers, ist nicht und war nie Ausdruck eines christlich frommen Selbstbewusstseins und wird daher faktisch über kurz oder lang seine kanonische Bedeutung verlieren.<sup>28</sup>

3. *Zusammenfassend: Hermeneutische Implikationen.* Es ist ganz deutlich, dass beide Positionen zwar ein religionsgeschichtliches Modell voraussetzen, in dem die Christentumsgeschichte in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Religionsgeschichte Israels steht, gleichzeitig sich aber von diesen Voraussetzungen als anderes abhebt und unterscheidet – durch die Universalisie-

<sup>26</sup> Slenczka, Religion (Anm. 20).

<sup>27</sup> Schleiermacher, Reden (Anm. 20), 260f [KGA I,2,303f].

<sup>28</sup> Schleiermacher, GL § 132.

rung des Gottesverhältnisses in der Botschaft Jesu und durch das dadurch spezifisch bestimmte religiöse Bewusstsein.

Beide Positionen sind aber hermeneutisch nicht naiv, sondern reflektieren die hermeneutische Perspektive, aus der sich dieses Bild ergibt, mit, nämlich die Perspektive des gegenwärtigen christlich-frommen kirchlichen Bewusstseins, das den Dokumenten der Religionsgeschichte Israels gegenüber deutlich fremdelt und sich in ihnen nicht wiedererkennen kann – das ist das Argument Schleiermachers; und in dem sich die Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes zu einer Überzeugung ausgebildet hat, die die Texte des AT, sofern sie auf eine partikuläre Volksgeschichte konstitutiv bezogen sind, nicht als Zeugnis derselben Religion und nicht als normative Quelle zum Verständnis des normativen Sinnes des Christentums verstehen kann.

Insbesondere Schleiermacher betrachtet die dem Alten und dem Neuen Testament bzw. dem Judentum und dem Christentum gemeinsamen Vorstellungsinhalte unter dem Vorbehalt der Aneignung unter jeweils unterschiedlichen frommen Bewusstseinszuständen, in denen die material identischen Vorstellungsinhalte jeweils einen unterschiedlichen Ort, ein unterschiedliches Gewicht und einen unterschiedlichen Sinn gewinnen.

Die Verweigerung gegenüber einer normativen Funktion des AT ist bei beiden nicht eine Selbstverständlichkeit, sondern das Ergebnis eines Differenzierungsprozesses, in dem das Christentum seiner selbst und seiner Besonderheit in der Religionsgeschichte ansichtig geworden ist und sich im Ergebnis dieser Geschichte stehend zu seinen Anfängen ins Verhältnis setzt: In den Texten des NT erkennt es sich wieder – in den Texten des AT überwiegend nicht.

### *III Die Diskussionen in der alttestamentlichen Wissenschaft um die Träger des Kanonisierungsprozesses.*

1. *Die Diskussion um die Theologie des AT im Kanon der Bibel in der alttestamentlichen Wissenschaft.* Hochinteressant wäre es, die neuere, mit Walther Eichrodt<sup>29</sup> und Ludwig Köhler<sup>30</sup> einsetzende Tradition der 'Theologie des Alten Testaments' im Blick auf ihre Entstehungsbedingungen nachzuvollziehen – sie versteht sich selbst nämlich als Gegenbewegung gegen die Tradition der religionsgeschichtlichen Verortung des AT; und so ist es eine eigentümliche Ironie der Geschichte, wenn dieser Tradition der 'Theologie des Alten Testaments' seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts programmatisch das Konzept einer 'Religionsgeschichte

<sup>29</sup> Theologie des AT, 1933.

<sup>30</sup> Theologie des AT, 1935.

des AT' entgegengesetzt wird, diesmal aber überraschenderweise unter dem Vorzeichen einer dem Judentum und seinem Gottesverhältnis gegenüber positiv gesonnenen theologischen Option.

In der Tat entspricht dem Programm einer 'Theologie des AT' explizit eine Deutung des AT im Zusammenhang mit dem NT<sup>31</sup>, die sich noch deutlicher in der 'biblischen Theologie' Hartmut Geses<sup>32</sup> und im 'canonical approach' Brevard S. Childs' manifestiert; nur auf diese zuletzt genannte Position werfe ich einen kurzen Blick:

2. Der '*canonical approach*'. Einen im Wesen verwandten Ansatz stellt das Konzept einer biblischen Theologie dar, die Brevard S. Childs vertritt.

2.1. *Methodisches*. Ich übergehe die nordamerikanischen forschungsgeschichtlichen Hintergründe<sup>33</sup> und wende mich gleich dem Programm zu, das bereits der Titel der 1986 erschienenen Theologie des AT von Childs manifestiert: 'Old Testament Theology in a Canonical Context'. Der entscheidende Punkt liegt darin, dass Childs nicht am historischen Verlauf der Entstehung der Texte und Traditionen interessiert ist, sondern an der inneren Logik des kanonischen Textes und seiner Verweisungszusammenhänge: sie erschließen den Sinn und den Zusammenhang der Themen des AT; das Verständnis des Textwachstums kann diese Ebene des kanonischen Textes erhellen, nicht aber als Leitfaden einer alttestamentlichen Theologie ersetzen; es ist der in der Rezeption dem Text zugewachsene Kontext, der seinen Sinn erschließt.<sup>34</sup>

2.2. *Die kanonische Einheit von AT und NT*. Das impliziert, dass nicht nur die einzelnen Texte des AT, sondern eben auch das AT als Ganzes von vornherein als Kanonteil, in seiner Einheit mit dem NT in den Blick genommen wird. Das bedeutet, dass ein Exeget der Tatsache Rechnung zu tragen hat, dass er das AT von seiner Funktion als kanonischer Text in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft ernstzunehmen hat, also auch das AT nur als Christ und als Teil der christlichen Bibel lesen kann:

"... to suggest that the Christian should read the Old Testament as if he were living before the coming of Christ is an historical anachronism which also fails to take seriously the litera-

<sup>31</sup> Dazu N. Slenczka, Das Verhältnis des Alten und des Neuen Testaments, in: *ders.*, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 90–109, hier 90–92. Im folgenden sind einige Passagen dieses Textes übernommen.

<sup>32</sup> Vgl. Slenczka, Verhältnis (wie Anm. 31) 92–97.

<sup>33</sup> R. Rendtorff, Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments, in: H.-G. Geyer u. a. (Hgg.), 'Wenn nicht jetzt, wann dann?' (FS H.-J. Kraus), Neukirchen 1983, 3f.

<sup>34</sup> B. S. Childs, Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia 1986, 11.

ture's present function within the Christian Bible for a practising community of faith. Similar theological objections obtain for the frequent proposal that Christians read the Old Testament as Jews and only the New Testament as Christians, which of course destroys the theological meaning of the canonical terminology of the Old Testament within the Christian Bible."<sup>35</sup>

Es geht also darum, die alttestamentliche Wissenschaft als christlich-theologische Disziplin zu begründen und zu verorten, wobei aber nun nicht das Argument des Traditionszusammenhanges, sondern die Funktion, die der kanonische Text für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft hat, also die Rezeptionsgeschichte das entscheidende Argument darstellt. Der Kanon erscheint als der Abschluss einer Rezeptionsgeschichte, die den Sinn des Einzeltextes bleibend prägt.

Childs nimmt dabei aber in Anspruch, dass er durchaus die Selbständigkeit des AT wahre und es als einen Text wahrnehme, der noch nicht Christus bezeugt – wohl aber den bezeugt, der nach der Verkündigung der Kirche der Vater Jesu Christi ist:

"... I would argue that the Old Testament functions within Christian scripture as an witness to Jesus Christ precisely in its pre-Christian form. The task of Old Testament theology is, therefore, not to Christianize the Old Testament by identifying it with the New Testament witness, but to hear its own theological testimony to the God of Israel whom the church confesses also to worship. Although Christians confess that God who revealed himself to Israel is the God and Father of Jesus Christ, it is still necessary to hear Israel's witness in order to understand who the Father of Jesus Christ is."<sup>36</sup>

Dieser Text ist bereits im Angesicht des christlich-jüdischen Dialoges verfasst (vgl. f. Seite) – man merkt das daran, dass die Position nicht konzinn ist und sich harmloser gibt, als sie ursprünglich ist: Zuvor hatte Childs, wie zitiert, gesagt, dass es nicht angehe, das AT 'als Jude' zu lesen – und nun soll das Spezifische der christlichen Lektüre in der Harmlosigkeit bestehen, dass die alttestamentliche Rede über Gott als Rede über den Vater Jesu Christi und so auf ihn hin gelesen wird. Damit wäre aber das AT mitnichten ein 'witness' für Jesus Christus, wie er noch im ersten Satz geschrieben hatte, sondern höchstens die Entfaltung der Voraussetzungen des Wirkens Jesu. Zudem ist es doch höchst zweifelhaft und von Schleiermacher zur Geltung gebracht worden, ob eine Integration eines theologischen Elementes – der alttestamentlichen Rede von Gott – in einen weiteren Kontext – den Zusammenhang mit der jesuanischen Rede von Gott als seinem Vater – das ursprüngliche Element unverändert lässt. Ein Kontext prägt den Sinn jedes seiner Elemente; wie es nach Childs anachronistisch ist, das AT zu lesen ohne Rücksicht auf den Glauben an Christus, so ist es hermeneutisch harmlos,

<sup>35</sup> Childs, aaO. 9.

<sup>36</sup> Childs, aaO. 9.

das AT in den Zusammenhang des biblischen Kanons zu stellen und zu behaupten, man christianisiere das AT nicht. Ich werde darauf zurückkommen.

2.3. *Das Subjekt des Kanons aus AT und NT: Die Kirche.* Wesentlicher ist es, dass mit diesem 'canonical approach' zu den Texten des AT bei Childs ein formgeschichtliches Grundmotiv aufgenommen und variiert wird, nämlich die Frage nach dem Sitz im Leben der zu interpretierenden Texte und damit die Frage nach dem Träger dieser Texte. Wenn der sinnbestimmende Kontext der Texte der Kanon ist, so ist der Sitz im Leben des Kanons und der Einzeltexte die Funktion, die die Schrift insgesamt im Leben einer sie tragenden Gemeinschaft – nach Childs: der Kirche – hat: Sie dienen als formative Instanzen für den kollektiven und individuellen Glaubensvollzug. Als Träger des Kanonisierungsprozesses und seines Ergebnisses kommt also die Kirche selbst und nur sie in Frage. Das AT wird also durch diesen Zugang von vornherein nicht nur als ein *auch* in der Kirche gelesenes Buch, sondern als Buch der christlichen Kirche gelesen, die durch die Zusammenstellung von AT und NT den Zusammenhang beider als wesentlich bezeichnet. Entsprechend beschreibt Childs das Verhältnis von Kirche und Synagoge als Auseinandersetzung um den Sinn eines gemeinsamen Textkorpus (aaO. 10), wobei Childs das Verhältnis sehr harmonistisch als Verhältnis des Dialogs und der wechselseitigen Korrektur und Bereicherung beschreibt – was doch nicht recht wohl vorstellbar ist, wenn einer der beiden Gesprächspartner die gemeinsamen Texte einer explizit textexternen Perspektive unterstellt.

2.4. *Vorläufig zusammenfassend.* Damit ist insgesamt deutlich, dass hier das Grundprinzip der religionsgeschichtlichen Schule – die Verbindung aller Zeugnisse der Religionsgeschichte Israels in einen geschichtlichen Entwicklungszusammenhang – aufgenommen wird.<sup>37</sup> Wenn auch die im engeren Sinne hermeneutische Reflexion des eigenen Anliegens eher unterbetont bleibt, ist doch deutlich, dass Childs die hermeneutische Perspektive des christlichen Glaubens bzw. besser: des Neuen Testaments als Ergebnis und Ziel der Religionsgeschichte Israels voraussetzt, die von ihm postulierte Einheit der beiden Testamente zu einem geschichtlichen Zusammenhang aber eher als historische Faktizität betrachtet; nur dort, wo Childs ausdrücklich die Rezeptionsperspektive des Judentums mitreflektiert, kommt es zu einer hermeneutischen Irritation der These,

<sup>37</sup> Dies gilt, wenn auch in den hier vorgestellten Texten die Pointe der religionsgeschichtlichen Schule, nämlich die Einordnung der für das Christentum normativen Tradition in ihr religionsgeschichtliches Umfeld, überwiegend nicht aufgenommen ist.

dass der Sinn des Gesamtkanons christologisch bestimmt sei: das Gotteszeugnis des AT wird als Zeugnis von dem Gott gelesen, der der Vater Jesu Christi ist.

3. *Das Plädoyer gegen das Konzept einer 'Theologie des AT'*. 3.1. *Rückkehr zur 'Religionsgeschichte Israels'*. Unter der Perspektive des christlich-jüdischen Dialogs müssen die nun beschriebenen Zugänge zum AT als höchst problematisch erscheinen. Diese Kritik kulminiert in der Forderung von Rainer Albertz, anstelle des Programms einer Theologie des AT wieder das Programm einer Religionsgeschichte Israels zu verfolgen: Er plädiert damit für eine Historisierung des alttestamentlichen Textkorpus im Gegenzug zur theologischen Systematisierung und zur christlich-theologischen Vereinnahmung. Die Einheit des Alten Testaments liegt dann gerade in der Vielheit von Gruppierungen im Streit um die rechte Interpretation der eigenen Geschichte mit Gott.<sup>38</sup> Das Motiv dieser Umorientierung ist der Widerspruch gegen die Unterstellung der alttestamentlichen Tradition unter die theologische Perspektive des NT bzw. der christlichen Kirchen.<sup>39</sup>

3.2. *Die Frage nach dem Ausgang des AT*. Die Grundoption ist hier die These von einem zweifachen Ausgang oder einer doppelten Wirkungsgeschichte des AT, die in im Einzelnen unterschiedlicher Weise vertreten wird. Exemplarisch möge dafür die Position Rolf Rendtorffs stehen.<sup>40</sup>

Rendtorff nimmt nämlich den canonical approach von Childs auf und stimmt seiner These zu, dass die theologische Intention der Kanonbildung auf das hermeneutische Zentrum des AT führe. Er identifiziert nun eben die Träger der alttestamentlichen Kanonbildung mit dem Ergebnis: Es handelt sich beim alttestamentlichen Kanon um den Ausdruck des Glaubens des nachexilischen Judentums. Damit ist aber eben im Gegensatz zur Position Geses impliziert, dass der alttestamentliche Kanon eindeutig eine abgeschlossene, ursprünglich nicht auf das NT bezogene Größe ist, deren Eigensinn das historische Arbeiten (gerade im Sinne eines canonical approach!) gegen jede theologische Vereinnahmung geltend zu machen hat. Diese These, dass die Kanonbildung des AT ein wesentlich vorchristliches Ereignis ist, zerstört die These, dass die Kirche den biblischen Traditionsprozess zum Abschluss gebracht habe, die Childs oder auch Gese vertreten.

<sup>38</sup> R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!*, in: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10, Neukirchen 1995, 3–24, hier 23.

<sup>39</sup> Albertz, aaO. 13; vgl. hier weiterführend: H. Spieckermann, *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments*, in: JBTh 12 (1997), 25–51.

<sup>40</sup> R. Rendtorff, *Bedeutung (Anm. 33)*, 11.

3.3. *Der doppelte Ausgang des AT.* Mit dieser Deutung des Abschlusses des Kanonisierungsprozesses ist neben dem Christentum das Judentum Subjekt der Kanonisierung und seine Rezeption der Schriften des AT ohne den Zusammenhang mit den neutestamentlichen Schriften steht als ein zweiter Ausgang des AT neben dem des Christentums. Diese Betrachtung des AT als eigenständige Größe, die die Basis des Judentums nach 70 ebenso wie des Christentums bildet, stellt das Fundament der meisten Positionen dar, die den Anspruch erheben, mit dem Judentum in das Verhältnis nicht der Konkurrenz und des wechselseitigen Ausschlusses, sondern des friedlichen Dialoges treten zu können: Der Kanon hat eben eine doppelte Wirkungsgeschichte in zwei religiösen Gruppierungen aus sich herausgesetzt.<sup>41</sup> Das Stichwort 'Hebräische Bibel' hat hier seinen Ursprung und seinen Sinn – nicht darin, dass das AT nun als Text des heutigen Judentums betrachtet wird, sondern darin, dass er als jedenfalls gegen die christliche Bibel und den Zusammenhang mit dem NT ursprünglich selbständige Größe mit eigenständiger Absicht erfasst wird, die von einer eigenen religiösen Gruppierung getragen und kanonisiert ist. Und dieser in sich abgeschlossene, eigensinnige kanonische Text entfaltet in je unterschiedlicher Weise in Christentum und rabbinischem Judentum eine Wirkungsgeschichte.

3.4. *Zusammenfassung.* Bei Childs wird als Trägerkreis der Kanonisierung die Kirche identifiziert; damit ist die Sinnmitte des Kanons das kirchegründende Ereignis der Jesusgemeinde. Die Positionen, die eine Rückkehr zum Konzept der 'Religionsgeschichte Israels' projektieren, betrachten also als Träger der Kanonbildung eine eigene, gegen das Alte Israel ebenso wie gegen das Judentum und die Kirche abgegrenzte Gemeinschaft; damit kommt das AT als ein Textkanon zu stehen, der sich um ein eigenes religiöses Zentrum gruppiert. Der biblische Kanon der Christenheit stellt damit eine relativ spröde und problembeladene Einheit aus zwei Texten dar, deren erster durch den zweiten, möglicherweise sogar gegen seinen ursprünglichen Sinn, gelesen und interpretiert wird, der aber historisch betrachtet einen eigenen Sinn als Identitätsurkunde des Judentums zwischen 150 vor und 70 nach Christus hat.

Für die christliche Rezeption des Textes des AT kommt es dann darauf an, zeigen zu können, dass die christlichen theologischen Optionen einer Rezeption des AT sich mit nicht geringerem Recht in der Wirkungsgeschichte des alttestamentlichen Kanons verorten können als die spezifisch jüdischen – einen derartigen

<sup>41</sup> Rendtorff, aaO.

Versuch hat beispielsweise Klaus Koch vorgelegt.<sup>42</sup> Freilich legt sich auch die Frage nahe, warum man unter dieser Voraussetzung – dass das Subjekt des Kanons und damit das Zentrum seines Sinnes der Glaube einer Gemeinschaft ist, die historisch und religionsgeschichtlich doch eher abständig ist, so dass die darin versammelten Texte zu den Überzeugungen der Kirche in einem doch eher konfliktuösen Verhältnis stehen – nicht auf die Rezeption dieses Kanons als normative Instanz in der Kirche verzichten sollte und ihm den Ort zuweisen sollte, den er hat: den Ort nämlich einer religionsgeschichtlichen Voraussetzung des christlichen Glaubens.

#### *IV Bultmann revisited*

1. *Bultmanns Kritik an einer normativen Geltung des AT.* Bultmann gilt üblicherweise als ein Theologe, der eine normative Bedeutung des AT für die christliche Kirche und Theologie in Abrede stellt; diese Behauptung ist aber bestenfalls undifferenziert. Ich konzentriere mich in der Darstellung des einschlägigen Aufsatzes – eines der größten Texte, die Bultmann geschrieben hat – auf die Schaltpunkte, um den hermeneutischen Ansatz verständlich zu machen. Der Schritt zu ihm hin macht deutlich, dass es hier nicht um das chronologische Abschreiten einer forschungsgeschichtlichen Entwicklung geht, sondern darum, ein systematisches Problem zu umkreisen – das nun unter den Aspekt tritt, dass in der eben skizzierten alttestamentlichen Diskussion hermeneutische Fragen eher abgeblendet blieben und der traditions- oder religionsgeschichtliche Zusammenhang tendenziell als ein objektiv gegebener Zusammenhang wahrgenommen und das Verhältnis beider Testamente und die christliche Rezeption des AT durch die Faktizität der kontinuierlichen Entwicklung gerechtfertigt wurde.

2. *Historische Forschung und existentielle Interpretation.* Im Grunde genommen arbeitet sich auch Bultmann an der Frage ab, der bereits das Interesse Eichrolds galt, nämlich an der Frage, wie und in welchem Sinne eine historische Vergangenheit und Feststellungen über sie Relevanz für den gegenwärtigen Glaubensvollzug haben können – und hier gilt ihm eben zunächst als sicher, dass die übliche, historisierende Verhältnisbestimmung von AT und NT im Kontext objektiver religionsgeschichtlicher Forschung keinerlei theologische Relevanz haben kann:

<sup>42</sup> Vgl.: K. Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, JBTh 6 (1991), 215–242; Koch sieht die jeweils unterschiedliche Fortführung des AT in Judentum und Christentum als die Folge der unterschiedlichen Gewichtung zweier im AT angelegter Traditionsschwerpunkte (bes. 226ff).

"... jene Betrachtungsweise, die nach dem Verhältnis der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Religion fragt, [ist] überhaupt nicht theologisch relevant. Sie fragt von außen her, indem sie beides, die alt- und neutestamentliche Religion, als historische Phänomene in den Blick nimmt und von höherer Warte aus ihr Verhältnis bestimmt. ... Sie fragt nicht, ob das Wort des Alten Testaments von der Kirche verkündigt und von mir als an mich gerichtetes gläubig gehört werden muss, so dass es meinen Glauben mitkonstituiert. Sie sucht hinter dem Alten Testament eine vergangene Epoche der Geschichte der Religion, die sie rekonstruiert."<sup>43</sup>

Diesem historisierenden, den Text in seine Vergangenheit verschließenden Zugang setzt er sein Grundprogramm einer existentialen Interpretation entgegen, das einen Text als Erschließung eines menschlichen Selbstverständnisses erfasst, in dem sozusagen ein Angebot eines wie jederzeit, so auch heute nachvollziehbaren und realisierbaren Selbstverständnisses zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist das AT in der Tat auch für ein gegenwärtiges religiöses Selbstverständnis relevant: es erschließt, so Bultmann, die Existenz des Menschen als Existenz im unbedingten Gefordertsein, die Existenz unter dem Gesetz. Zunächst ist das eine ausdrückliche Reformulierung der traditionellen Zuordnung von AT und NT unter den existentialen Titeln von Gesetz und Evangelium, wobei – zunächst! – das AT als Ausdruck der Existenz unter dem fordernden Willen Gottes zu stehen kommt. Da man das Evangelium nur unter der Prämisse des Gesetzes, die Vergebung nur aus dem Gefordertsein versteht, so Bultmann, hat in der Tat in diesem Sinne das AT eine Bedeutung

"Wenn allein Jesus Christus, als Gottes eschatologische Tat der Vergebung, Gottes Wort an die Menschen ist, so kann man sagen, dass alle die Worte, die dazu dienen, dieses Wort verständlich zu machen, indem sie den Menschen in die Situation bringen, in der er es verstehen kann, und indem sie das darin gegebene Daseinsverständnis entfalten, in vermittelter Weise Gottes Wort sind."<sup>44</sup>

3. *Das Zeugnis der Gnade.* Damit stellt sich die Frage nach der Besonderheit des NT, die nicht, so Bultmann ausdrücklich, darin liegt, dass hier nun im Unterschied zum Gesetz die Gnade offenbar werde. Unter allen Umständen ist für das Alte Testament auch das Gesetz Gnade, weil es in den Zusammenhang der Erwählung des Volkes und des Bundesschlusses mit ihm gehört. Auch die Hoffnung auf Vergebung ist nicht das Neue des Neuen Testaments – denn im AT gibt es ebenfalls neben dem Bewusstsein der Sünde die rückhaltlose Hoffnung

<sup>43</sup> R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: GuV I, Tübingen <sup>6</sup>1966, 313–336, hier 317. Zum folgenden vgl. ebenfalls den in Anm. 31 genannten Text, aus dem hier ebenfalls Passagen übernommen sind.

<sup>44</sup> Bultmann, aaO. 335.

auf den Vergebungswillen Gottes, der dann erfahren wird, wenn sich eine individuelle oder kollektive Notlage, die als Strafe Gottes erfahren und gedeutet wird, wendet. Allerdings weist Bultmann darauf hin, dass dieser Vergebungswille Gottes im AT eine Hoffnung ist, die auf eine handgreifliche Verifikation aus ist, die also auf Zukunft ausgerichtet und nicht Gewissheit der Gegenwart der Gnade ist. Das AT ist in seinen wichtigsten Zeugnissen sozusagen gespannt zwischen der geschichtlichen Vergangenheit, die das Volk und damit auch den Angehörigen des Volkes als Empfänger der Gnade bezeichnet, und der Erwartung der Zukunft, in der sich diese Verheißung an eben den Angehörigen des Volkes erfüllen wird – aber es ist nicht gegenwärtige Gewissheit der Nähe und Zuwendung Gottes.

Diese nicht über die Kenntnisnahme von einem Ereignis der Vergangenheit vermittelte Gegenwart Gottes erschließe allein das kirchliche Kerygma, das eben nicht Bericht über ein vergangenes Geschehen der Auferstehung eines Gekreuzigten sei, anhand dessen sich der Mensch sein Heil zu erschließen hätte; vielmehr ereignet sich in der aktuellen Zusage der Vergebung am Ort des Individuums selbst das, wovon die biblischen Zeugnisse objektivierend sprechen:

"Die Botschaft von der vergebenden Gnade Gottes in Jesus Christus ist kein geschichtlicher Bericht über ein vergangenes Ereignis, sondern sie ist das verkündigende Wort der Kirche, das jetzt jeden unmittelbar als Gottes Wort anredet, und in dem Jesus Christus als das 'Wort' gegenwärtig ist. ... [Der Einzelne] soll nicht Gnadenerweise Gottes, die in geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit vorliegen, anschauen, und daraus den Schluss ziehen, dass Gott gnädig ist und also auch wohl für ihn gnädig sein wird, sondern Gottes Gnade begegnet ihm direkt im verkündigten Wort."<sup>45</sup>

Es kommt dabei darauf an, dass das Christusereignis bzw. dessen Zentrum nach Bultmann eben gerade kein historisches, vergangenes Ereignis ist, sondern das das in den neutestamentlichen Texten als historisches Ereignis Berichtete sich 'je' in dem Moment ereignet, in dem der Mensch im Wort der Vergebung die Kraft Gottes als Grund des Glaubens erfährt.

4. *Das AT als Evangelium für das Judentum.* Wichtiger als dieser Punkt ist im gegenwärtigen Kontext die damit gesetzte Bezugnahme auf das AT:

"Das heißt aber auch: für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist. ... Die christliche Verkündigung kann und darf die Hörer nicht daran erinnern, dass Gott ihre Väter aus Ägyptenland geführt hat ... Israels Geschichte ist nicht unsere Geschichte, und sofern Gott in jener Geschichte gnädig war, gilt diese Gnade nicht uns. Gerade deshalb ist es ja auch möglich, das Alte Testament vom

<sup>45</sup> Bultmann, aaO. 332f.

christlichen Blickpunkt aus als Gesetz zu bezeichnen; von seinem eigenen Blickpunkt aus ist es ebenso gut Gesetz und Evangelium."<sup>46</sup>

Das AT, so kann man diese Position zusammenfassen, ist ein Buch der Gnade für das Volk, das tatsächlich in einem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Volk Israel steht; für dieses Volk ist es – war nicht nur! – Offenbarung: Grund der Gewissheit göttlicher Gnade. Das AT formuliert in der Geschichte, in der es von der Gnade Gottes erzählt, sozusagen Zugangsbedingungen: Die Gnade richtet sich auf die Angehörigen dieses Volkes in omnem posteritatem – nicht aber an diejenigen, die sich in diesen Zusammenhang nicht einrechnen können. Damit wird ein klassisches Grundmotiv der aufklärerischen Verhältnisbestimmung von AT und NT aufgenommen, nach der das AT die Gnade und Zuwendung Gottes eben an die nationale Zugehörigkeit zu einem Volk bindet, während die späten Schichten des AT bereits zu einer Universalisierung der Gnade Gottes finden, die das proprium der Verkündigung Jesu und der Kirche ist. Hier hat diese Position die Pointe, dass eben der Empfänger und Träger der Gnade Gottes im AT nur Israel bzw. – das gilt Bultmann hier gleich – das Judentum ist, während das Christentum in ihm Gesetz erfährt, die Gnade aber in unüberbietbarer, auch die Gnadenerfahrung des Judentums überbietender Weise in der Verkündigung von Christus.

5. *Antijudaismus?* Damit zeigt sich, dass dieser Text unter dem Gesichtspunkt des 'Antijudaismus' höchst ambivalent ist, wiewohl er von einschlägig Interessierten regelmäßig schlechte Noten erhält. Gewiss: Bultmann spricht davon, dass das AT für den christlichen Glauben keine Gottesoffenbarung und nicht Wort Gottes in dem Sinn ist wie das Wort von Christus; er bezeichnet als einzige Möglichkeit, dass das AT relevant wird, die Lektüre von Christus her, also als Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses unter dem Gesetz auf das Evangelium hin. Aber diese negative Position steht doch in engstem Zusammenhang mit der Feststellung, dass das AT für das Judentum – exklusiv für das Judentum! – 'direkt anredendes Wort', und zwar Gnadenwort ist und so von ihm verstanden werden muss.<sup>47</sup> Was sich hier vollzieht, ist zwar einerseits eine radikale Unterscheidung von Christentum und Judentum, dabei aber eine Rückübereignung des AT an das Judentum unter dem Vorzeichen, dass es diesem und nicht dem Christentum direkt anredendes Wort Gottes – und zwar Evangelium! – ist.

Deutlich ist aber, dass Bultmann im Unterschied zu den vorausgehend in III referierten Positionen in der Frage nach dem christlichen Sinn des AT eben nicht

<sup>46</sup> Bultmann, aaO. 333.

<sup>47</sup> Bultmann, aaO. 334.

orientiert bleibt an der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit den Texten des NT und der darin sich abspiegelnden Jesusgeschichte, sondern ausgreift auf die erschließende, ein Selbstverständnis eröffnende Wirkung, die diese Texte in der Gegenwart entfalten. Seine These ist die, dass die Texte des AT und des NT sich nicht durch unterschiedliche, in der einen oder anderen Weise in wechselseitiger Kontinuität stehende Vorstellungsgelhalte unterscheiden, sondern dadurch, dass sie im gegenwärtigen Hörer unterschiedlich wirken: Die atlichen Texte erschließen teilweise die Rechtfertigungsbedürftigkeit der menschlichen Existenz – und teilweise verschließen sie sich einem gegenwärtigen Wirken, weil sie sich offensichtlich nur unter bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen – der Zughörigkeit zu einem Volk – an Menschen richten. Die neutestamentlichen Texte sind – Bultmanns Diagnose nach – so strukturiert, dass sie, als verkündigende Anrede gehört, die Geschichte des Jesus von Nazareth im gegenwärtigen Hörer in einer Neubestimmung seines Selbstverhältnisses vergegenwärtigen. Nicht die Religionsgeschichte, sondern diese Wirksamkeit entscheidet nach Bultmann über die normative Autorität des Alten Testaments.

#### *V Zusammenfassung.*

Zunächst (II) waren die Positionen Schleiermachers und Harnacks im Blick, die das AT als Zeugnis der Vorgeschichte des Christentums betrachteten, das sich und seinen ihm im Laufe seiner Geschichte durchsichtig gewordenen Wesensgehalt in diesen Texten nicht wiedererkennen kann. Dabei bleibt unstrittig, dass ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, der vom Alten zum Neuen Testament führt; die Selbsterfassung des christlich frommen Selbstbewusstseins bzw. die Christentumsgeschichte arbeitet den von Christus ausgehenden Impuls aber so aus, dass die Besonderheit und Selbständigkeit dieses Impulses zur Geltung kommt. In den Umgang mit den Textkorpora ist das gegenwärtige Selbstverständnis des Christentums mitreflektiert als die Bedingung des Zugriffs auf die Texte; hier stellt sich die Frage, ob diese bestimmte Ausarbeitung des Christlichen sich in den Texten wiedererkennen kann – oder nicht.

Unter III standen zunächst Positionen im Zentrum, die es unternahmen, den historischen Traditionszusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament als Argument für das historische Recht einer *interpretatio christiana* in Anspruch zu nehmen. Die Kirche erscheint als Subjekt der Kanonbildung und als Instanz, die auch historisch die Sinneinheit des Textkorpus definiert; daraus wird dann auch nach den Kriterien historischer Arbeit das Recht abgeleitet, das Alte Testament als Textkorpus, das seinem genuinen Sinn nach auf das Neue hinzielt, zu interpretieren mit dem Anspruch, damit den genuinen Sinn der im AT greifbaren religionsgeschichtlichen Entwicklung nicht etwa zu bestreiten,

sondern zum Tragen zu bringen. Dagegen steht die Gegenbewegung: Das Alte Testament ist eine eigenständige Größe und hat seinen Sitz im Leben im Normbedürfnis einer religiösen Gemeinschaft, die unmittelbar weder mit dem Judentum noch mit dem Christentum identisch ist.

Auf der andern Seite zieht sich ein weiteres Grundproblem durch alle Positionen hindurch, nämlich die Frage nach der Aneignung eines Textes, dessen ursprünglicher, historisch feststellbarer Sinn für die ihn kanonisierende Trägergemeinde in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden kann: er spricht zu anderen von einem anderen Gott. Im Umgang mit dieser Problemstellung treffen sich die Positionen: Childs versucht, wie in anderer Weise auch die anderen Vertreter einer 'Theologie des AT' oder einer 'biblischen Theologie', bereits den historischen Umgang mit dem Text unter die Perspektive des NT zu stellen und die historische Arbeit und deren Ergebnisse auf das NT hin zu finalisieren; Albertz, Rendtorff und andere insistieren gerade auf der Fremdheit und dem vorchristlichen Eigensinn dieser Texte, die damit aber eben nur als Deutungsmaterial der neutestamentlichen Autoren und als Prämisse der christlichen Theologie, nicht aber selbst als Wort Gottes oder Anrede an die Gemeinde in den Blick kommen.

Quer dazu steht schließlich der Ansatz Bultmanns (IV), der zwar einerseits eine Ablösung des Christentums vom Judentum, andererseits eine Art Rücküberweisung des AT an das Judentum vollzieht: Es ist ein Buch, in dem zu Recht Israel und das Judentum das Gnadenwort Gottes hört – wenn dieses auch eindeutig von der Universalität und Unmittelbarkeit der christlichen Botschaft übertroffen wird. Ein Recht zur Aneignung des AT als christliches Buch jedenfalls gibt es nach Bultmann nicht.

Das Kriterium, nach dem sich hier das Recht oder das Unrecht einer Aneignung eines Textkorpus entscheidet, ist eben nicht die Frage nach den Entstehungsbedingungen und dem historischen Sinn des Textes, auch nicht die Frage nach den Trägern der Textbildung oder der Kompilation zu einem Kanon, sondern die Frage, ob der Text am hörenden Subjekt zum Ursprung eines Selbstverständnisses wird, das als Gegenwart dessen, was verkündigt wird, verstanden werden kann: Übersetzt sich der Text in ein Selbstverständnis des Hörers, das als Bewusstsein der 'Gegenwart der Gnade Gottes' oder Bewusstsein des unverfügbaren Begnadigtseins bestimmbar ist.

Bultmann weist – wie übrigens auch Luther in 'Wie sich die Christen in Mose schicken sollen' – darauf hin, dass dies mit Bezug auf die alttestamentlichen Texte nicht möglich ist, da diese einen bestimmten Adressatenkreis haben und unter der Voraussetzung der Zugehörigkeit zu diesem Adressatenkreis das Bewusstsein der Gnade Gottes wecken. Das Argument ist dem Schleiermachers und auch

dem Harnacks verwandt: Das gegenwärtige fromme Selbstbewusstsein ist unfähig zur Aneignung der alttestamentlichen Texte genau aus dem Grund, dass ihnen das Bewusstsein der Universalität des Liebeswillens Gottes bzw. der Bedingungslosigkeit des Angenommenseins des Menschen eklatant fehlt.

#### VI Die Identität Israels bei Paulus.

Geleitet von der Einsicht, dass sich der Zugriff der Kirche auf das AT wesentlich dem Umgang der Autoren der im neuen Testament versammelten Schriften, insbesondere des Paulus, verdankt, wende ich mich nun der Frage zu, wie eigentlich und unter welcher Voraussetzung Paulus sich ins Verhältnis zu den alttestamentlichen Texten bzw. zu der Gemeinschaft, die diese Texte trägt, setzt.<sup>48</sup> Dabei werden sich Perspektiven für einen gegenwärtigen Umgang mit dem AT ergeben, die das bisher Dargestellte fokussiert und Aufgaben für den Fall stellt, dass eine normative Geltung des AT für Leben und Lehre der gegenwärtigen Kirche festgehalten werden soll.

Ich konzentriere mich auf Rö 9–11.

1. *Hinführung.* Rö 9–11 ist darum für die hier schwebende Frage relevant, weil Paulus hier seine religiöse Identität und die Identität der Gemeinschaft der Jesusanhänger in exzeptionell klarer Weise in ein Verhältnis zur im AT dokumentierten Heilsgeschichte Gottes mit Israel stellt. Es geht um die Frage, was Jüdissein eigentlich bedeutet. Was Paulus hier und an anderen Stellen – etwa in Phil 3 – vollzieht, ist eine deutende Relektüre zunächst der individuellen Identität des Paulus als Jude und von dort aus der kollektiven Identität des Judentums, und diese Identitätsdeutung vollzieht sich wie jeder Gewinn von Identität im Medium der Aneignung einer Vergangenheit unter der Deutung dieser Vergangenheit mittels eines vom Ergebnis dieser Vergangenheit (der Gegenwart) her bestimmten Schlüssel.

Genau diesen Vorgang setzen die hermeneutischen Überlegungen Harnacks und Schleiermachers voraus, auf die ich mit diesem Abschnitt zurückkomme. Ich skizziere zunächst mit ganz wenigen Strichen diesen Vorgang der Identitätsbildung und komme dann auf des Paulus Deutung der Geschichte Gottes mit Israel zurück.

<sup>48</sup> Das folgende ist eine Kurzfassung dessen, was ich in einem früheren Aufsatz vorgetragen habe: *Slenczka*, Römer 9–11 und die Frage nach der Identität Israels, in: *F. Wilk u. a.* (Hgg.), *Between Gospel and Election* (WUNT 257), Tübingen 2010, 463–477; einige Passagen des folgenden sind von dort übernommen. In diesem Aufsatz findet sich auch weiterführende Literatur.

Ich sage vorgreifend: Die Position, die ich bei Paulus identifizieren zu müssen glaube, ist gemessen an den Vorgaben des üblichen jüdisch-christlichen Dialogs hochproblematisch, und ich stelle das folgende unter den Vorbehalt, dass nicht alles, was der Apostel schreibt, nun auch bindende kirchliche Lehre sein müsste; wohl aber gilt es, die Position des Paulus wahrzunehmen.

2. *Identität*. Die Frage, wer wir sind, ist, so scheint es, rasch beantwortet<sup>49</sup>: Unser Personalausweis identifiziert uns durch den Namen, das Geburtsdatum und den Geburtsort, durch den gegenwärtigen Wohnort, durch die Körpergröße, die Augenfarbe, nicht zuletzt durch ein Bild und eine Unterschrift – und künftig durch bestimmte biometrische Daten.

Kaum jemand wird mit dieser Aufzählung die Frage 'Wer bin ich?' zureichend beantwortet sehen. Man könnte sich vermutlich rasch darauf einigen, dass diese Daten zusammengenommen die *conditio sine qua non* unserer Identität nennen, nicht aber die Frage 'Wer bin ich?' erschöpfend beantworten. Die genannten Daten oder besser: einige von ihnen sollen das markieren, was unser Leben hindurch unverändert bleibt – aber strenggenommen stimmt das auch nicht. Das einzige, was sich wirklich nicht ändern kann, ist mein Geburtstag und der Geburtsort – und natürlich die einschlägigen biometrischen Daten (Fingerabdruck).

Die Daten des Personalausweises markieren die Kontinuität eines Subjektes im Laufe der Lebensgeschichte und verweisen damit auf einen Prozess der Zurechnung. Es wird von uns erwartet, dass wir uns die Vergangenheit, die mit diesem kontinuierlichen Subjekt verbunden ist, zurechnen lassen und die Verantwortung dafür übernehmen. Es ist anzunehmen, dass das reichere, über die schieren Daten des Personalausweises hinausgehende Verständnis der Identität mit diesem Zurechnungsprozess zu tun hat. Der Personalausweis verzeichnet nicht die Vergangenheit, die wir uns zurechnen müssen, sondern behauptet, dass in allen Ereignissen unserer Lebensgeschichte ein einheitliches Subjekt konstant bleibt. Diese im Personalausweis nicht beschriebene Lebensgeschichte ist aber recht eigentlich das, was wir meinen, wenn wir von unserer Identität sprechen, und wenn wir uns instinktiv dagegen wehren, auf die im Personalausweis verzeichneten Daten reduziert zu werden. Auf die Frage nach unserer Identität müssten wir mit einer Erzählung der Geschichte unseres Lebens antworten. In gewisser

<sup>49</sup> Im Hintergrund dieser Fragestellung steht eine Rezeption der vornehmlich angelsächsischen Diskussion zur Personidentität, auf die ich hier aber nicht eingehen kann – vgl. nur: *H. Noonan, Personal Identity*, Dartmouth u. a. 1993; einige der in diesen Sammelband aufgenommene Beiträge liegen übersetzt vor in: *M. Quante, Personale Identität*, Paderborn 1999; vgl. auch: *D. Sturma, Philosophie der Person*, Paderborn 1997; *ders. (Hg.), Person*, Paderborn 2001.

Weise sind wir unsere Lebensgeschichte. 'In gewisser Weise' meint: nicht im Sinne eines detaillierten Protokollberichtes, in dem ein mein Leben begleitender Historiker minutiös alle Vorkommnisse verzeichnet hätte. Nicht die Vollständigkeit der Ereignisse, und auch nicht ihre mathematische Summe macht uns aus. Auf die Frage, wer wir sind, antworten wir, indem wir in höchst subjektiver Weise die Ereignisse und Taten unserer Vergangenheit, die wir durchlebt haben, zusammenfassen, und zwar so, dass wir sie dabei gewichten und bewerten. Wir verfügen über hermeneutische Schlüssel, die es uns erlauben, unsere Vergangenheit so zu lesen, dass sie nicht auseinanderfällt in eine Vielfalt von Erlebnissen, sondern sich ordnet auf ein Ganzes hin, das wir sind. Diese hermeneutischen Schlüssel wechseln im Laufe unserer Lebensgeschichte.

Unsere Identität ist also nicht einfach vorhanden wie ein Stein; wir haben sie nicht, indem wir Erlebnisse wie Eigenschaften auflisten. Wir haben unsere Identität nur, indem wir unser Leben in einem mehr oder weniger expliziten Akt deuten. Wir sind gegenwärtig das Ergebnis einer durchlebten Geschichte und wissen uns daraufhin<sup>50</sup>; und wir wissen um uns, indem wir vom Ergebnis dieser Geschichte her erinnernd zurückgreifen auf diese Geschichte und uns selbst erfassen. Eine Identität haben wir, indem wir unseren Lebensvollzug erinnernd und wertend aneignen, uns deutend unserer selbst bewusst werden.

3. *Der Abstammungszusammenhang als Identitätskriterium.* Paulus identifiziert sich im Exordium dieses Kapitelzusammenhangs (Rö 9,1-5) zunächst in aller Eindeutigkeit als Jude, und zwar auf der Basis der durch die Geburt begründeten Zugehörigkeit zu einem Natalitätszusammenhang. Κατα σαρκα ist er Jude (9,3). Dieselbe durch die Abstammung konstituierte Zugehörigkeit nimmt er in 11,1 in Anspruch (vgl. V. 11 und 14). Damit ist die eigene Identität des Paulus eben in der Weise des Personalausweises identifiziert: indem die durch Abstammung begründete Volkszugehörigkeit markiert wird.

Dieser Abstammungszusammenhang ist aber nun auch das Fundament der religiösen Identität Israels. Dieser durch den Abstammungszusammenhang identifizierten Gemeinschaft schreibt Paulus in Rö 9,1-4 alle heilsgeschichtlichen Prärogative zu, und zwar in einer chronologisch orientierten Aufzählung von der Kindschaft über den Bund, das Gesetz, den Gottesdienst bis hin zur Tatsache, dass in diesen Abstammungszusammenhang auch Christus – freilich κατα σαρκα – gehört (9,4f).

<sup>50</sup> Dieses 'Wissen' ist präkognitiv, es vermittelt sich, wie man zeigen könnte, in Selbstgefühlen und nicht in expliziten Erkenntnisakten. Das ist in den folgenden Bezugnahmen auf die Kategorie des 'Deutens' oder 'Um-Sich-Wissens' etc. als Vorbehalt mitzuführen.

In diesen Abstammungszusammenhang stellt sich Paulus explizit als "Bruder und Stammesgenosse" (9,3) hinein und mit Rekurs auf diesen Abstammungszusammenhang bestimmt er seine religiöse Identität hier und beispielsweise im Philipperbrief (Phil 3,4-7; vgl. 2 Kor 11,22).

4. *Die Deutung der eigenen religiösen Identität durch Paulus.* Unter dieser Voraussetzung behandelt er in Rö 11,1 die Frage, ob Gott diesen durch den Abstammungszusammenhang identifizierten Bezugspunkt seines Heilshandelns aufgegeben habe, und beantwortet sie mit einem 'μη γενοίτο'. Dieser Vers wird im Zusammenhang der Bemühungen um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum zuweilen, so scheint mir, um seine Pointe gebracht. Denn Paulus hält hier nicht nur einfach fest, dass Gott das durch den Abstammungszusammenhang identifizierte Volk nicht verstoßen habe, sondern er schließt mit 'γαρ' auch eine Begründung bzw. ein Indiz dafür an: An ihm selbst, der eben diesem Volk angehört, wird sichtbar, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Für Paulus sind also zunächst die aus dem Abstammungszusammenhang des Judentums stammenden Christen die Fortsetzung des Heilshandelns Gottes mit seinem erwählten Volk und damit der Beweis dafür, dass Gott an seiner Erwählung festhält. Weil Juden zum Glauben an Christus kommen, so wird man Paulus – ganz unabhängig davon, ob man ihm darin folgt oder nicht – zusammenfassen müssen, ist die Feststellung unmöglich, dass Gottes Heilshandeln mit seinem Volk an ein Ende gekommen ist.

Das impliziert aber nun zunächst die ganz banale Feststellung, dass Paulus sein Bekenntnis zu Jesus von Nazareth nicht als Ende seiner Zugehörigkeit zum Judentum und zu dem in 9,1-5 skizzierten Erwählungszusammenhang verstanden hat, und zwar weder als Ende seiner Zugehörigkeit zu diesem Abstammungszusammenhang, noch als Ende seiner religiösen Identität als Jude. Wenn man es ganz zugespitzt formulieren will: Paulus ist nie Christ geworden, sondern hat sich Zeit seines Lebens als Jude verstanden.

5. *Zwei Begriffe des 'Judeseins'.* Diese Feststellung impliziert nun aber etwas Weiteres: Für Paulus ist das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Herrn nicht eine unter vielen Möglichkeiten, das Judesein zu gestalten. Vielmehr wird – im engeren Zusammenhang der Kapitel ausgeführt in Rö 10 – das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth zum Basiskriterium der Zugehörigkeit zu Gott und damit zum Basiskriterium der religiösen Identität. Im Anschluss an die einleitenden Bemerkungen zur Identität (2.) kann man sagen, dass für Paulus das Bekenntnis zu Christus, zu dem er sich von Gott erwählt weiß, nicht etwa zum Motiv der Abkehr vom Judentum wird, sondern zum *hermeneutischen Schlüssel des Verständ-*

nisses seiner Identität als Jude. Indem er sich zu Jesus als dem Herrn bekennt – und nur so –, ist er in Wahrheit Jude.

Damit stehen mindestens zwei Begriffe des Judeseins und des Judentums oder zwei Bestimmungen der Identität Israels nebeneinander, und mit dem Verhältnis dieser beiden Bestimmungen jüdischer Identität hat das Kapitel 11 des Rö zu tun. Denn der Abstammungszusammenhang verliert ja nicht einfach seine Bedeutung als Identitätskriterium für das von Gott erwählte Volk; wohl aber wird nun innerhalb dieser Abstammungsgemeinschaft unterschieden zwischen den von Gott Erwählten und den Verworfenen (11,4–11. 17, vgl. 9,7–11): Nicht alle, die Abrahams Nachkommen sind (σπερμα), sind darum auch Kinder (τεκνα). Diese Unterscheidung wird auch im zeitgenössischen Judentum beispielsweise am Kriterium der Gesetzesobservanz bzw. der Einhaltung der Kriterien kultischer Reinheit vollzogen; für Paulus aber stellt das Bekenntnis zu Christus bzw. der Glaube an Christus das Kriterium dar, an dem sich innerhalb dieses Abstammungszusammenhangs die Zugehörigkeit zu Gott entscheidet.

6. *Die aneignende Deutung der Identität Israels.* Und dies führt nun zu einem deutenden Rückgriff auf die Geschichte Israels, die für Paulus in den Texten der Bibel, unseres AT, dargestellt ist. Paulus versucht zu zeigen, dass im Laufe der Heilsgeschichte Gottes mit Israel die Abstammung von den Vätern zwar die faktische, nicht aber die hinreichende Bedingung der Zugehörigkeit zum erwählten Volk Israel ist – dem dient einerseits der Rekurs auf den Gedanken des 'Restes' in Rö 11, andererseits die Feststellung, dass nicht nur die Abrahamskindschaft für sich hinreichend für die Zugehörigkeit zu Israel ist, sondern dass es in der Abstammungsreihe der Väter nach Isaak immer wieder zu einem Zusammenhang von Erwählung und Verwerfung kommt (9,7–13). Auch hier ist der Abstammungszusammenhang nicht einfachhin, sondern nur unter dem Vorbehalt der 'Verheißung' (im Falle Isaaks im Unterschied zu Ismael) und der 'Erwählung' (im Falle Jakobs) Hinweis auf die Zugehörigkeit zu Gott. Beide Begriffe, die Paulus als Kriterien für eine Differenzierung innerhalb des Abstammungszusammenhangs einführt – επαγγελια und προθεσις – sind für Paulus christologisch konnotiert: Die Sohnesverheißung an Abraham ist nach Rö 4 die Christusverheißung, und der die Erwählung leitende Willensvorschuss Gottes zielt nach Rö 8,28 auf die Erwählung zum Glauben an Christus.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Diese Deutung ist exegetisch höchst streitig, vgl. dazu den in Anm. 48 genannten Aufsatz.

7. *Ein christologischer Begriff der Identität Israels bzw. ein christologisches Konzept jüdischer Identität.* Der gesamte Gedankengang des Paulus in diesem Kapitel hängt nach meinem Eindruck daran, dass Paulus sich und die Christen aus dem Judentum als Juden versteht und das Christusbekenntnis eben nicht als Bruch mit dem Judentum, sondern als Kriterium des Judeseins fasst. Dieses Konzept *jüdischer* Identität dient ihm dann als Schlüssel der Aneignung der Geschichte Israels und zur Lektüre der alttestamentlichen Texte auf dieses Identitätskonzept hin.

Wenn man nun die Auseinandersetzung des Paulus mit dem zeitgenössischen Judentum und die damalige innerchristliche Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen vor diesen Hintergrund stellt, dann wird deutlich, dass es sich genau genommen nicht einfach um die Auseinandersetzung um die Mittlerfunktion Christi oder die Einheit Christi mit Gott handelt, und dass die Auseinandersetzung erst recht kein Streit zwischen zwei Religionsgemeinschaften ist. Vielmehr dreht sich die Auseinandersetzung um die Frage danach, was das Judesein bzw. was die Zugehörigkeit zu Israel konstituiert. Es geht für Paulus eben in der Tat nicht darum, zu behaupten, dass Israel nicht mehr der Gegenstand des göttlichen Heilshandelns sei und an seine Stelle die Kirche trete; sondern er formuliert ein Konzept jüdischer Identität, das sein Zentrum im Christusbekenntnis hat, und eignet vom daher deutend die Geschichte seines Abstammungszusammenhangs an: Seit Abraham ist immer schon die Gemeinschaft der (im Glauben an die *επαγγελια* an Abraham vorausgreifend) an Christus Glaubenden das wahre Israel innerhalb der Abstammungsgemeinschaft; und dieses wahre Israel ist umfangreicher als die auf Abraham zurückgehende Abstammungsgemeinschaft. Man kann im Sinne des Paulus, so scheint mir, in der Tat das sagen, was häufig im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs als Fundament der Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum betrachtet wird: Dass in Christus die Heiden in den Bund Gottes mit Israel hineingenommen werden. Die Pointe bei Paulus ist aber eben die, dass seiner Meinung nach dieser Bund Gottes mit Israel von vornherein und schon bei Abraham christologisch bzw. durch den Glauben an Christus qualifiziert und konstituiert ist und nicht durch den Abstammungszusammenhang oder gar durch das Gesetz, wie er seine Gegner versteht (oder missversteht). Mit dem Erscheinen Christi kommt gleichsam heraus, was der Grund des Verhältnisses Gottes zum Abstammungszusammenhang aus Abraham und damit der Grund jüdischer Identität immer schon war; und es erweist sich, dass die durch den Glauben identifizierte Gemeinschaft über den ursprünglichen Abstammungszusammenhang hinausgreift.

Das impliziert unmittelbar die Leseperspektive, unter die das AT für Paulus und für die ihm folgenden Theologen der Alten Kirche tritt: Sie lesen das AT da-

rum bruchlos als Anrede an die gegenwärtige Gemeinde, weil darin die jeweils eigene Vorgeschichte dokumentiert ist. Die Geschichte Israels ist die Geschichte der Kirche, weil diese – und eben nicht das jeweils Judentum – das 'wahre Israel' ist. Das AT steht von der skizzierten Identitätskonzeption her unter der Perspektive des 'mea res agitur'.

### *VII Zusammenfassung und These.*

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

Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen. Sie kann im gemeindlichen Gebrauch diese Texte unter dem hermeneutischen Schlüssel der neutestamentlichen Texte aneignen, unterscheidet sie aber auch in der traditionellen Gestalt der Theologie als Altes vom Neuen Testament. Unter den Bedingungen historischer Arbeit wird sie dieses Schriftenkorpus allerdings als Produkt und Identitätsgrundlage einer religiösen Gemeinschaft verstehen, von der sich die Alte Kirche zunehmend unterschieden hat und der gegenüber sich die Alte Kirche ein Korpus

kanonischer Texte gegeben hat, das fortan auch die Grenzbestimmungen der Rezeption und den Schlüssel des Verständnisses des AT an die Hand gibt.

Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und 'Israel nach dem Geist', unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig.

2. Dies gilt umso mehr, als die Entfremdung des christlichen Glaubens von seiner Vorgeschichte nicht nur darin begründet liegt, dass die gegenwärtige Kirche – eigentlich bereits Luther in seinem 'Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken' – nicht mehr fähig ist, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen der im AT und der im NT dokumentierten Ereignisfolge so wie Paulus und so wie die vorneuzeitlichen Theologen der Alten Kirche zu konzipieren. Diese Fremdheit ist vielmehr die Folge der Fremdheit der Texte, die Schleiermacher ebenso wie Harnack identifiziert hat: Wenn jemand ernsthaft die Texte des Alten Testaments in ihrer Gänze liest und überschaut, wird er oder sie sich nur in engen Grenzen dazu imstande sehen, sie als Ausdruck des Gottesverhältnisses zu lesen und zu verstehen, das sein christlich-religiöses Bewusstsein ausspricht und das er in den Texten des NT wiedererkennen und begründet sehen kann. Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen – die üblichen Zuordnungsschemata reflektieren lediglich dieses deutliche 'Fremdeln' des frommen Selbstbewusstseins. Ausdrücklich wird dieses Fremdeln in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG vorgenommen wird.

3. Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.