

Das Alte Testament in christlicher Perspektive: Überlegungen aus Anlass der Thesen Notger Slenczkas

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2017. "Das Alte Testament in christlicher Perspektive: Überlegungen aus Anlass der Thesen Notger Slenczkas." Evangelische Theologie 77 (2): 88–100. <https://doi.org/10.14315/evth-2017-0204>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



HAUPTARTIKEL

Das Alte Testament in christlicher Perspektive

Überlegungen aus Anlass der Thesen Notger Slenczkas

Bernd Oberdorfer

Abstract

According to Notger Slenczka, Jesus redefined the early Jewish understanding of God so radically that the Old Testament could not remain an adequate expression of the Christian idea of God. Moreover, in the light of historical criticism, the messianic promises of the OT could no longer be read as prophetic references to Jesus, either. The OT could hence only be seen as revelation to Jews; for Christians, however, it is valuable as paradigmatic expression of human reality and their necessity of salvation only, and to them authentic information about redemption is provided only by the New Testament. The essay discusses this position and defines a possible Christian view on the relation between Old and New Testament based on the insight that Jesus' redefinition of the image of God can only be understood in the light of the history of God's self-revelation to Israel, of which Jesus is a part; from a Christian perspective, the words, actions and fate of Jesus then also shed new light on the history of God's self-revelation to Israel.

Mit seiner »These, dass das AT (...) eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte«¹, wollte Notger Slenczka erklärtermaßen »provizieren« (»provocare«²), d.h., eine Diskussion »hervorrufen«, »zur Diskussion herausforder(n)«³, einen Kommunikationsprozess auslösen also mit prinzipiell offenem Ausgang. Diese Provokation ist ihm – in einem für ihn selbst überraschenden Ausmaß – gelungen. Seit seine Thesen 2015 mit einiger Zeitverzögerung über den engen Zirkel der theologischen Fachgelehrten hinaus bekannt wurden (der strittige Vortrag war bereits 2012 gehalten und 2013 veröffentlicht worden⁴), wird in der kirchlichen Öffentlichkeit teilweise heftig und kontrovers über die Frage debattiert: Brauchen wir Christen das Alte Testament?

1. N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräb-Schmidt (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. 25: Das Alte Testament in der Theologie, Leipzig 2013, 83–119 [zitiert fortan: Slenczka, MJTh], hier: 83.
2. Ebd.
3. N. Slenczka, Was soll die These: »Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr«?, Vortragsskript o.O., o.J. (2015), Onlinepublikation: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf> (fortan zitiert als: Slenczka, These), 2.
4. Slenczka, MJTh.

Die Wirkung war wohl auch deswegen so stark, weil die Frage nach der Bedeutung des AT für die Christenheit sich in einer ebenso brisanten wie komplexen theologischen und kirchenpolitischen Gemengelage stellt. Viele deutsche Landeskirchen haben in den letzten Jahren ihr Verhältnis zum Judentum neu reflektiert und dabei das Bekenntnis zum ungebrochenen Bund Gottes mit dem jüdischen Gottesvolk in die Grundartikel ihrer Kirchenordnungen aufgenommen.⁵ Im Zuge des Reformationsjubiläums wurden zudem Luthers zunehmend aggressive antijudaistische Aussagen auch in ihrer fatalen Wirkungsgeschichte kritisch beleuchtet⁶; die EKD hat sich auf ihrer Synode 2015 förmlich davon distanziert. Hoch umstritten ist, ob aus der Ablehnung eines christlichen Antijudaismus auch der grundsätzliche Verzicht auf »Judenmission« folgen muss; die Synode der EKD hat im November 2016 diesen Verzicht erklärt.⁷ In diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage nach der christlichen Lektüre des AT. Als ausgemacht gilt dabei regelmäßig, dass dem Judentum gewissermaßen das »Erstrecht« an den heiligen Schriften zustehe, die ja nur von den Christen als »Altes Testament« bezeichnet werden.⁸ Eine christliche Aneignung des AT dürfe die Juden nicht »enteignen«. Die traditionelle christliche Bibelhermeneutik, die im NT die Erfüllung des im AT Verheißenen erkennt oder das AT gar selbst »christologisch« liest, sei daher heute nicht mehr akzeptabel.

Slenczkas Vorschlag provoziert gezielt diese gängige Haltung, indem sie nach den Konsequenzen fragt: Wenn das AT nicht mehr vom NT her interpretiert werden darf oder kann, welche Bedeutung kann es dann für uns Christen noch haben? Oder noch schärfer zugespitzt: Wer das AT nicht mehr vom NT her interpretieren will, muss Auskunft darüber geben können, welche Bedeutung das AT für Christen überhaupt noch haben kann. Slenczka beansprucht, sich genau dieser Frage zu stellen, und d.h. für ihn: die theologischen Implikationen jener Haltung herauszuarbeiten, die nach seinem Urteil das Verhältnis heutiger Christen zum AT kennzeichnet. Im Folgenden will ich zunächst in diesem Horizont Slenczkas Argumentation rekonstruieren. Dabei wird sich zeigen, dass Slenczka die Prämisse teilt, die traditionelle christliche Auslegung des AT sei heute nicht mehr möglich, dies aber aus anderen Gründen als die Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialogs und mit diametral unterschiedenen Konsequenzen.⁹ Als der systematisch entscheidende Punkt erweist sich die These,

5. Vgl. *Amt der VELKD* (Hg.), *Zur Verhältnisbestimmung »Kirche – Judentum«*, Dokumentation von Verfassungstexten und -diskussionen in evangelischen Landeskirchen. Texte aus der VELKD Nr. 161 – Januar 2011 (sic!), Hannover 2012 (vgl. darin 29f. mein eigenes Statement). In der Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) etwa ist in den Grundartikel die Formulierung hinzugefügt worden: »Mit der ganzen Kirche Jesu Christi ist sie [sc. die ELKB] aus dem biblischen Gottesvolk Israel hervorgegangen und bezeugt mit der Heiligen Schrift dessen bleibende Erwählung.« Zur vorausgegangenen Diskussion vgl. meinen Beitrag: Zustimmung trotz Unklarheit?, in: *Korrespondenzblatt*, Heft 12, 2010, 207–212.
6. Zur historischen Analyse vgl. besonders *Th. Kaufmann*, *Luthers Judenschriften*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011. Vgl. auch *ders.*, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014.
7. Vgl. »... der Treue hält ewiglich.« (Psalm 146,6) Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes. Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 3. Tagung, Magdeburg, 9. November 2016. Online: <http://static.evangelisch.de/get/?daid=X-CO5MNgvodicCSBO2KvTbX33600158763&dfid=download> (abgerufen am 29.12.2016).
8. Der innerchristliche Vorschlag, wegen des implizit diskriminierenden Charakters der Unterscheidung von »alt« und »neu« terminologisch stattdessen von »Erstem« und »Zweitem Testament« zu sprechen, hat sich allerdings nicht durchgesetzt. Er ist auch nicht zwingend diskriminierungsresistent (»Mit dem Zweiten sieht man besser ...«).
9. Nicht zufällig ist die öffentliche Kontroverse entflammt durch den Protest des Evangelischen

dass die christliche Fokussierung auf Jesu Wirken, Botschaft und Geschick eine so radikale und umfassende Neubestimmung des Gottesverständnisses mit sich bringt, dass das AT kein adäquater Ausdruck für das christliche Gottesbewusstsein mehr sein kann; dies sei dem Christentum freilich erst im Zuge seiner geschichtlichen Gestaltgewinnung zum Bewusstsein gekommen. Dieses zentrale Argument halte ich nicht für überzeugend; eine christliche Lektüre des AT scheint mir auch unter gegenwärtigen Bedingungen sowohl möglich als auch notwendig. Dies will ich skizzenhaft in einem zweiten Schritt entfalten.

I. Notger Slenczkas ›Dekanonisierung‹¹⁰ des Alten Testaments

Brauchen wir das AT? Slenczka stellt die Frage nicht in dem schwachen Sinn: Kann das Alte Testament uns irgendwie nützlich sein? (Das hat er nie bestritten.) Sondern in dem strikten Sinn: Ist das Alte Testament für uns Christen *notwendig*? Und auch hier muss man präzise formulieren: nicht nur *historisch* notwendig (das würde Slenczka nicht leugnen), sondern *theologisch* und *religiös* notwendig?

D.h., die Frage ist: Brauchen wir das Alte Testament, um das *Evangelium* zu verstehen, genauer: das Evangelium von der in Christus erschienenen und verwirklichten endgültigen und umfassenden Heilszuwendung Gottes?

Und noch einmal zugespitzt: Ist das Alte Testament *selbst* Zeugnis für das in Christus erschienene und verwirklichte Heil?

Die durch den jüdisch-christlichen Dialog geprägten Positionen bejahen die erste Frage, betonen aber dabei, dass es gerade das nicht-christlich gelesene Alte Testament ist, das den »Wahrheitsraum«¹¹ für das Neue bildet. Deshalb verneinen sie die zweite Frage. Slenczka verneint beide Fragen, und zwar mit einer interessanten Argumentation. Zunächst sagt er nämlich, dass die klassischen Begründungen für die Verwendung des Alten Testaments als Christuszeugnis heute nicht mehr greifen. Vor allem gilt das für das sog. Verheißungs-Erfüllungs-Schema, dem gemäß das Alte Testament das verheißt und ankündigt, was im Neuen Testament erfüllt ist. Dieses Schema sei spätestens mit der Entwicklung der historisch-kritischen Bibelexegese obsolet geworden. Denn dem historischen Ursprungssinn (man könnte auch sagen: der Autorenintention) der alttestamentlichen Texte entspreche es nicht, auf Jesus als den Christus zu verweisen. Die Autoren dieser Texte sahen nicht Jesus vor sich, wenn sie etwa den Gottesknecht oder den Messias ankündigten. Bemerkenswert ist übrigens Slenczkas Hinweis, dass dadurch auch das reformatorische »Schriftprinzip« tangiert sei, da dieses es verbiete, den sachlichen Gehalt der biblischen Texte ganz vom Ursprungssinn abzulösen und auf der Seite ihrer Rezeption – für das Alte Testament also: im Neuen – zu verorten. Wenn mithin das AT nicht selbst auf Jesus vorverweist und wenn in ihm schon gar nicht Christus selbst spricht, dann kommt es als unmit-

Präsidenten des Deutschen Koordinierungsrates der »Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit« gegen Slenczkas Ausführungen in dem oben (Anm. 1) genannten Aufsatz.

10. Slenczka weist darauf hin, dass dieser Begriff von einem seiner Kritiker geprägt worden sei, distanziert sich aber nicht ausdrücklich davon. Wenn er nicht als die Forderung missverstanden wird, das AT aus der christlichen Bibel zu entfernen, trifft er Slenczkas Intention m.E. recht präzise.

11. F. Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

telbares Offenbarungszeugnis für Christen nicht mehr in Betracht.

Ihre besondere Pointe gewinnt diese Argumentation daraus, dass Slenczka darauf verweisen kann, dass das Verheißungs-Erfüllungs-Schema z.T. gerade von den Protagonisten der christlich-jüdischen Zusammenarbeit ausdrücklich und mit großer Vehemenz verworfen wird: Zu behaupten, der Verweis auf Christus sei der eigentliche Sinn des Alten Testaments, »enteigne« nämlich die Juden, die ihre Heilige Schrift dezidiert nicht so lesen.

Slenczka gibt diesen Einwänden Recht, kommt aber dann zu der Konsequenz, das Alte Testament *als Offenbarungszeugnis* gleichsam den Juden zurückzugeben.¹² Nur im Neuen Testament sei authentisches und verlässliches Wissen über Gottes Heilszuwendung zu finden, weil diese Heilszuwendung für den christlichen Glauben *in Jesus Christus* verwirklicht und bezeugt und uns daher nur über ihn zugänglich sei.

Slenczka bestreitet nicht, dass sich auch im Alten Testament wichtige Aussagen über Gottes Weltverhältnis und Gottes heilvermittelnde Weltzuwendung finden ließen. Diese Aussagen sind aber aus christlicher Perspektive gleichsam nur vorläufig und daher nicht in sich selbst verbindlich.

Was ist nun der inhaltliche Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament? Hier greift Slenczka auf eine in der älteren Forschung sehr populäre Unterscheidung zurück: Im Alten Testament sei die Heilsbotschaft *partikular*, nämlich auf das Gottesvolk Israel beschränkt, im Neuen Testament *universal*, weil in Christus Gott sich der ganzen Menschheit zugewandt hat. Besonderen Anstoß hat erregt, dass Slenczka in diesem Zusammenhang die Aussage Adolf von Harnacks referiert, dass das Alte Testament Zeugnis einer »Stammesreligion« sei und allenfalls in einigen späten Texten über seine Beschränkung auf Israel hinausblicke, während das Neue Testament einen universalen Horizont dokumentiere.¹³ Anstößig daran war der despektierliche Klang des Ausdrucks »Stammesreligion« und der mit der Unterscheidung von partikular und universal gesetzte Überbietungsanspruch. Doch abgesehen von diesem Aspekt ist der sachliche Kern des Arguments die These: Das Alte Testament richtet sich an die Juden – und *nicht* an »die Völker« (und daher: nicht an uns Christen). Das Neue Testament richtet sich hingegen an »alle Welt«.

Systematisch untergeordnet, aber in der öffentlichen Wahrnehmung besonders irritiert aufgenommen worden ist das Argument, dass »der Christ« heute »deutlich fremdele« bei vielen Aussagen des Alten Testaments.¹⁴ Dieses Argument ist freilich seinerseits befremdlich, weil es erstens unberücksichtigt lässt, dass es auch im Neuen Testament »befremdliche« Stellen gibt, und weil es zweitens unterstellt, dass Juden von derartigen Stellen in der Hebräischen Bibel nicht ebenfalls »befremdet« sein könnten. Dies gilt etwa für Aussagen, in denen Gott zur Gewalt auffordert, oder wenn die brutale Tötung von Kindern aus befeindeten Völkern bejubelt wird. Slenczka spricht ebendiese Texte gelegentlich selbst an.¹⁵ Im Schleiermacher-Referat vermutet

12. Das ist wohlgerne nicht gleichbedeutend mit der Forderung, das AT aus der christlichen Bibel »herauszuschneiden«. Dagegen hat Slenczka sich mehrmals mit großer Vehemenz gewendet.

13. Vgl. Slenczka, MJTh, 94f.

14. Slenczka, MJTh, 96; hier im Kontext eines Referats der Position Schleiermachers, ebenso wie im vergleichbaren Zitat, a.a.O., 100. Allerdings übernimmt er dieses Urteil, wenn er am Ende des Beitrags (a.a.O., 119) »dieses deutliche »Fremdeln« des frommen Selbstbewusstseins« angesichts der Texte des AT konstatiert.

15. Vgl. Slenczka, These, a.a.O., 12. Dort nennt er »ganz klassisch die Worte gegen Feinde des Beters oder des Volkes« und urteilt: »Diese Partikularität stößt uns [sc. Christen!] ab; auch wenn wir

er allgemeiner die »Partikularität, verbunden mit der etwa in der 5. Rede [sc. der Reden »Über die Religion«] als wesensbestimmenden Kern der jüdischen Religion identifizierten Tun-Ergehen-Zusammenhang«, als den »Hintergrund der Feststellung Schleiermachers (...), dass der Christ sogar beim Lesen der Psalmen deutlich fremdele und eigentlich unfähig sei, die eigene Frömmigkeit mittels dieser Texte auszusprechen«¹⁶. Ähnlich allgemein spricht er – wiederum im Blick auf »Schleiermachers Argument« – von der »Perspektive des gegenwärtigen christlich-frommen kirchlichen Bewusstseins, das den Dokumenten der Religionsgeschichte Israels gegenüber deutlich fremdelt und sich in ihnen nicht wiedererkennen kann«¹⁷. Im eigenen Resümee konstatiert er »die Entfremdung des christlichen Glaubens von seiner [sc. alttestamentlichen] Vorgeschichte«. Diese Entfremdung sei »nicht nur darin begründet (...), dass die gegenwärtige Kirche« eigentlich schon seit Luther »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«.¹⁸ Über dieses – im Blick auf Paulus noch zu diskutierende¹⁹ – Argument hinaus macht er generell die »Fremdheit der Texte« des AT selbst geltend: »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.«²⁰

Slenczka will das Alte Testament dennoch nicht aus der christlichen Bibel herausnehmen. Aber er sagt, dass es in der christlichen Kirche nicht mehr als »kanonisch« gelten könne. Hier hat er freilich zunächst durch die Doppeldeutigkeit des Begriffs »kanonisch« selbst für Verwirrung gesorgt. Denn der Begriff »Kanon« heißt bekanntlich ursprünglich »Messschnur«, »Maßstab«, wird aber im Blick auf die Bibel auch auf das Ergebnis des mit dieser Messschnur Gemessenen bezogen und bezeichnet dann die Auswahl derjenigen Bücher, die als zur Bibel zugehörig betrachtet werden. In diesem Sinn würde Slenczkas Vorschlag, das Alte Testament nicht mehr als »kanonisch« zu behandeln, bedeuten, dass es nicht mehr zur Bibel gehört. Dies je gefordert

Feinde haben – jeder hat welche – dann wollen wir sie doch nicht zum Gegenstand eines Gebetes machen, in dem wir Gottes Zorn auf sie herabbeschwören oder sie als Gegner Gottes ausgeben. Diese Überzeugung von der Universalität des Heilswillens Gottes über alle menschlichen Grenzen hinweg, die keine Rolle spielen vor Gott, gehört zu den kulturbildenden Eigentümlichkeiten des christlichen Glaubens; und daher fremdeln wir im Umgang mit dem AT genau an den Stellen, die dieser Universalität des Heilswillens widersprechen – wir lieben die »Völkerwallfahrt zum Zion«, und wir streichen die Segnung dessen, der die Köpfe der Säuglinge Babylons am Felsen zerschlägt (.) aus den gottesdienstlich verwendeten Psalmen.« Hier werden allerdings in problematischer Weise ethisch anstößige Aussagen des AT auf die Thematik der partikularen Erwählung bezogen, und es entsteht der unzutreffende Eindruck, anstößig seien diese Passagen erst aus der »universalistischen« Perspektive des Christentums. Aufforderungen, die »Feinde« zu töten, finden sich im Übrigen auch im NT, selbst aus dem Munde Jesu, so am Ende des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden (Lk 19,27): »Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrsche, bringt her und macht sie vor mir nieder.«

16. Slenczka, MJTh, 96.

17. Slenczka, MJTh, 100.

18. Alle Zitate Slenczka, MJTh, 119.

19. Vgl. unten Anm. 31.

20. Slenczka, MJTh, 119.

zu haben, bestreitet Slenczka aber entschieden.²¹ Er betont vielmehr, er habe den Begriff in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet. Dann hat das Argument die Stoßrichtung, dass das Alte Testament nicht mehr als »Maßstab« für die inhaltliche Bestimmung der Gottesoffenbarung gebraucht werden kann. Als solcher Maßstab komme nur das Neue Testament in Betracht. Denn nur in ihm werde ja die endgültige Gottesoffenbarung in Jesus Christus bezeugt. Mit anderen Worten: Ob das Alte Testament Gottesoffenbarung enthält, kann nicht aus ihm selbst entschieden werden, sondern nur anhand des Maßstabs des Neuen Testaments. »Kanonisch« in *diesem* Sinn ist daher nur das Neue Testament.²²

Hier greift nun eine morphologische Wesensbestimmung der (christlichen) Religion, die grundlegend ist für Slenczkas Position. Er beruft sich dabei namentlich auf Schleiermacher und Harnack. Nach Schleiermacher konstituiere sich das Christentum als »neue(), das heißt: auf einen unableitbaren Impuls zurückgehende() Gestalt des frommen Selbstbewusstseins«²³. Gewiss habe »sich das durch die Person Jesu und den Umgang mit ihr neubestimmte fromme Selbstbewusstsein der im Alten Testament vorgefundenen Rede von Gott bedient«, diese aber »gleichsam aus eigenen Mitteln rekonstruiert«.²⁴ Das »kulturell, d. h. durch die Zugehörigkeit zur Religion Israels vermittelte Sprachelement des einen Gottes« – also der Monotheismus – sei zwar »aufgenommen« worden²⁵, habe aber im Zuge dieser Neubestimmung »seinen Sinn (geändert)«.²⁶ Deshalb sei für das Christentum »die Bezugnahme Jesu selbst oder der ersten Christen auf das Alte Testament oder auf spezifische Vorstellungsgehalte des Judentums nicht konstitutiv«²⁷. Die qualitative Differenz zum im AT ausgedrückten religiösen Bewusstsein sei dem Christentum aber erst im Lauf seiner Geschichte voll durchsichtig geworden. Slenczka referiert Harnacks These, der »Zeitpunkt der Verselbständigung des universalen religiösen Gedankens [sc. des Christentums] von seiner partikular gebundenen [sc. alttestamentlich-frühjüdischen] Vorgeschichte sei

21. Vgl. etwa den offenen Brief vom 1.12.2015, in dem er seine Teilnahme an einer Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin mit der Begründung absagt, im Flyer zu der Veranstaltung sei wahrheitswidrig behauptet worden, er fordere, das »AT aus dem Kanon herauszuschneiden«. Online: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT/absageattagungbegruendungslenczka.pdf>

22. Slenczka entfaltet allerdings nicht genauer, wie das Neue Testament »kanonisch« gelesen werden soll. Einen flächigen (nur eben aufs NT beschränkten) Biblizismus vertritt er sicher nicht. Greift man auf seine Referenzautoren Schleiermacher und Harnack zurück, so liegt der hermeneutische Zirkel nahe, dass kanonisches Kriterium für die Auslegung des NT der sachadäquate Rekurs auf Jesus Christus ist, zu dem der Zugang aber wiederum nur über das NT erfolgen kann. Kriterium ist das NT also nicht in sich selbst, sondern in seiner unhintergehbaren Funktion als Vehikel des Christuszeugnisses.

23. Slenczka, MJTh, 99.

24. Slenczka, MJTh, 98.

25. Ebd.

26. Slenczka, MJTh, 99. Ulrich Barth (Symbolisches Kapital. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments, in: *Zeitzeichen* 10/2015, 12–15, hier: 13) weist allerdings mit Recht darauf hin, dass Schleiermacher im Blick auf die Gemeinsamkeiten des alttestamentlichen mit dem neutestamentlichen Monotheismus »wesentlich offener« sei, »als Slenczka (...) zu erkennen gibt«: »Das Alte Testament [so Barths Interpretation von Schleiermachers Ausführungen im § 11 der zweiten Auflage der »Glaubenslehre«] lässt sich zwar in keiner Weise als Beleg für den Bezug auf Jesus als Erlöser reklamieren, konvergiert mit der christlichen Frömmigkeit aber in all jenen Aussagen, in denen es sich als Herausbildung und Verkörperung eines ethischen Monotheismus erweist.« Hier will Slenczka in der Tat »schleiermacherianischer sein als dieser selbst« (Barth, a.a.O. 14).

27. Slenczka, MJTh, 98.

(...) eigentlich schon in der Reformation, sicher aber in seiner [sc. Harnacks] Gegenwart gekommen«²⁸. Slenczka macht sich möglicherweise nicht jede inhaltliche Nuance dieser These zu Eigen; zweifellos aber übernimmt er die Grundidee, dass das Christentum in seiner Geschichte, recht eigentlich erst in der Neuzeit – genauer: im neuzeitlichen Protestantismus, noch genauer: im liberalen Neuprotestantismus – gleichsam zu sich selbst komme, zu seiner reflektierten Gestalt finde und sich damit von seiner »Vorgeschichte« – die erst jetzt als solche erkennbar wird – lösen könne. Deshalb betont er immer wieder, dass »für die Christen heute (...) das Alte Testament (...) nicht Christuszeugnis oder Zeugnis vom Dreieinigen Gott, sondern Zeugnis der vorchristlichen Gotteserfahrung«²⁹ sei.³⁰ Das unterscheidet ihren Umgang mit dem AT von dem der vormodernen Christenheit, ja selbst von dem des Paulus.³¹

Aus dieser Konzeption der geschichtlichen Gestaltgewinnung des Christentums erklärt sich dann auch Slenczkas Vorschlag, das Alte Testament heute – also unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen – als Ganzes gleich zu behandeln wie die im Protestantismus sog. »Apokryphen«, jene Texte also, die in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der »Septuaginta«, enthalten sind, aber nicht in der Hebräischen Bibel. Während die römisch-katholische Kirche sich an der Septuaginta (bzw. der auf dieser beruhenden lateinischen Übersetzung, der »Vulgata«) orientiert,

28. Slenczka, MJTh, 93.

29. N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament. Das Neue Testament als Wahrheitsraum des Alten. Eingangsstatement zu einer Podiumsdiskussion in Köln, 11.6.2015 [fortan zitiert: Slenczka, Wahrheitsraum], online: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/vortragkolnendgestalt.pdf> – das Zitat a.a.O., 5 (Hervorhebungen von mir).

30. Wenn er von den »Christen heute« spricht, bleibt freilich unklar, ob er alle zeitgenössischen Christen meint oder nur die Protestanten oder gar nur die Protestanten, die implizit oder explizit die neuzeitliche Bewusstseinsstellung repräsentieren. Dies ist nicht ganz unwichtig, denn er beansprucht ja, nur auszusprechen, wie »Christen heute« faktisch mit dem AT umgehen. Damit unterstellt er, dass seine Deutung repräsentativ ist für eine empirisch benennbare, nicht gänzlich marginale Anzahl zeitgenössischer Christen. Die Alternative wäre, dass Slenczka einen (implizit) normativen Anspruch erhebt: Christen sollten sich und ihren Glauben heute so verstehen, wie Slenczka es expliziert, bzw. sie würden das tun, sobald sie sich die gegenwärtigen Bedingungen christlichen Glaubens in der durch Slenczka vorgeschlagenen Weise durchsichtig gemacht hätten. Dann wäre seine Analyse prinzipiell unabhängig davon, wie viele sie tatsächlich teilen.

31. In einer dichten Interpretation von Röm 9–11 (MJTh, 112–118) zeigt Slenczka auf, dass Paulus die Treue Gottes zu seinem Bundesvolk dadurch gewahrt sah, dass einige Juden (wie er selbst) zum Glauben an Jesus als den Christus gefunden hätten. Diese Form der christlichen Adaptation der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte könne heute nicht mehr vertreten werden, da sie der bleibenden Präsenz des Judentums neben dem Christentum faktisch abspreche, die Bundestreue Gottes zu repräsentieren. In der Tat spricht Paulus ja von der »Verstockung« der nicht-christlichen Juden, gibt dieser nur den heilsgeschichtlichen Sinn, dass Gott dadurch das Evangelium auch zu den Heiden gelangen lassen möchte. Nach Slenczka kann die heutige Christenheit sich daher nicht mehr an der paulinischen Verhältnisbestimmung des Alten und des Neuen Bundes orientieren. Dies ist insofern bemerkenswert, als Röm 9–11 nach allgemeinem Urteil derjenige neutestamentliche Aussagekomplex ist, der der Tatsache, dass nur eine Minderheit der Juden Jesus als den Messias erkennen und anerkennen konnte, am ehesten auch einen positiven Sinn abgewinnen kann. Die »Kundgebung« der EKD-Synode 2016 argumentiert hier signifikant anders, indem sie sich für die Ablehnung einer »Judenmission« affirmativ auf die paulinischen Aussagen zur bleibenden Erwählung Israels beruft und diese auf das gegenwärtige nicht-christliche Judentum bezieht. Dass Paulus von »Verstockung« spricht, wird nicht diskutiert. Unabhängig von der gegenwärtig zu klärenden Sachfrage (»Judenmission«) trifft Slenczka die paulinische Intention m.E. erheblich präziser als die »Kundgebung«. Faktisch impliziert diese mithin eine *Sachkritik* an Paulus, ohne dies sichtbar zu machen.

griffen die Reformatoren auf die hebräische Fassung zurück. In den Lutherbibeln fehlen die »überschüssigen« Texte daher – oder sie werden eben als »Apokryphen« in einem Anhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament abgedruckt. Bekannt ist Luthers Urteil, sie seien »nützlich vnd gut zu lesen«, aber »der heiligen Schrift nicht gleich gehalten«³². Das soll nach Slenczka jetzt auch für das Alte Testament gelten.

Inwiefern ist das Alte Testament nach Slenczka nun immerhin »nützlich und gut zu lesen«?

Hier wendet Slenczka de facto – ohne es ausdrücklich zu sagen – die klassische lutherische Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« in charakteristischer Weise an:

Die *Heilsaussagen* des Alten Testaments sind beschränkt auf die Juden und daher für uns Christen überholt. Er kann sogar sagen – allerdings im (betont freundlichen) Referat der Position Rudolf Bultmanns –, »Gnadenwort Gottes« sei das Alte Testament nur für die Juden.³³

Als Ausdruck des »Gesetzes« hingegen ist das Alte Testament nach Slenczka auch für Christen weiterhin wertvoll. »Gesetz« ist hier in denkbar weitestem Sinn gemeint und keineswegs auf das beschränkt, was das Klischee dem Judentum als »Gesetzesreligion« zuschreibt. »Gesetz« meint so etwas wie »*Conditio humana*«. Das Alte Testament in dieser Perspektive ist ein Buch über unsere Lebenswirklichkeit, ein Menschheitsbuch, in dem uns ein Spiegel vorgehalten wird: ein Buch über Freude und Leid, über große Ziele und das Scheitern daran, über Bosheit und Vergebung, über Zerstörung und neue Anfänge etc. Ein Buch darüber, wie Gott seine Schöpfung trotz all der in ihr waltenden Widersprüche bewahrt und erhält.

Als solches Menschheitsbuch steht es aber nicht allein. Slenczka nennt selbst das Beispiel, dass man auch in Shakespeares Dramen die Vielspältigkeit und Abgründigkeit der menschlichen Lebenswirklichkeit dicht und erschütternd dargestellt finden kann.³⁴ Dasselbe kann dann auch für Homer, Dante, Tolstoi und viele andere gelten; Slenczka nennt selbst zudem »Texte aus der philosophischen Tradition, nicht nur Aristoteles und Platon, sondern auch Sartre, Camus oder Gabriel Marcel«³⁵. Als Menschheitsbuch ist das Alte Testament also nicht einzigartig. Es ist deshalb für unseren Glauben nicht im strengen Sinne nötig. Wir können unsere ethischen Ideale und unser Scheitern, unsere Sehnsucht nach Gelingen und unsere Unfähigkeit zur Erfüllung, kurz: unsere existenzielle Verstrickung, die uns erlösungsbedürftig macht, durchaus im Alten Testament, aber eben auch in anderen Menschheitsbüchern (oder auch: Filmen, Kunstwerken etc. etc.) gespiegelt finden. Nicht nur die alttestamentliche Tora ist also – mit Paulus gesprochen – »Zuchtmeister auf Christus hin«. Nur die Erlösung selbst finden wir weder bei Tolstoi noch im Alten Testament, sondern nur im Christuszeugnis des Neuen Testaments.

32. D. Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deudsch*. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe (Wittenberg 1545). Hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, München 1972, 1674.

33. Vgl. Slenczka, MJTh, 111. Vgl. auch 109: »Das AT, so kann man diese [sc. Bultmanns] 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.«

34. Vgl. dazu auch N. Slenczka, *Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares »King Richard III.« als Hintergrund eines Verständnisses der »imputativen Rechtfertigung« bei Luther*, in: *Kerygma und Dogma* 50, 2004, 289–319.

35. Slenczka, *Wahrheitsraum*, 6.

Slenczka beansprucht, mit diesen Überlegungen nur die Haltung theologisch auf den Punkt zu bringen, die die meisten (protestantischen?) Christen faktisch mehr oder weniger reflektiert dem Alten Testament gegenüber entwickelt haben. Es bleibt in der Schwebe, ob er sich selbst mit dieser Haltung identifiziert oder ob er diese Haltung nur in ihrer äußersten Zuspitzung dargestellt hat, um die latente Unentschiedenheit und Unklarheit im Protestantismus aufzudecken und zu der erschreckten Frage zu provozieren: Meinen wir das wirklich so? Wollen wir das wirklich so haben?

Vieles spricht dafür, dass er die skizzierte Position selbst einnimmt. Er weist darauf hin, dass sie im neuzeitlichen Protestantismus nicht allein steht. Vor allem der von Slenczka hoch verehrte Friedrich Schleiermacher hat schon im 19. Jahrhundert dafür plädiert, dem Alten Testament kanonischen Rang abzusprechen, weil es nicht die Religion Jesu widerspiegle, auf der das Christentum gründe (und über alttestamentliche Texte hat er nur an nationalen Feiertagen wie dem Geburtstag des Königs gepredigt, weil er das Alte Testament als Ausdruck einer Nationalreligion verstand).³⁶ Und von dem bereits genannten Adolf von Harnack stammt das viel zitierte Wort: »Das Alte Testament 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 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.«³⁷ Allerdings hat Slenczka sich gegen die Kritik an seiner Verwendung des Harnack'schen Worts vom Judentum als »Stammesreligion« mit dem Hinweis gewehrt, man müsse Referat und eigene Position auseinanderhalten.³⁸ Er macht es dem Leser freilich nicht immer ganz leicht, diese Unterscheidung zu vollziehen.³⁹ Klar ist indes in jedem Fall, dass er sich von despektierlichen Untertönen

36. Vgl. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Berlin 1810, 33 (Zweiter Teil, Erster Abschnitt: Exegetische Theologie, § 3): »Den jüdischen Kodex mit in den Kanon ziehen, heißt, das Christentum als eine Fortsetzung des Judentums ansehen, und streitet gegen die Idee des Kanons.« Ulrich Barth (*Symbolisches Kapital*, a.a.O., 14) macht aber darauf aufmerksam, dass Schleiermacher die »Kanonfrage (...) zunehmend entspannter« gesehen habe; der entsprechende Paragraph der stark veränderten zweiten Auflage der »*Kurzen Darstellung*« (Berlin 1830, § 115) formuliert denn auch deutlich milder: »Daß der jüdische Kodex keine normale Stellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalte, wird wohl bald allgemein anerkannt sein. Deshalb aber ist nicht nötig – wiewohl es auch zulässig bleiben muß – von dem altkirchlichen Gebrauch abzuweichen, der das Alte Testament mit dem Neuen zu einem Ganzen als Bibel vereinigt.« (Beide Auflagen sind zitiert nach der Kritischen Ausgabe, hg. von Heinrich Scholz, Leipzig 1910, Nachdruck Darmstadt 1982, 47.) Dies entspricht freilich ziemlich genau Slenczkas Position. Und da Slenczka auch nicht fordert, »das Alte Testament unter die Apokryphen zu verweisen« (so aber Barth, ebd.), sondern nur, es theologisch wie die Apokryphen zu gewichten, trifft ihn Barths Urteil, er wolle »offenkundig schleiermacherianischer sein als dieser selbst« (ebd.), hier nicht.

37. A. von Harnack, *Marcion*, Leipzig 1924, 217 (im Original gesperrt).

38. Vgl. etwa Slenczkas »Antwort auf die Stellungnahme des Ev. Präsidenten des Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, Pfarrer Friedhelm Pieper«, 18.3.2015, hier: 2: »Sie müssen bei mir immer damit rechnen, dass ich breit referiere und Positionen faszinierend finde, ohne sie zu übernehmen. In meinem Schleiermacherreferat habe ich beispielsweise mehrfach ein »nach Schleiermacher« – mit Ausrufungszeichen – eingefügt; das ist ein vorläufiges Distanz- und Referatsignal, das auch den Abschnitt über Harnack durchzieht.« Er fügt allerdings hinzu: »Und in den Grundzügen – nicht in den Einzelformulierungen – lasse ich mir die – recht verstandenen – Positionen durchaus zurechnen.« Gemeint sind Schleiermacher, Harnack und Bultmann – bei dem er sich »am ehesten (...) wieder(findet)« (ebd.). Online: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/slenczkaantwortpieper18-03-2015.pdf>.

39. So erscheint etwa, wie bereits erwähnt, die Formel vom »Fremdeln« vieler Christen gegenüber

gegen das zeitgenössische Judentum unzweideutig distanziert. Dass er in die Nähe des Antisemitismus gerückt wurde, hat ihn daher zurecht empört⁴⁰ – und ob der Vorwurf des »Antijudaismus« ihn trifft, hängt sehr davon ab, wie man diesen Begriff definiert; er selbst verwahrt sich scharf dagegen.

Slenczkas Überlegungen haben vielfältige, teils heftige Kritik gefunden. Slenczka betont, er sei »durchaus lernfähig und lasse (s)ich auch davon überzeugen, daß (er) irre«⁴¹. Diese – die Topik der Erklärung Luthers auf dem Wormser Reichstag anklingende – Versicherung ist zu verstehen als Einladung zur offenen Diskussion und zum Weiterdenken. Ich fasse Slenczkas Ausführungen daher in seinem Sinn als Provokation auf, d.h., als Herausforderung herauszufinden, ob bzw. warum wir Christen das Alte Testament brauchen. Ich mache das knapp und thesenhaft.

II. Die christliche Bedeutung des Alten Testaments

1. Jesus steht in der Offenbarungsgeschichte Gottes mit dem Volk Israel und kann nur in diesem Zusammenhang verstanden werden. Dieser Zusammenhang ist nicht nur ein geschichtlicher, sondern er ist wesentlich ein theologischer. M.a.W.: Es ist kein historischer Zufall und keine theologische Belanglosigkeit, dass Jesus Jude war.⁴² Sein Auftreten macht die vorangegangene Offenbarungsgeschichte auch nicht obsolet.

2. Der Gott, den Jesus verkündigt und bezeugt, ist kein anderer als der, der sich Abraham, Isaak und Jakob gezeigt und dem Volk Israel am Berg Sinai seinen Willen offenbart hat. Gewiss wird im Christentum das Gottesverständnis auf Jesu Wirken, Wort und Geschick fokussiert, aber doch in der doppelsinnigen Bewegung, dass die Jesusgestalt erst im Licht der Gottesoffenbarung Israels selbst als »Gottes Offenbarung«⁴³ kenntlich wird und dieses Licht gleichsam prismatisch zurückwirft auf das Gottesverständnis, dieses damit erschließend auch für »die Völker«. Diese »Neubestimmung« des Gottesverständnisses ist zwar in der Tat »radikal«. Aber sie durchschneidet nicht einfach die Kontinuitätslinien zum Gottesverständnis Israels, sondern legt dieses in einer »radikalen« Zuspitzung neu aus. Diese Zuspitzung war – wie Jesu Prozess zeigt – schon den religiösen Leitungsinstanzen seiner Zeit suspekt, und sie war längerfristig ins Judentum nicht mehr integrierbar, zumal als sich dieses nach der Zerstörung des Tempels neu formierte. Das ändert aber nichts daran, dass Jesus in seinem Wirken, Wort und Geschick den Gott bezeugte, der sich bereits dem Volk Israel als »der, der er ist«, bezeugt hatte.

dem AT zweimal im Zusammenhang eines Schleiermacher-Referats, ehe sie dann doch in einer die eigene Position entfaltenden Passage aufgegriffen wird.

40. Vgl. seine diesbezügliche Dokumentation entsprechender Aussagen von Christoph Marksches: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT/ausserungenmarksches.pdf>.

41. N. Slenczka, Was soll die These: »Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr«?, o.O., o.J. (2015), 1. Online: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf>.

42. Schleiermacher – darauf weist auch Slenczka hin – fasst diesen Gedanken so, dass Jesus in einer Kultur auftreten musste, in der der strenge Monotheismus schon gefestigt war. Das ist m.E. zu weit gefasst. Jesus steht notwendig im Zusammenhang des jüdischen Monotheismus. Dass dieser Monotheismus dann kulturübergreifende Erschließungskraft hatte und daher auch für »Heiden« plausibel war, ist damit nicht ausgeschlossen. Jesus repräsentiert vielmehr eine »universalistische« Interpretation des jüdischen Monotheismus, der genau diese »Aufschließung« ermöglichte.

43. So der Titel von Michael Welkers Christologie, vgl. *ders.*, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012.

3. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist nicht zureichend zu beschreiben mit der Gegenüberstellung von Partikularität und Universalität. Gerade im Alten Testament wird der Gott Israels als der Gott gekennzeichnet, der Himmel und Erde geschaffen hat und die Weltgeschichte lenkt (Gen 1; Deuteronomium; Hiob). Auch die »partikulare« Erwählung Abrahams (Gen 12) erfolgt dezidiert im »universalen« Horizont der »babylonischen« Völkervielfalt (Gen 11), und die »partikulare« Verheißung im Abrahamssegens hat Implikationen für die ganze Welt: »In dir sollen gesegnet sein alle Geschlechter auf Erden« (Gen 12,3b). Eine analoge Struktur findet sich im eschatologischen Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,2–4; Mi 4,1–3⁴⁴): Die »Völker« werden zum »Berg Jahwes« ziehen, um vom »Gott Jakobs« »Weisung« zu erlangen; die »partikulare« Tora gewinnt also »universale« Relevanz. Umgekehrt fokussiert das Neue Testament die »universale« Heilswendung Gottes auf die sozusagen partikularste Einheit, das Individuum Jesus von Nazareth, und erneuert damit gleichsam die Struktur der Abrahamsverheißung. Die symbolische endzeitliche Restitution des Zwölf-Stämme-Volkes durch die Berufung des Zwölfer-Kreises belegt, dass sich im eschatologischen Horizont der Sendung Jesu die Zuwendung zu den »verlorenen Schafen des Volkes Israel« und die Ausweitung zu den »Völkern« nicht ausschließen, sondern diese Zuwendung jene Ausweitung impliziert.

4. Das Alte Testament ist nicht nur ein Buch des Gesetzes und der Forderung, ebenso wenig wie das Neue Testament nur ein Buch des Evangeliums und der geschenkten Gnade ist. Grundlegend für das Alte Testament ist nicht die Forderung, sondern die Verheißung (der Befreiung aus Ägypten, der Gabe des Landes und des Tempels als des Ortes von Gottes heilvoller Gegenwart, seiner Zugänglichkeit – und schließlich der Erneuerung dieser Gegenwart und Zugänglichkeit unabhängig von den Gaben von Land und Tempel, nämlich: nach deren Verlust). Und auch das Gesetz ist nicht primär Forderung, sondern es ist selbst eine gnädige Gabe Gottes, der seinem Volk Orientierung für ein gutes Leben schenkt. Die Gabe des Gesetzes ist immer mit einer Segensverheißung verbunden. Umgekehrt muss man nur an die Bergpredigt denken, um zu erkennen, dass auch das Evangelium Gebote und Lebensorientierung enthält. Wenn die Bergpredigt mit Seligpreisungen beginnt, die den strengen Forderungen vorangestellt sind, dann steht dies nicht im Widerspruch zum Alten Testament, sondern entspricht der alttestamentlichen Verbindung von Gebot und Segen.

5. Das Neue Testament dokumentiert die Überzeugung, dass in Christus zentrale Verheißungen des Alten Bundes erfüllt sind (deren Zentralstellung in gewisser Hinsicht erst durch die Überzeugung von ihrem Erfülltsein akzentuiert wird). Damit werden diese Verheißungen nicht aufgehoben und entwertet, sondern bestätigt.

6. Daraus folgt *nicht*, dass man die konkrete Erfüllung bereits in die Verheißung hineinlesen muss, so als hätten die alttestamentlichen Autoren bereits Christus vor Augen gehabt. Vielmehr haben die frühen Christen Jesus, seine Worte und sein Geschick vor Augen gehabt und, um ihn zu verstehen, ihre Bibel aufgeschlagen und dort nach Hinweisen gesucht, die es ihnen ermöglichten, das Auftreten Jesu im Licht der Offenbarungsgeschichte (und d.h.: als Teil der Offenbarungsgeschichte) zu interpretieren. Sie haben dazu Traditionslinien kombiniert, die im Alten Testament unverbunden sind, etwa die Messias-Tradition und die Tradition vom »leidenden

44. Interessant ist das ergänzte »henotheistische« Wort Mi 4,5: »Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes, aber wir wandeln im Namen Jahwes, unseres Gottes, immer und ewiglich!«, das durch seine Zusammenstellung mit dem Völkerwallfahrtsmotiv gleichsam universalistisch eingeeht wird.

Gottesknecht«. In großer hermeneutischer Subtilität ist dieser Deutungsprozess im Neuen Testament selbst reflektiert in der Erzählung von den Emmausjüngern Lk 24. Hier lernen die Jünger die Ereignisse um Jesu Tod zu deuten aus der Heiligen Schrift. Allerdings wird die Erschließung der Schrift hier nicht als Leistung der Jünger selbst geschildert. Sie bedürfen dafür des Auferstandenen selbst. Die Deutung von Person und Geschick Jesu im Lichte der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte versteht sich also nicht von selbst.

7. Dieser Deutungsprozess ist nicht abgeschlossen. Das Alte Testament bleibt vielmehr auch für die heutige Christenheit ein wichtiges Kriterium, an dem sie ihr Verständnis Christi immer neu zu orientieren hat. D.h.: Nicht nur erschließt das Neue Testament für die Christen den Sinn des Alten, sondern auch umgekehrt das Alte Testament den Sinn des Neuen. Insofern ist für Christen in der Tat das Neue Testament der »Wahrheitsraum« des Alten (Slenczka) wie umgekehrt das Alte Testament der »Wahrheitsraum« des Neuen (Crüsemann). Das AT kann dabei auch zum *Korrektiv* werden. Besonders eindrücklich hat das einmal Dietrich Bonhoeffer formuliert. Aus dem Gefängnis schrieb er seinem Freund Eberhard Bethge, er »spüre (...) immer mehr, wie alttestamentlich (er) denke und empfinde«⁴⁵. Im Alten Testament werde nämlich die *Weltlichkeit* des Evangeliums besonders deutlich. Bonhoeffer verstand das Alte Testament also als Korrektiv gegen das, was er unter »Religion« verstand, nämlich gegen eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des Glaubens. Das Alte Testament erdet in dieser Perspektive gleichsam den christlichen Glauben.⁴⁶

8. Das Alte Testament ist nicht nur ein Buch der Verheißung, ebenso wenig wie das Neue Testament nur ein Buch der Erfüllung ist. Auch im AT ist natürlich von *erfüllten* Verheißungen die Rede⁴⁷, und das Neue Testament weist voraus auf die verheißene Vollendung, wenn das in Christus erschienene Heil universal offenbar werden wird. Insofern stehen Christen und Juden weiterhin beide in einer gemeinsamen Verheißungsgeschichte.⁴⁸

9. Viele der genannten Aspekte sind der Christenheit erst wieder (oder jedenfalls verstärkt) durch die Wahrnehmung des jüdischen Bibelverständnisses ins Blickfeld geraten. Insofern ist auch die fortdauernde Gegenwart des Judentums *neben* dem Christentum ein bleibendes Korrektiv für das christliche Verständnis Jesu Christi. Die lange Geschichte des christlichen Antijudaismus ist auch zu lesen als der Versuch, sich dieses Korrektivs durch Verdrängung zu entledigen. Gewiss begründet

45. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von E. Bethge u.a., Gütersloh 1998 (Dietrich Bonhoeffer Werke 8), 226 (Brief vom 2. Advent 1943).

46. Hier lassen sich durchaus Bezüge herstellen zu Slenczkas Überlegungen zum AT als Ausdruck der »conditio humana«. Bei Bonhoeffer ist das AT freilich nicht allein ein facettenreiches Dokument der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit, sondern es »erdet« auch das Verständnis der Erlösung selbst.

47. Dies sieht natürlich auch Slenczka. Er bestreitet allerdings, dass diese Verheißungserfüllungen für Christen relevant seien, da sie nur das jüdische Gottesvolk betrafen. Dagegen spricht aber, dass das Neue Testament Christus im Licht einer Verlässlichkeitsgeschichte Gottes mit seiner Welt interpretiert, wie sie sich in der Geschichte des Gottesvolkes konkretisiert. Zu bedenken ist auch, dass das AT Erfahrungen des *Verlusts* bereits erlangter Verheißungsgüter thematisiert und im Ringen um eine Wahrnehmung der bleibenden Treue Gottes bzw. seiner erneuten Zuwendung zu seinem Volk ein von diesen »partikularen« Verheißungsgütern abgehobenes Verständnis von Gottes Weltpräsenz entwickelt, das nicht zufällig »universalistische« Züge enthält (besonders plastisch bei Deuteronomias; vgl. oben These 3).

48. Dies kommt der Sache nach auch in der »Kundgebung« der EKD-Synode zur Frage der »Judenmission« zur Geltung.

die Tatsache, dass es neben dem christlichen weiterhin einen jüdischen Zugang zur Bibel gibt, eine bleibende Spannung. Aber diese Spannung muss ausgehalten und im lebendigen Dialog produktiv gemacht werden. Christen – um nur einige Aspekte anzudeuten – werden dadurch daran erinnert, dass es nicht selbstverständlich ist, Jesus als den Messias anzuerkennen. Sie werden aufgefordert, immer neu im Licht des Alten Testaments darüber nachzudenken, was Messianität bedeutet. Sie werden darauf aufmerksam gemacht, dass auch nach christlichem Verständnis noch etwas fehlt zur Vollendung, und damit aus der Selbstzufriedenheit der Heilsbesitzer geweckt und in eine Bewegung des Suchens und Lernens geführt.

10. Die genannte Spannung soll und kann nicht dadurch aufgehoben werden, dass das Christentum das Alte Testament aus seiner heiligen Schrift entfernt und gleichsam dem Judentum zurückgibt. Dies würde weder der komplexen Verwobenheit des Neuen mit dem Alten Bund gerecht, die – wie gezeigt – für den christlichen Glauben konstitutiv ist, noch der tiefen Verbundenheit zwischen Christentum und Judentum.

11. Die bleibende Spannung soll und kann aber auch nicht dadurch aufgehoben werden, dass die Christen der jüdischen Auslegung des AT (als der Hebräischen Bibel) gleichsam ein Prius zuschreiben. Dies geschieht etwa, wenn der »Neue Bund« nur als Ausweitung des (unveränderten) »Alten Bundes« über das jüdische Bundesvolk hinaus, d.h., als Integration der Nicht-Juden in den Bund verstanden wird, wenn Jesu Sendung mithin auf die »Heiden« beschränkt wird. Abgesehen davon, dass selbst dies eine Auslegung der messianischen Verheißungen des AT impliziert, die im Judentum selbst mindestens umstritten sein dürfte, erfordert dies eine gravierende Umdeutung der neutestamentlichen Zeugnisse, die Jesus übereinstimmend als die Erfüllung (auch) der Hoffnungen Israels darstellen. Daher dürfte kein Weg an der Einsicht vorbeiführen, dass Christentum und Judentum aufgrund ihrer unterschiedlichen Stellung zu Jesus *konkurrierende* Deutungen der im AT bezeugten Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel darstellen, die nicht vollständig miteinander ausgeglichen werden können. Eine Metaperspektive, die »unparteiisch« über die Legitimität der Deutungsansprüche zu entscheiden erlaubte, gibt es nicht.

12. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass *falsche* Unterscheidungen identifiziert und überwunden werden. Das betrifft namentlich christliche Urteile darüber, was an der Gestalt Jesus nicht mehr im Rahmen der jüdischen Überlieferung gedeutet werden kann. Hier hat sich das Christentum häufig auf Kosten des Judentums profiliert, indem es sich *via negationis* oder *via eminentiae* von diesem absetzte. Doch weder als »Gesetzesreligion« im Unterschied zur christlichen »Gnadenreligion« noch als »partikulare« Religion im Unterschied zum christlichen Universalismus ist das Judentum hinreichend beschrieben. Der christliche Heilsuniversalismus ist eine spezifische Ausdeutung des differenzierten Universalismus der jüdischen Eschatologie, und noch die scharfe paulinische Gesetzeskritik bedient sich des argumentativen Arsenal der jüdischen Gesetzeskritik. Das Christentum verdankt seine Eigenständigkeit also nicht einer prinzipiellen Abstoßung von »dem« Judentum, sondern einer spezifischen Eintragung der Jesusgestalt in die Offenbarungsgeschichte Israels und einer entsprechenden Deutung dieser Offenbarungsgeschichte im Lichte der Jesusgestalt, die längerfristig für die Mehrheit der Juden nicht mehr akzeptabel war. Längerfristig veränderte die neuartige soziokulturelle Zusammensetzung der Christengemeinden dann den hermeneutischen Rahmen; die universale Heilsbedeutung Christi musste nicht mehr primär im Horizont der Erwählungsgeschichte Israels expliziert werden. Das heißt aber nicht, dass diese Erwählungsgeschichte für das Christentum damit ungültig geworden wäre.