

Rainer Kessler

DAS EIGENTÜMLICH CHRISTLICHE VOR DEM HINTERGRUND DES ALTEN TESTAMENTS

Die Vortragsreihe Harnacks vom Wintersemester 1899/1900, die der Auslöser zu unserer Standortbestimmung hundert Jahre später ist, trägt bekanntlich den Titel „Das Wesen des Christentums“. Für den heutigen Abend, der dem Beitrag der alttestamentlichen Wissenschaft gewidmet ist, wurde der Titel leicht variiert, nicht um der bloßen Abwechslung willen, sondern aus inhaltlichem Grund. Die Frage des heutigen Abends geht nach dem eigentümlich Christlichen. Diese Frage hat zwei sehr unterschiedliche Ausrichtungen, je nach dem, wie wir das Wort „eigentümlich“ auffassen. Man kann es *exklusiv* auffassen. Die Frage nach dem eigentümlich Christlichen vor dem Hintergrund des Alten Testaments wäre dann die Frage nach dem Neuen des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament. Eigentümlich christlich, also dem Christentum und nur ihm eigen wäre dann das, was das Christentum über das Alte Testament hinaus ausmacht. Eigentümlich kann man *inklusiv* verstehen. Der Schöpfungsglaube etwa, um an einem Beispiel zu verdeutlichen, worum es geht, gehört wesensmäßig zum Christentum hinzu, ist also eigentümlich christlich. Aber er ist es nicht exklusiv, sondern gehört genauso zum Alten Testament. Er ist nicht das Neue am Neuen Testament, sondern das Alte, das in ihm aufgehoben ist.

Mit dieser verschiedenen Bestimmung der Vokabel „eigentümlich“ habe ich die beiden ersten Teile meines Vortrags bereits umrissen. In einem Teil 1 geht es um die Frage, was neu ist im Christentum vor dem Hintergrund des Alten Testaments, in einem Teil 2 um die Frage nach dem Alten Testament als Teil der christlichen Bibel. Der 3. und letzte Teil des Beitrags wird sich dann der Frage zuwenden, was es für die Bestimmung des eigentümlich Christlichen bedeutet, dass das Alte Testament als wesentlicher Teil der christlichen Bibel zugleich die Bibel des Judentums, und zwar dessen ganze Bibel, ist.

1 Was ist neu im Christentum, oder: „Verbeißung und Erfüllung“

Es mag hybrid erscheinen, die Frage, was neu sei im Christentum gegenüber dem Alten Testament, in wenigen Sätzen beantworten zu wollen. Noch überheblicher mag es erscheinen, wenn dies einer tut, der im theologischen Fächerkanon ausgerechnet das Alte und nicht das Neue Testament vertritt. Dem zweiten Mangel versuche ich dadurch abzuwehren, dass ich mir die Worte eines neutestamentlichen Kollegen leihe, in diesem Fall die des Bochumer Neutestamentlers Klaus Wengst, obwohl ich meine, als christlicher Alttestamentler durchaus das Recht, ja die Pflicht zu haben, über das Neue im Neuen Testament, wie ich es sehe, Rechenschaft abzulegen. Und dass dies in wenigen Sätzen geschieht, lässt zwar sicher die Fülle der Aspekte nicht zum Vorschein kommen, hat aber – wie in der Bekenntnisbildung der Kirche – dafür den Vorteil, dass Wesentliches formuliert werden kann.

Was also ist neu im Christentum? Es ist nicht, wie längst bekannt, der Glaube an die Totenauferstehung. Zwar begegnet er im Alten Testament nur an wenigen Stellen, wird dann aber in der nachalttestamentlichen Epoche von großen Teilen des jüdischen Volkes geteilt, darunter besonders den Pharisäern, und in diesem Kontext dann auch von Jesus und Paulus. Das wirklich Neue ist etwas anderes. Wie angekündigt zitiere ich Klaus Wengst: „Was aber tatsächlich neu ist, ist der ‚Grundsatz‘ des Neuen Testaments, ‚daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat‘, daß also von einem Menschen, der gestorben, ja elend hingerichtet worden ist, nicht gesagt wird, er sei wiederbelebt worden, so daß er den Tod noch einmal vor sich hat, oder Gott werde ihn einst auferwecken, sondern er habe ihn schon so auferweckt, daß er den Tod ein für allemal hinter sich hat“.¹ Anders gesagt: In Jesu Auferweckung von den Toten „ist die Endzeit schon angebrochen und neue Schöpfung entstanden“.² Dem schließt sich ein Zweites eng an. Die Erfahrung, dass in der Auferweckung Jesu die Endzeit schon angebrochen ist, bleibt für die Urchristenheit nicht punktuell auf die Gestalt Jesu beschränkt, sondern „das kann als die Grunderfahrung der frühen, sich auf Jesu Auferweckung beziehenden Gruppen und Gemeinden bezeichnet werden: Gottes Geist wirkt unter ihnen und äußert sich in mannigfaltigen Erscheinungen“.³ Dem ersten Grundsatz, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, und dem zweiten, dass sich der damit gegebene Anbruch der Endzeit in der Wirkung des Geistes manifestiert, folgt als Drittes die Erfahrung, dass sich die Wirkung des Geistes als Zeichen der Endzeit keineswegs auf jüdische Menschen beschränkt, sondern auch Menschen aus den Völkern ergreift. Auch sie glauben der Botschaft von Jesus. Das führt Klaus Wengst zu der folgenden Formulierung: „Das also ist das Neue am Neuen Testament: daß wir Menschen aus den Völkern – ohne jüdisch werden zu müssen – durch Jesus Christus im heiligen Geist uns von den Götzen abwenden können und dem *einen* Gott, dem Gott Israels, zuwenden dürfen, um einzustimmen in sein Lob und teilzuhaben an der Hoffnung, die er schenkt“.⁴

Diese hier in wenige Sätze komprimierte Botschaft des Neuen Testaments, genauer gesagt des Neuen im Neuen Testament, lässt sich natürlich breit entfalten. Und sie wird im Neuen Testament breit entfaltet, ja man kann das Neue Testament geradezu insgesamt als Entfaltung dieser Botschaft lesen. Dass Jesus der endzeitlich Auferstandene ist, wird in den Hoheitstiteln ausgedrückt, die ihm die Urchristenheit beilegt. Er ist der Messias oder Christus, er ist der Herr oder Kyrios, er ist der Menschensohn wie auch der Sohn Gottes. Jesu eschatologisch-einzigartige Stellung scheint in den Evangelien durch und wird in der Briefliteratur in verschiedene Richtungen entfaltet. Von der Gegenwart des Reiches Gottes, die mit Jesus angebrochen ist, sprechen ebenfalls schon die Evangelien. „Wenn ich durch den Geist bzw. durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes über euch gekommen“, sagt der Jesus der Logienquelle (Mt 12, 28; Lk 11, 20), und bei Lukas heißt es zusätzlich: „Siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (17, 21). Präsentische Eschatologie findet sich dann nicht nur im johanneischen Schrifttum, auch im Epheserbrief heißt es lapidar: „Er ist unser Friede“ (2, 14). Und dass solche Gegenwart der Endzeit nicht auf jüdi-

¹ Klaus Wengst, Was ist das Neue am Neuen Testament?, in: F. Crüsemann/U. Theissmann (Hgg.), Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt: KT 168, Gütersloh 1999, 25–28, Zitat 26.

² Klaus Wengst, aaO., 27.

³ Klaus Wengst, aaO., 27.

⁴ Klaus Wengst, aaO., 28.

sche Menschen beschränkt ist, sondern allen Menschen gilt, die an Jesus glauben, ist Gemeingut aller neutestamentlichen Schriften, auch wenn es jeweils unterschiedlich formuliert und betont wird. In einem Prozess der Auseinandersetzung im Urchristentum wurde ein für allemal geklärt, dass man, um zum Glauben an Jesus zu kommen, nicht zuvor jüdisch werden muss, konkret, dass Männer sich nicht beschneiden lassen müssen und dass Männer und Frauen nicht die ganze Tora übernehmen müssen.

Liest man das Neue Testament so als das Buch von Jesus Christus, von der mit seinem Kommen angebrochenen Endzeit und von der Ausbreitung seiner Botschaft in die Völkerwelt, dann ist tatsächlich das ganze Neue Testament neu gegenüber dem Alten. Allerdings ist auch das so umschriebene eigentümlich Christliche zwar neu insofern, als es erst in Jesus Christus geschehen ist. Aber es ist von seinem Gehalt her insofern doch nicht ganz neu, als man es nur verstehen kann, wenn man zuvor das Alte Testament gelesen hat. Denn was es heißt, dass Jesus der Messias sei, kann man nicht verstehen ohne die Herrscherverheißungen des Alten Testaments, die man deshalb auch gern als messianische Weissagungen bezeichnet. Die Vorstellung von Jesus als Menschensohn ist ohne Dan 7 nicht nachvollziehbar. Aber auch das Bild des leidenden Gottesknechts nach Jes 53 und das des exemplarisch Leidenden, wie er in Ps 22 zu Wort kommt, fließt in das Bild Jesu als des Christus ein. Das wirklich Neue, das das Neue Testament sagt, könnte es ohne die Worte und Bilder des Alten Testaments gar nicht sagen.

Das gilt auch für die tatsächlich neue Aussage, dass der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen ist, worin sich der Anbruch der Endzeit manifestiert. Wie eng Neues und Altes hier zusammen kommen, drückt der Petrus der Apostelgeschichte in seiner Pfingstpredigt so aus, dass er das unerhört Neue in einem langen Zitat aus dem alttestamentlichen Propheten Joel zur Sprache bringt. „Und es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da gieße ich aus von meinem Geist auf alles Fleisch“, so fängt es an und geht dann fünf Verse fort, das ganze Kapitel Joel 3. nach der Septuagintazählung umfassend (Apg 2, 17–21). Das Neue wird in die alten Worte gefasst, weil es nur so in seiner Tragweite zu verstehen ist.

Und auch der Gedanke, dass am Ende der Tage das Evangelium zu allen Völkern gelangen wird, ist dem Alten Testament keineswegs fremd. Zu erinnern ist nur daran, dass am Anfang des Kanontils der Schriftpropheten die Vision von der Wallfahrt der Völker zum Zion steht, wo sie die Tora empfangen werden, die ihnen Frieden ermöglicht (Jes 2, 1–5), eine Vision, die dann genau in der Mitte des Zwölfprophetenbuches in Mi 4, 1–5 noch einmal wiederholt wird. Zu erinnern ist aber auch an den Schluss von Jes 19, wo für die Zukunft ein Dreierbund von Ägypten, Assur und Israel erwartet wird, vereint in der Anbetung des einen Gottes JHWH, oder an Zef 3, 9f, wo Gott ankündigt, den Völkern „reine Lippen“ zu geben, „dass sie alle den Namen JHWHs anrufen“.

Schon das Neue Testament selbst entwickelt ein Modell, das eine Zuordnung des völlig Neuen, des in diesem Sinn eigentümlich Christlichen, zum Alten, im Alten Testament schon Ausgesagten, ohne das das Neue gar nicht verstehbar wäre, ermöglicht. Es ist das Modell von Verheißung und Erfüllung. Die Verheißung ist das Alte, neu ist ihre Erfüllung in Jesus Christus. Namentlich das Matthäusevangelium ist durchzogen von Hinweisen auf die Erfüllung von Schriftstellen, bis in Details der Jesusbiographie hinein. Seine Geburt in Betlehem ist Erfüllung der Verheißung des kommenden Herrschers von Mi 5, 1–3 (Mt 2, 5f), die Flucht nach Ägypten Erfüllung des Hoseawortes (Hos 11, 1): „Aus Ägypten rief ich mei-

nen Sohn“ (Mt 2, 15), das Auftreten Jesu in Galiläa wird als Erfüllung des Wortes von Jes 8, 23 und 9, 1 verstanden, dass das Volk im Land Sebulon und Naftali ein großes Licht sehen werde (Mt 4, 14–16), und so weiter. Aber auch die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch als Zeichen des Anbruchs der Endzeit wird – wie schon erwähnt – in der Petruspredigt als das gedeutet, „was durch den Propheten Joel gesagt ist“ (Apg 2, 16). Und Paulus, der ohnehin viel mit der Schrift argumentiert, bemüht sich in Röm 9–11, wo es um das Verhältnis der nicht an Christus glaubenden Juden zu den an Christus glaubenden Nichtjuden geht, immer wieder, aus Schriftziten den Nachweis zu erbringen, dass auch Nichtjuden von Gott erwählt sein können, ohne zuvor Juden werden zu müssen.

Das Problem des Modells von Verheißung und Erfüllung ist nicht, wie man immer wieder bloss-aufklärerisch hören kann, dass die Autoren des Alten Testaments ihre Verheißungen so nicht gemeint hätten. Natürlich haben sie bei ihren Zukunftsvisionen nicht an den Jesus aus Nazaret und eine Christengemeinde in Jerusalem, Korinth oder Rom gedacht. Aber was der Autor eines Textes nicht meint oder nicht explizit zum Ausdruck bringt, können dessen Empfänger gleichwohl aus ihm entnehmen, sobald dieser Text sich nicht in Banalitäten erschöpft, sondern überschießende Sinnpotentiale enthält. Das Spiritual „When Israel Was in Egypt Land“ ist nicht deshalb „falsch“, weil die Verfasser der Exoduserzählung nichts von afroamerikanischen Sklaven in den Südstaaten der USA wissen konnten.

Das Problematische am Modell von Verheißung und Erfüllung ist vielmehr, dass es nur die halbe Wahrheit zum Ausdruck bringt. Die Verheißungen des Alten Testaments sind, verkürzt gesagt, in Jesus Christus erfüllt, aber sie sind zugleich auch nicht erfüllt, ihre Erfüllung steht noch aus. Jer 31, 31–34 verheißt einen „neuen Bund“, bei dem die Tora dem Haus Israel und dem Haus Juda ins Herz geschrieben sein wird. Wir verstehen das Neue Testament als diesen Neuen Bund. Aber heißt das, dass keiner mehr, weil er die Tora im Herzen hat, den Sabbat bricht, tötet oder stiehlt? „Er ist unser Friede“, sagt der Epheserbrief (2, 14). Aber ist damit der weltweite Völkerfriede, den Jes 2 und Mi 4 „am Ende der Tage“ schauen, Wirklichkeit geworden? „Er vernichtet den Tod für immer“, verheißt Jes 25, 8, Paulus zitiert die Stelle frei: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“ (1 Kor 15, 54). Aber hört deshalb der Tod auf, Beziehungen zwischen Menschen zu zerreißen und Menschenleben als Fragmente abzubringen?

Das Neue Testament selbst hält, anders als manche seiner späteren christlichen Verkürzer, im Übrigen den Doppelcharakter fest, dass es zugleich Erfüllung ist *und* die Verheißung weiterträgt, deren Erfüllung noch aussteht. In Christus „haben wir die Erlösung durch sein Blut“ (Eph 1, 7), und doch beten wir zugleich: „Marana tha, unser Herr, komm!“ (1 Kor 16, 22; Off 22, 20). Christus ist auferweckt worden von den Toten „als Erstlingsgabe der Entschlafenen“, schreibt Paulus (1 Kor 15, 20). Aber zugleich weiß er, dass wir, die wir „die Erstlingsgabe des Geistes haben, ... auf die Erlösung unseres Leibes warten“ (Röm 8, 23). Christus, der Hohepriester, ist uns ins Heiligtum vorangegangen, so entfaltet der Hebräerbrief; aber wir, das Volk Gottes, sind noch unterwegs zu diesem Ziel.

Wenn also das Neue Testament mit Recht als Erfüllung des Alten bezeichnet werden kann, dann doch nur mit einem gewissen Recht. Zugleich bleiben die alten Verheißungen auch noch unerfüllt, steht ihre Erfüllung noch aus. Und dies ist einer der Gründe, wenn auch nicht der einzige, warum das Alte Testament für die Christenheit unaufgebbar ist. Ein weite-

rer gewichtiger Grund für die Unaufgebbarkeit des Alten Testaments führt uns zu unserem zweiten Teil.

2 Das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel, oder: „Gesetz und Evangelium“ in beiden Testamenten

In den einführenden Worten dieses Vortrags hatte ich zwischen einem exklusiven Verständnis dessen, was das eigentümlich Christliche ist, und einem inklusiven unterschieden. Was wir bisher gehört haben, bezog sich auf das exklusiv Neue im Christentum. Aber ich hatte schon das Beispiel genannt, das ein anderes Verständnis vom eigentümlich Christlichen nahelegt, den Schöpfungsglauben. Er ist so eigentümlich christlich, dass er den Hauptinhalt des ersten Artikels des christlichen Glaubensbekenntnisses bildet. Aber er ist dies natürlich nicht exklusiv, sondern inklusiv. Der Schöpfungsglaube wird im Neuen Testament viel eher als bekannt vorausgesetzt, als dass er begründet oder entfaltet würde.

Was ließe sich noch zu solchen inklusiven Inhalten des Neuen Testaments zählen, die es mit dem Alten teilt, ja die es meist nicht wiederholt, weil sie im Alten schon stehen? Schlagen wir bei Harnack, dem Inspirator dieser Vortragsreihe, nach! „Welch einen Segen hat dieses Buch (nämlich das Alte Testament) der Kirche gebracht! Als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rates, als Buch der Geschichte hat es eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt!“, schreibt er und versetzt seine Sätze mit Ausrufungszeichen (185).⁵ Damit sind große Teile des Alten Testaments abgedeckt: die Geschichtsbücher, die Psalmen, Hiob, die Sprüche und vieles mehr. Die Frage ist, ob auch „das Gesetz“, die Tora, zu diesen Segnungen gehört, die das Alte Testament der Kirche gebracht hat, oder ob nicht vielmehr hier die Scheidelinie verlaufen könnte. Für Harnack war das eindeutig. Er leitet die zitierte Stelle vom Segen des Alten Testaments für die Kirche mit den Worten ein: „Paulus, obgleich er lehrte, das Gesetz sei ungültig geworden, fand doch einen Weg, das ganze Alte Testament zu konservieren“ (185). Damit wiederholt er das alte Schema von Gesetz und Evangelium in der Gestalt, dass das Alte Testament auf die Seite des Gesetzes und das Neue auf die des Evangeliums zu stehen kommt.

Dies ist freilich ganz unhaltbar, und zwar von beiden Seiten her. Im Neuen Testament müsste man arg streichen, um alle positiven Beziehungen auf die Tora zu entfernen. Nicht nur der deswegen ja auch gescholtene Matthäus lässt Jesus sagen, dass „kein Jota oder Strichlein vom Gesetz vergehen“ werde und man auch die „geringsten Gebote“ lehren solle (Mt 5, 18f). Auch das Doppelgebot der Liebe, häufig als Gegensatz zur Fülle der Einzelgebote in der Tora aufgefasst und als christliches Evangelium jüdischer Gesetzlichkeit entgegengestellt, besteht bekanntlich aus zwei alttestamentlichen Tora-Zitaten aus Dtn 6, 4f und Lev 19, 18. Mit der Zusammenfassung der Tora in diese zwei Gebote findet Jesus denn auch die Zustimmung seines schriftgelehrten und gesetzeskundigen Gesprächspartners (Mk 12, 28–34; Lk 10, 25–28), bei Matthäus sogar die der Pharisäer (Mt 22, 34–40). Und auch Paulus, Kronzeuge aller Gesetz-und-Evangelium-Theologien, nennt die Liebe „des Gesetzes Erfüllung“ und nicht seine Beseitigung oder Aufhebung (Röm 13, 10).⁶ Und dass die Zehn Gebote als

⁵ Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die Ausgabe: *Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums*, herausgegeben und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

⁶ Für eine umfassende Diskussion des Verhältnisses von Paulus zur Tora vgl. *Ed. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

zumindest Teil der Tora auch im christlichen Bewusstsein bis heute eine zentrale Rolle einnehmen, braucht vermutlich nicht weiter belegt zu werden.

Dass es dabei nicht um eine abstrakte Größe „Tora“ oder „Gesetz“ geht, sondern um die konkreten Bestimmungen aus den fünf Mosebüchern, möge ein Beispiel illustrieren. Im Gesetz über das Erlassjahr (Dtn 15, 1–11), wonach alle sieben Jahre ein Schuldenerlass auszurufen ist, wird ein sich daraus ergebendes Problem gleich mit diskutiert: Wer wird, wenn das Erlassjahr nahe herangekommen ist, überhaupt noch einen Kredit geben? Wörtlich heißt es in Dtn 15, 9f. „Hüte dich, dass in deinem Herzen kein nichtswürdiger Gedanke sei, etwa so: ‚Nahe gekommen ist das siebte Jahr, das Erlassjahr, und du böse blickst auf deinen armen Bruder und ihm nichts gibst ... Freigebig sollst du ihm geben ...‘. Die Römerzeit, also die Zeit der frühen Rabbinen, aber auch die Zeit Jesu und der Urchristenheit, ist eine Zeit extremer Verarmung in Israel. Immer mehr Menschen sind zum bloßen Überleben auf Darlehen angewiesen. Das alle sieben Jahre wiederkehrende Erlassjahr aber hatte die Vergabe von Krediten praktisch zum Erliegen gebracht. Als verantwortlicher Lehrer seines Volkes suchte Rabbi Hillel, ein älterer Zeitgenosse Jesu, nach einem Ausweg. Er fand ihn in der Einrichtung des sog. Prosbul. Danach konnte ein Gläubiger seinen Schuldschein bei einem öffentlichen Gericht hinterlegen, und wenn er ihn nach dem Erlassjahr wieder abholte, dann lebte auch sein alter Schuldanspruch wieder auf. Gegen solche realpolitisch motivierte, menschenfreundliche Aufweichung der Tora im zeitgenössischen Judentum fordert der lukianische Jesus eine scharfe und wörtliche Anwendung des Toragebotes zum Leihen aus Dtn 15, 7–11: „Leih, ohne etwas zurückzuerwarten!“ (Lk 6, 35).⁷ Also nicht: auf jüdischer Seite gesetzliches Festhalten an jeder Einzelbestimmung und auf christlicher Seite die Freiheit des Evangeliums, wie es vorurteilsbeladene Auslegung will; sondern ein Streit darüber, wie die Tora in einer konkreten Situation auszulegen und anzuwenden sei, wobei die Relevanz der Tora als solche gar nicht in Frage gestellt wird.

Doch auch von der alttestamentlichen Seite aus funktioniert eine Aufteilung der beiden Testamente auf Gesetz und Evangelium nicht. Warum eigentlich wird Israel die Tora nicht gleich zu Anfang gegeben, so dass es über Generationen hinweg ohne Tora leben muss, fragen schon die Rabbinen. Warum, so könnten wir die Frage variieren, fängt die Gesetzesverkündigung erst in Ex 19 an, als Israel am Sinai ist, und nicht schon in Gen 12, als Abraham aus den Völkern herausgerufen wird? Die Antwort der Rabbinen ist einfach: weil Israel erst die Zuwendung seines Gottes erfahren und begreifen musste – in der Herausrufung Abrahams, der Bewahrung der Erzelternfamilien, der Herausführung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten –, bevor es von diesem ihm zugewandten Gott auch die Tora annehmen konnte.⁸ Also erst die Annahme durch Gott und dann die Aufgabe für den Menschen, der Indikativ und dann der Imperativ, erst die Rechtfertigung und dann die Heiligung, erst das

⁷ Zu dieser Deutung vgl. Rainer Kessler, Das Wirtschaftsrecht der Tora, in: K. Füssel/F. Segbers, „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 78–94, bes. 93f.; Wolfgang Stegemann, Christliche Solidarität im Kontext antiker Wirtschaft, in: R. Kessler/E. Loos (Hgg.), Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwurfe: KT 175, Gütersloh 2000, 89–106.

⁸ Vgl. dazu jetzt Christa Schäfer-Lichtenberger, Gebot und Dialog in der Tora, in: WuD 25, 1999, 13–39, bes. 36: „Die Gebote stehen nicht am Anfang der Erfahrungen Israels mit Gott. ... Gottes Werke für Israel laufen den Geboten voraus“; dort auch die rabbinische Stelle aus Mechilta d’Rabbi Ismael.

Evangelium und dann das Gesetz – wie wir das gut evangelisch gelernt haben –, erst die Befreiung und dann das Gebot als „Bewahrung der Freiheit“.⁹

Aber eigentlich genügt schon ein Blättern quer durch das Alte Testament, um dessen zutiefst evangelischen Charakter wahrzunehmen. Ich zitiere nur, was in der Lutherbibel im 103. Psalm durch Fettdruck hervorgehoben ist:

Lobe den HERRN, meine Seele,
 und was in mir ist, seinen heiligen Namen!
 Lobe den HERRN, meine Seele,
 und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat:
 der dir alle deine Sünde vergibt
 und heilet alle deine Gebrechen,
 der dein Leben vom Verderben erlöst,
 der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit ...
 Barmherzig und gnädig ist der HERR,
 geduldig und von großer Güte. ...
 Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden
 und vergilt uns nicht nach unsrer Missetat.
 Denn so hoch der Himmel über der Erde ist,
 lässt er seine Gnade walten über denen, die ihn fürchten.
 So fern der Morgen ist vom Abend,
 lässt er unsre Übertretungen von uns sein.
 Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt,
 so erbarmt sich der HERR über die, die ihn fürchten. ...
 Lobe den Herrn, meine Seele! (Ps 103, 1–4. 8. 10–13. 22)

Evangeliumsmäßiger geht es wirklich nicht.

Wenn es also nicht möglich ist, Altes und Neues Testament als Gesetz und Evangelium voneinander zu scheiden, wenn vielmehr Altes und Neues Testament beide zugleich sowohl Evangelium als auch Gesetz sind, dann folgt daraus, dass es zum eigentümlich Christlichen gehört, dass die christliche Bibel aus beiden Testamenten besteht und nur zusammen Bibel ist. Innerhalb des Neuen Testaments ist das auch völlig klar; Bezüge auf „die Schrift“ sind immer Bezüge auf das Alte Testament. Und in ihrer zweitausendjährigen Geschichte hat die Kirche allen gegenläufigen Versuchen – von Marcion bis zu den sog. Deutschen Christen – zum Trotz immer daran festgehalten, dass das Alte Testament unaufgebbarer Teil des wesentlich Christlichen ist.

Ein Seitenblick auf den Islam kann diesem eigentümlich Christlichen schärferes Profil geben. Auch der Koran setzt das Alte wie das Neue Testament voraus. Man kann mit Recht nach dem eigentümlich Muslimischen vor dem Hintergrund des Alten und Neuen Testaments fragen, um den Titel des heutigen Vortrags zu variieren.¹⁰ Dabei kommt eines immer heraus: Der Koran setzt zwar Altes und Neues Testament voraus, aber er ersetzt sie zugleich. Altes und Neues Testament sind nicht Teil der muslimischen „Bibel“. Demgegenüber ersetzt das Neue nicht das Alte Testament, sondern ergänzt es. Das Alte Testament ist weit mehr als Hintergrund des Christlichen, es ist sein unaufgebbarer Bestandteil.

⁹ So der Titel der Dekalogauslegung von Frank Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive: KT 128, Gütersloh 1993.

¹⁰ Vgl. auch Siegfried Raeder, *Biblische Traditionen im Koran*, in: JBTh 12, 1997, 309–331.

Daraus aber ergibt sich mit Notwendigkeit ein theologisches Problem: Was nämlich bedeutet es für die Bestimmung des eigentümlich Christlichen, dass der erste Teil unserer Bibel zugleich die Bibel des Judentums ist?

*3 Das christliche Alte Testament und die jüdische Bibel, oder:
Sind wir Erben oder Geschwister?*

Es war, dies sei nur am Rande vermerkt, eine Entscheidung der Reformation, die diese Frage noch verschärft hat. Die vorreformatorischen Kirchen haben bekanntlich einen etwas anderen Bibelkanon als die aus der Reformation hervorgegangenen. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat die griechische Übersetzung der Septuaginta, die römisch-katholische die lateinische Vulgata. Beide Übersetzungen ordnen die Schriften des Alten Testaments nicht nur anders an als die hebräische Rabbinerbibel. Sie haben darüber hinaus auch etliche alttestamentliche Schriften mehr, die nur in griechischer und nicht in hebräischer Sprache überliefert sind und die Luther unter die so genannten Apokryphen eingeordnet hat. Luther und mit ihm die ganze Reformation hat demgegenüber darauf bestanden, dass das christliche Alte Testament auch im Wortlaut identisch ist mit der hebräischen Bibel des Judentums. Christentum und Judentum stehen also nicht nur ungefähr in der gleichen Tradition, sie haben eine im Wortlaut identische heilige Schrift.

Wenn zwei Religionsgemeinschaften sich auf dieselbe heilige Schrift berufen, dann sind sie gezwungen, ihr Verhältnis zueinander als Religionsgemeinschaften zu klären. Dabei kann es unsere Aufgabe nicht sein, uns jüdische Köpfe zu zerbrechen, also zu fragen, wie das Judentum sein Verhältnis zum Christentum definieren könnte oder sollte. Das tun Juden, und sie tun es sehr unterschiedlich. Als Christinnen und Christen fragen wir vielmehr nach dem eigentümlich Christlichen und erkennen als wesentlichen Teil dieser Frage die Bestimmung unseres Verhältnisses als christliche Leserinnen und Leser des Alten Testaments zu dessen jüdischen Leserinnen und Lesern.

Anders gefragt – und ich nehme in die Fragen bereits die Antworten hinein, die durch die Jahrhunderte gegeben wurden und die auch Harnacks Bestimmung des Wesens des Christentums prägen: Lässt sich das Wesen des Christentums nur hell und strahlend darstellen auf der Folie eines dunklen und in Irrtum befangenen Judentums? Kann das eigentümlich Christliche nur zum Vorschein kommen, indem das Jüdische als das Alte und in Wahrheit längst Überholte und historisch Erledigte abgetan wird? In Kategorien des Familienrechts könnte man auch fragen: Sind wir als Christen die Erben Israels, so wie man einen Verstorbenen beerbt? In Klammern und mit gesenkter Stimme füge ich hinzu: Darf man gar, wenn dieser vermeintlich Verstorbene sich als hartnäckig lebendig erweist, nachhelfen? Oder sind wir, um die Alternative zu nennen, jüngere Adoptiv-Geschwister, die hinzu gekommen und nun vollwertige Mitglieder der Familie geworden sind?

Für den Historiker Adolf von Harnack ist klar, dass das Christentum von Anfang an durch tausendfache Fäden mit dem Judentum verbunden ist. Er spricht von der jüdischen Religionsgeschichte als „der tiefsten und reifsten, die ein Volk erlebt hat, ja wie die Zukunft zeigen sollte, der eigentlichen Religionsgeschichte der Menschheit“ (153), nennt das Judentum den „mütterlichen Boden“ des Evangeliums (188) und konstatiert im Blick auf die jesuanische Ethik: „In seinem Volke fand Jesus eine reiche und tiefe Ethik vor“ (101). Gleichzeitig steht Harnack ungebrochen in der Tradition, die meint, das Wesen des Christentums nur

vor dem Hintergrund eines dunklen und historisch erledigten Judentums bestimmen zu können. Entscheidend seien nicht die Verbindungen, die der Historiker zum Judentum feststellt, sondern deren Durchtrennung. Von dem „mütterlichen Boden des Judentums“, so Harnack, sei das Evangelium „losgelöst ... worden“ (188), entscheidend für die Entwicklung des Christentums sei die Aussage gewesen: „die frühere Religion ist abgethan“ (176), und darin, dass Paulus diesen Schritt getan habe, bestehe „seine weltgeschichtliche Größe“ (177); er habe „die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt“ (178).¹¹ Da nimmt es dann nicht Wunder, dass, um das Neue strahlend hervortreten lassen zu können, das mit Jesus und Paulus zeitgenössische Judentum möglichst dunkel gezeichnet wird: „Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele“, kann man da lesen (126). Oder es wird dieses Bild oder besser Zerrbild von „den offiziellen Führern des Volkes“ vor Augen gestellt: „Sie dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht ... Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hätten ... Sie besaßen tausend Gebote von ihm und glaubten ihn deshalb zu kennen ... Sie hatten aus der Religion ein irdisches Gewerbe gemacht – es gab nichts Abscheulicheres ...“ (87). Um das Judentum als das Überwundene, Abgetane, Erledigte darstellen zu können, wird es möglichst negativ gezeichnet. Hier trübt, so muss man aus heutiger Sicht sagen, Voreingenommenheit den Blick des Historikers.¹²

Aber nicht das soll uns beschäftigen, denn auch wir entwickeln unsere historische Rekonstruktion nicht voraussetzungslos, sondern aufgrund eigener geschichtlicher Erfahrungen; darauf wird gleich noch zurückzukommen sein. Interessanter zunächst ist die Frage, wie Harnack die Spannung zwischen der historischen Verwurzelung im Judentum und der Ablösung von ihm zu fassen sucht. Er variiert dazu leitmotivartig das Bild von Schale und Kern. Was das Christentum mit dem Judentum verbindet, gehört zur „Schale“, die „zerbrochen“ werden muss, damit der Kern zum Vorschein kommt (143). „Schale war die ganze jüdische Bedingtheit der Predigt Jesu“, stellt Harnack fest, aber: „In Kraft des Geistes Christi haben die Jünger diese Schranken durchbrochen“ (181). „Aufgabe des Historikers“ sei es, „zwischen Überliefertem und Eigenem, Kern und Schale in der Predigt Jesu ... zu scheiden“, eine Aufgabe, die Harnack als „schwer und verantwortungsvoll“ bezeichnet (90). Wird sie geleistet, entsteht vor uns das Bild eines in seinem Kern vom Judentum losgelösten Christentums. Dass damit die Fortexistenz des jüdischen Volkes und seines Gottesverhältnisses und die Tatsache, dass Judentum und Christentum im Alten Testament dieselbe heilige Schrift haben, als theologisches Problem erst gar nicht in den Blick gerät, ist in sich durchaus folgerichtig.

Dabei wird man in einem dem Historiker Harnack gar nicht widersprechen können: Das Christentum entstammt dem Judentum, hat sich aber faktisch von ihm gelöst. Aber die Auf-

¹¹ Später versucht Harnack dann auch den Nachweis, „daß Paulus das A.T. nicht als das christliche Quellen- und Erbauungsbuch von vornherein den jungen Gemeinden gegeben, sondern daß er Mission und Lehre zunächst ganz und gar auf das Evangelium selbst gegründet und die Erbauung ausschließlich von ihm und dem das Evangelium begleitenden Geiste erwartet hat“; vgl. *Adolf von Harnack, Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden*: SPAW.PH XII, 1928, 124–141, Zitat 137.

¹² Zur Revision antijüdischer Vorurteile der älteren neutestamentlichen Wissenschaft vgl. umfassend *Ed. P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*: StUNT 17, Göttingen 1985.

fassung, damit sei für die Christenheit das Judentum auch theologisch erledigt, ist fraglich geworden. Bis ins 18. und 19. Jh. wurde diese Auffassung heilsgeschichtlich begründet, und auch im 20. Jh. finden sich noch solche Positionen: Gott habe Israel verworfen und an seiner Stelle die Kirche erwählt. Bei Harnack verwandelt sich die Heilsgeschichte in eine Religionsgeschichte, die als eine Kette der „großen Fortschritte in der Geschichte“ (165) zu einem immer persönlicheren Gottesverhältnis und zu einer immer reineren sittlichen Haltung beschrieben werden kann. In dieser Geschichte ist das Judentum „eine Vorstufe des Christentums“ (176), die wichtigste und entscheidende, aber eben nur eine Vorstufe.¹³ Nach dem Wirken Jesu und Paulus‘ waren die christlichen Gemeinden „von dem hohen Bewußtsein erfüllt, ... daß die letzte und höchste Stufe in der Geschichte der Menschheit nun erreicht sei“ (187). Und wir – damit wendet Harnack sich zum Abschluss der Vorlesungsreihe an seine Hörer – „wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen – so werden wir ... Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, und der auch unser Vater ist“ (262).

Adolf von Harnack sprach an der Wende vom 19. zum 20. Jh. Er konnte das 20. Jh. noch nicht kennen, dieses Jahrhundert der Weltkriege und der Lager. Es war nicht geistiger Fortschritt, sondern das Erschrecken über den nicht für möglich gehaltenen Weltkrieg, der den Fortschrittsglauben der Jahrhundertwende zerbröseln ließ. Und es war das Entsetzen über die Vernichtungslager, genauer über den millionenfach erfolgreichen Versuch, in der Shoah das Judentum auszurotten, das christlicherseits zu einem Umdenken in der Bestimmung des eigenen Verhältnisses zum Judentum führte. Jetzt entdeckt man, dass Paulus nicht triumphierend „die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat“, wie Harnack schreibt (178), sondern dass er „große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlass“ (Röm 9, 2) hat, weil Israel nicht zum Glauben an Christus kommt. Man liest neu den Satz: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er erwählt hat“ (Röm 11, 2), und hört den Satz an uns Christen aus den Völkern: „nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18). Theologisch lässt sich die faktische Ablösung des Christentums vom Judentum nicht als heils- oder menscheitsgeschichtlicher Fortschritt werten. Theologisch ist sie ein Ärgernis und stellt uns vor das Geheimnis der Wege Gottes: „Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11, 33).

In keinem Punkt habe ich den Abstand zu Harnack bei der Lektüre nach 100 Jahren so stark empfunden wie hier. Das eigentümlich Christliche lässt sich nicht als Überwindung des Jüdischen definieren. Wir müssen auch nicht das Judentum in dunklen Farben malen, um das Christentum umso heller hervortreten lassen zu können. Sondern wir konnten in diesem Jahrhundert neu lernen, dass wir, die Christen aus den Völkern, die wir einst „ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung“ waren, nun „nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ sind, wie es der Epheserbrief formuliert (Eph 2, 12. 19). Damit verschwindet das Christliche nicht im Jüdischen. Denn zum eigentümlich Christlichen gehört es ja gerade, dass

¹³ Im gleichen Jahr 1899 weist übrigens der Alttestamentler Bernhard Stade gleichermaßen das Judentum der „Vorgeschichte des Christentums“ zu; Bernhard Stade, Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testaments, in: ders., Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen, Gießen 1899, 77–96, Zitat 96.

infolge des eschatologischen Ereignisses der Auferweckung Jesu von den Toten und der Ausgießung des Geistes auf Menschen aller Völker niemand zuvor Jude oder Jüdin werden muss, um zum Glauben an Jesus Christus zu kommen. Aber dieses eigentümlich Christliche muss nicht mehr antijüdisch definiert werden, sondern in dieser unauflöselichen Spannung, die uns vom Judentum zugleich trennt und uns unaufkündbar an es bindet. Ein in diesem Jahr erschienenes Buch mit Beiträgen verschiedener Autorinnen und Autoren trägt den bezeichnenden Titel: „Ich glaube an den Gott Israels“, und es versteht diesen Satz als Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses.¹⁴

Viele Synoden haben es sich schon zur Aufgabe gemacht, diese neuen Einsichten in Erklärungen, Beschlüsse und Gesetzesänderungen umzumünzen. Was sie theologisch bedeuten, beginnen wir allenfalls erst zu erahnen. Hier liegen Aufgaben vor uns, von denen Harnack vor 100 Jahren noch nichts ahnen konnte.

Und doch ist die List der Geschichte nicht zu unterschätzen. Harnack nämlich hat zwar das Christentum scharf vom Judentum abgehoben. Aber er hat zugleich gesehen, dass mit der Abtrennung vom Judentum ein Geist in die Kirche eindringen konnte, der dem Evangelium Harnacks Meinung nach nicht weniger fremd war als der des Judentums, der Geist der griechisch-römischen Antike. „Wenn diese jugendliche Religion das Band nicht zerschnitten hätte, das sie mit dem Judentum verband, auch dann hätte sie, da sie sich dauernd auf dem Boden der griechisch-römischen Welt niederließ, affiziert werden müssen von dem Geist und der Kultur derselben. In wieviel höherem Grade aber stand sie diesem Geiste offen, nachdem sie sich mit scharfem Schnitt von der jüdischen Religion und dem jüdischen Volke getrennt hatte!“ (194). Und dieser Geist, so Harnack, hat sie in der Ausbildung der altkirchlichen Dogmatik, speziell der Trinitätslehre und der Lehre von den zwei Naturen Christi, letztlich vom Geist des Evangeliums entfernt. Darüber werden wir in einer späteren Vorlesung noch mehr und sicher auch viel Differenzierteres hören, als hier skizziert werden kann. Aber bei aller Differenzierung bleibt für Harnack die „Einsicht ..., daß in der griechischen Dogmatik die verhängnisvollste Verbindung geschlossen ist zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung. Auch kann niemand leugnen, daß diese Verbindung ... zu Formeln geführt hat, die unrichtig sind, einen erdachten Christus an Stelle des wirklichen setzen ... Selbst wenn die christologische Formel die theologisch richtige wäre – wie weit hat sich die Kirche vom Evangelium entfernt, die da behauptet, man könne zu Jesus Christus kein Verhältnis gewinnen, ... wenn man nicht allem zuvor anerkenne, daß er *eine* Person mit zwei Naturen und zwei Willensenergien ... gewesen sei?“ (217f.). Und das Fatale der Reformation ist nach Harnack, dass Luther zwar „nur das Evangelium gelten lassen“ wollte (255), dann aber „nicht nur die alten Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen in das Evangelium hinein(nahm), ... sondern ... überhaupt nicht sicher zwischen ‚Lehre‘ und ‚Evangelium‘ zu scheiden“ vermochte (255f.).

Wer sich heute dem mühsamen Geschäft unterzieht, das eigentümlich Christliche auf dem Hintergrund des Alten Testaments so zu umschreiben, dass dies nicht antijüdisch ausfällt, weiß, wie oft gerade die altkirchliche Dogmatik dabei in die Quere kommt. Man wird das Problem sicher nicht lösen, indem man die Lehre von der Trinität und die Lehre von den zwei Naturen Christi und was noch dazu gehört, einfach über Bord wirft. Aber ihre Prüfung

¹⁴ F. Crüsemann/U. Theissmann (Hgg.), Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt: KT 168, Gütersloh 1999.

und Interpretation streng vom Evangelium her ist nötig und zu fordern. Und das eben ist die List der Geschichte – oder sollen wir sagen: des heiligen Geistes? Derselbe Harnack, der das Wesen des Christentums ganz von der Predigt Jesu her entwirft und der meint, diese Predigt von dem „Schutt der jüdischen Religion“ (188) befreien zu müssen, formuliert mit seiner Kritik an der altkirchlichen Dogmatik eine Position, wie sie sein scharfer Kritiker, der Rabbiner Leo Baeck, seinerseits für das „Wesen des Judentums“ – so der Titel seiner kurz nach Harnack erschienenen Schrift – reklamiert: „Wofern man dieses Wort nicht allzu weit faßt, kann sogar gesagt werden, daß das Judentum überhaupt keine Dogmen hat und infolgedessen ja auch eigentlich nicht eine Orthodoxie“.¹⁵

Der Protestantismus wird nicht dogmenlos werden können. Aber er wird mit Harnack darauf bestehen müssen, das Wesen des Christentums ganz vom Evangelium her zu bestimmen und die Dogmen an der Schrift zu prüfen und nicht – wie lange geschehen und immer noch praktiziert – die Schrift durch die Brille der Dogmen zu lesen. Harnack: „... der Protestantismus behauptet, die christliche Gemeinschaft ruhe objektiv allein auf dem Evangelium, das Evangelium aber sei in der heiligen Schrift enthalten“ (244). Und ich ergänze: Das Evangelium ist in der ganzen heiligen Schrift enthalten, in der ganzen Bibel Alten und Neuen Testaments, und noch genauer: in der nicht antijüdisch gelesenen ganzen Bibel.

¹⁵ Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* [1905], Köln 1960, 4f. – Zur frühen jüdischen Auseinandersetzung mit Harnack vgl. ferner Leo Baeck, *Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45, 1901, 97–120; *Rabbiner Dr. Friedmann, Adolf Harnack und das Judentum*, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1901, Nr. 44, 523f.; *Joseph Eschelbacher, Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christentums*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 46, 1902, 119–141. 229–239. 407–427; 67, 1903, 136–149. 249–263. 434–446. 514–534; *ders.*, *Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien* [1905], Berlin 1908; *ders.*, *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie*, Leipzig 1907. – Für wertvolle Hinweise hierzu danke ich Herrn Pfr. i.R. Dr. Gottfried Mehnert, Marburg.