

# Hermeneutische Überlegungen zur Gegenwart Christi im Alten Testament

*Benjamin Kilchör*

Der vorliegende Beitrag ist aus dem Bemühen hervorgegangen, im Rahmen der zweijährlich stattfindenden Vorlesung „Biblische Theologie des Alten Testaments“ an [Name der Institution anonymisiert] hermeneutisch zu begründen, wie das Alte Testament im Kontext einer christlichen Theologie und eines christlichen Bekenntnisses ausgelegt und verkündigt werden kann. Die Herausforderung ist dabei eine zweifache: Auf der einen Seite soll das Alte Testament in seiner Eigenart und in seiner eigenen Stimme gehört werden und nicht bloß als Sprungbrett ins Neue Testament dienen. Auf der anderen Seite besteht aber auch die Gefahr, dass das Alte Testament so sehr vom neutestamentlichen Christusereignis losgelöst wird, dass es seinen christlichen Charakter ganz verliert, womit der neutestamentliche Anspruch, dass Mose und die Propheten von Jesus Christus sprechen (Lk 24,27; Joh 5,39.46), ganz aufgegeben wird.

Mit diesem Beitrag möchte ich nicht zuletzt eine inner-evangelikale Diskussion über diese wichtige Frage anregen. Eine Durchsicht evangelikaler Literatur zeigt, dass die Frage nach der Christusgegenwart im Alten Testament eher unterbestimmt ist. Die Hauptkategorie, in welcher oft über Kontinuität und Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament nachgedacht wird, ist diejenige von Verheissung (AT) und Erfüllung (NT).<sup>1</sup> Dass

---

<sup>1</sup> So etwa David L. Baker, *Two Testaments, One Bible. The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 3. Aufl., Downers Grove: IVP, 2010, bes. 191–236; Walter C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1978, 33–35; an ihn knüpft jüngst auch Mart-Jan Paul, *Das Neue Testament als Fortsetzung und Vollendung des Alten Testaments*, in: Hendrik J. Koorevaar/Mart-Jan Pau (Hg.), *Theologie des Alten Testaments. Die bleibende Botschaft der hebräischen Bibel*, Giessen: TVG Brunnen, 2016, 327–347, an. J. Gordon McConville, *Messianic Interpretation of the Old Testament in Modern*

diese Kategorie für das Zueinander von Altem und Neuem Testament unverzichtbar ist, soll hier nicht bestritten werden. Auf Christus bezogen wird sie allerdings oft implizit dahingehend verstanden, dass Christus im Alten Testament der verheißene Abwesende ist, die Verheißungen sich dann aber im Neuen Testament in seinem Kommen erfüllen. Überlegungen zur Frage nach der Präexistenz Christi und seiner Gegenwart im Alten Testament werden dabei selten angestellt. Darüber herrscht in der evangelikalischen Literatur der letzten Jahrzehnte oft eigenartiges Schweigen.<sup>2</sup> Die wenigsten würden wohl so weit gehen wie Rolf Rendtorff, der bei aller Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament gerade in der Christologie das Hauptelement der Diskontinuität zwischen den Testamenten sieht.<sup>3</sup> Doch in der Auslegung des Alten Testaments ist man (im Vergleich mit der altkirchlichen, mittelalterlichen und reformatorischen Schriftauslegung) sehr zurückhaltend damit geworden,

---

Context, in: Philip E. Satterthwaite/Richard Hess/Gordon J. Wenham (Hg.), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Eugene: Wipf & Stock, 2012, 1–17, problematisiert ein zu simples Verheißungs-Erfüllungs-Schema: Es gehe nicht nur um Verheißung und Erfüllung, sondern um eine Korrespondenz zwischen alttestamentlichen Ereignissen und dem Christusereignis, welches das Heil zur Erfüllung bringt. Er sieht diese Korrespondenz aber nicht in der Gegenwart Christi im Alten Testament begründet, bzw. führt nicht aus, worin er sie begründet sieht. Richtig sieht er sicherlich, dass sich darum die Vorschattung Christi nicht auf Vorhersagen beschränkt und ein in diesem Sinne verstandenes Verheißungs-Erfüllungs-Schema darum zu kurz greift.

<sup>2</sup> Das trifft z. B. zu für Baker, *Two Testaments* (s. Anm. 1); Gordon D. Fee/Douglas Stuart, *Effektives Bibelstudium*, 4. Aufl., Asslar: ICI, 2002; Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, 5. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 2005; Paul, *Das Neue Testament* (s. Anm. 1); Bernard Ramm, *Biblische Hermeneutik*, 2. Aufl., Asslar: ICI, 1998; Jacob Thiessen, *Hermeneutik der Bibel. Grundsätze zur Auslegung und Anwendung biblischer Texte – ein offenbarungstheologischer Standpunkt*, 6. Aufl., Hammerbrücke: Jota, 2009. Gerhard Maier, um ein Beispiel herauszugreifen, macht die Einheit der Schrift 1) an der Urheberschaft des Heiligen Geistes, 2) am Ruf zum Glauben an den einen Gott und 3) an der Einheit der Heilsgeschichte fest. Die Christusgegenwart in der ganzen Schrift wird nicht explizit genannt, wohl aber angedeutet, da die Einheit der Heilsgeschichte in Jesus Christus begründet wird, der „das alles begründende Wort“ ist (Maier, *Biblische Hermeneutik*, 164–165). Mehr wird dazu aber nicht ausgeführt.

<sup>3</sup> Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf – Band 2: Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 315. Die Auffassung, dass die neutestamentliche Hoheitschristologie einen Bruch mit dem frühen Judentum darstelle, wurde jüngst auch von Seiten der Judaistik infrage gestellt. Siehe Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Würzburg: Ergon, 2015; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010; Ders., *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München: C. H. Beck, 2017.

den präexistenten Christus im Alten Testament wirklich gegenwärtig und am Werk, und nicht nur angekündigt zu sehen. Die folgenden Gedanken zur Gegenwart Christi im Alten Testament finden darum im Wesentlichen nicht in Auseinandersetzung mit der eben genannten Literatur statt, da ich darin für meine Fragestellung kaum weiterführende Erwägungen gefunden habe.

## 1. Die Gegenwart Christi im Alten Testament nach 1 Korinther 10,1–13

Ich möchte an die Thematik anhand eines Textes des Apostels Paulus (1 Kor 10,1–13) heranführen.<sup>4</sup> Viele Christen in den Gemeinden, aber auch viele Studierende, würden eine solche Auslegung des Alten Testaments wohl kaum akzeptieren, wenn sie von Origenes oder Augustinus stammte. Doch da sie nun einmal der Autorität des Apostels Paulus entspringt, ist man eher geneigt, sie stehen zu lassen, wenn auch mit gewissem Befremden und manchmal auch mit der Bemerkung, dass der Apostel das in seiner Autorität so tun durfte, wir aber nicht befugt sind, es ihm gleichzutun.<sup>5</sup> Für das Verständnis von 1 Kor 10,1–13 ist zunächst einmal festzuhalten, dass es Paulus weder um eine Auslegung der alttestamentlichen Erzählung von Exodus und Wüstenwanderung geht noch um eine Beweisführung der Angemessenheit seiner christologischen Deutung.<sup>6</sup> Vielmehr ist die christologische Deutung

---

<sup>4</sup> Siehe für die Gedanken zu 1 Korinther 10,1–13 insbesondere Sven Grosse, *Theologie des Kanons. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift*, STB 4, Wien u. a.: Lit, 2011, 59–61.

<sup>5</sup> Siehe zur Frage, ob die paulinische Schriftauslegung uns als hermeneutisches Modell dienen kann, Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven / London: Yale University Press, 178–192. Seine Position findet sich kurz gefasst auf S. 182: „There is no possibility of accepting Paul’s message while simultaneously rejecting the legitimacy of the scriptural interpretation that sustains it. If Paul’s way of reading the testimony of the Law and the Prophets is wrong, then his gospel does constitute a betrayal of Israel and Israel’s God, and his hermeneutic can only lead us astray. If, on the other hand, his material claims are in any sense true, then we must go back and learn from him how to read scripture“.

<sup>6</sup> Vgl. Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 531: „Paulus will die korinthischen Christen jedoch nicht über die Präexistenz Jesu Christi, über die Gegenwart und das Handeln Christi in der Geschichte Israels, über die (auch hier vorausgesetzte) Kontinuität zwischen Israel und der Gemeinde oder über die ‚Sakramente‘ der Taufe und des Herrenmahls belehren. Er will sie an den heilvollen Anfang der Geschichte des Volkes Israels erinnern, als alle Israeliten Gottes übernatürliche

der Bewahrung Israels auf der Wüstenwanderung eine Voraussetzung, unter der Paulus diese alttestamentlichen Texte als „unsere Vorbilder“ (τύποι ἡμῶν) auf die Situation in Korinth beziehen kann. Das bedeutet aber nicht, dass daraus keine Rückschlüsse auf die Hermeneutik des Paulus gezogen werden können. Die paulinische Auslegung des Textes ist vielmehr implizit enthalten, wenn er auf die vom Text erzählten Ereignisse situativ Bezug nimmt. Offenbar sind in Korinth einige Christen der Auffassung, dass die Gemeinschaft mit Christus, welche durch die Taufe zustande kommt (1 Kor 12,13) und im Abendmahl gefeiert wird (1 Kor 10,16f.), das Heil garantiere. Paulus braucht die Exoduserzählung dazu, den Korinthern deutlich zu machen, dass die Taufe und das Abendmahl nicht davor schützen, von Gott verworfen zu werden: Auch die Israeliten hatten in ihrer Taufe, nämlich dem Durchzug durch das Schilfmeer, und in ihrem Abendmahl, nämlich dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen, Gemeinschaft mit Christus und doch haben es die meisten von ihnen nicht ins verheissene Land geschafft, weil sie gegen Gott gesündigt haben.

Wie Sven Grosse betont, genügt es Paulus an dieser Stelle nicht, eine allgemeine Regel aufzustellen, die zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Situationen anwendbar ist und folgendermassen formuliert werden könnte: „Wer in der Vergangenheit von Gott bewahrt und in Gemeinschaft mit ihm gebracht worden ist, der wird dennoch von Gott verstossen, wenn er gegen Gott sündigt“.<sup>7</sup> Vielmehr schafft Paulus die Verbindung zwischen den Situationen, indem er davon ausgeht, dass die Israeliten in der Wüste und die Gemeinde in Korinth durch dieselben Sakramente in Gemeinschaft mit Christus standen. Das Verbindende der beiden Situationen ist die Gemeinschaft mit Christus, nicht eine allgemeine Regel: „Der Unterschied der historischen Situationen und der Zeitalter wird also überbrückt durch diese Gegenwart Christi, welche dem Lauf des Gottesvolkes durch die Geschichte ‚nachfolgt‘ (ἀκολουθούση)“.<sup>8</sup>

Wie denkt sich nun Paulus die Gegenwart Christi auf der Wüstenwanderung? Sein Ausgangspunkt ist die Präexistenz Christi,<sup>9</sup> die in diesem Beispiel

---

Rettung und Versorgung erfuhren, aber aufgrund ihres Götzendienstes in der Wüste zugrunde gingen“.

<sup>7</sup> Grosse, *Theologie des Kanons* (s. Anm. 4), 59.

<sup>8</sup> Grosse, *Theologie des Kanons* (s. Anm. 4), 60.

<sup>9</sup> So auch Schnabel, *Der erste Brief des Paulus* (s. Anm. 6), 530: „Die Identifizierung des Felsens mit Christus beinhaltet den Gedanken der Präexistenz Christi“. Schnabel verweist

dadurch zum Ausdruck kommt, dass er in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes gegenwärtig war. Doch wenn Paulus formuliert, dass der Fels, aus dem das Wasser gekommen ist, Christus war, so möchte er damit gewiss nicht sagen, dass Christus damals Stein geworden ist, so wie er später Fleisch geworden ist. Entscheidend für das Verständnis ist der Ausdruck „geistlich“ (πνευματικός). Die Speise und der Trank waren geistlich, ebenso der Fels (V. 3–4). Dabei ist zu beachten, dass der Ausdruck πνευματικός keine Aussage über die Substanz macht und somit nicht „bestehend aus Geist“ oder „unsichtbar“ meint, sondern das Mittel oder den Antrieb bezeichnet.<sup>10</sup> Ein Benzinmotor *besteht* nicht aus Benzin, sondern wird durch Benzin *angetrieben*. Der geistliche Fels bestand nicht aus Geist und war nicht unsichtbar, sondern der Geist Gottes brauchte diesen Felsen, um Israel in der Wüste am Leben zu erhalten.<sup>11</sup> „Geistlich“ bedeutet somit, dass der Heilige Geist gegenwärtig war (vgl. Neh 9,19f.)<sup>12</sup> und in und durch das Manna, das Wasser und den Felsen wirkte: „Der Heilige Geist verbindet sich so sehr mit dem Manna, dass hier von einer ‚geistlichen‘ Speise geredet werden kann. Es handelte sich nicht nur um eine irdische Rettung im Schilfmeer und in der Wüste, sondern darum, dass Gott selbst sein Leben dem fliehenden und wandernden Volk geschenkt hat“.<sup>13</sup> Wenn Paulus nun schreibt, dass dieser geistliche Fels Christus war, so versteht er die Christusgegenwart pneumatisch: Christus ist durch den Heiligen Geist, welcher der Geist Christi ist (Röm 8,9),

---

dafür darauf, dass Paulus nicht εστιν sondern ην schreibt. Siehe auch die weiteren Literaturhinweise bei Schnabel.

<sup>10</sup> Siehe dazu ausführlich und mit Belegen N. T. Wright, *Die Auferstehung des Sohnes Gottes*, Marburg a. d. Lahn: Francke, 2014, 418–430. Auch Schnabel, *Der erste Brief des Paulus* (s. Anm. 6), 529, betont mit Hinweis auf eine Fülle weiterer Literatur, dass das Adjektiv „die überirdische, vom Geist Gottes gewirkte Erfahrung und Bestätigung des empfangenen Heils“ meint.

<sup>11</sup> Hays, *Echoes* (s. Anm. 5), 91–94, weist zudem darauf hin, dass für den ganzen Abschnitt in 1 Kor 10,1–13 Paulus Dtn 32 als Subtext zu verwenden scheint, was an verschiedenen Anklängen deutlich wird. Nicht weniger als fünfmal bezeichnet Gott sich im Moselied als Israels Fels (32,4.15.18.30.31). Wie Meredith G. Kline, *Images of the Spirit*, Eugene: Wipf and Stock, 1999, 14f., gezeigt hat, hat Dtn 32 auch enge Bezüge zu Gen 1,2, wo der Geist Gottes bei der Schöpfung anwesend ist.

<sup>12</sup> Vgl. Charles K. Barrett, *Der erste Brief an die Korinther*, 2. Aufl., Asslar: ICI, 1996: „Das Wort πνευματικός wird normalerweise von Paulus gebraucht, um eine Sache oder eine Person zu bezeichnen, die der Träger oder Vermittelnde des Heiligen Geistes ist (9,11; 12,1; 14,1; 15,44.46; Röm 1,11; 7,14; 15,27)“.

<sup>13</sup> Grosse, *Theologie des Kanons* (s. Anm. 4), 60.

gegenwärtig.<sup>14</sup> Folgt man Paulus, dann gibt es nur *eine* Geschichte *eines* Vol-

<sup>14</sup> So dezidiert auch Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 2. Teilband: 1 Kor 6,12–11,16, EKK VII/2, Solothurn und Düsseldorf: Benziger, 1995, 392–396: „Paulus denkt über den übernatürlich geheimnisvollen Ursprung hinaus an das im Sakrament gewährte Pneuma, das er in bestimmter Weise mit dem Christus identifizieren (vgl. zu 15,45) und als Seinsweise des Erhöhten verstehen kann (2 Kor 3,17). Diese zugegebenermaßen schwierige, weil hier in die Zeit Israels zurückprojizierte Deutung von *πνευματικός* folgt zwingend aus V 4b. In der Mannaspeise wie in dem Wassertrank der Wüste haben es die Väter bereits mit Gottes Geist und seinen Gaben zu tun gehabt, ja *πνευματικόν βρῶμα* und *πόμα* sind geradezu ‚Speise und Trank, die *πνεῦμα* übereignen‘ und damit himmlische Pneumasubstanz vermitteln [...] Nur dann, wenn schon die Gaben des wandernden Gottesvolks Anteil am Pneuma und am präexistenten Christus vermitteln, kann die paulinische Argumentation überzeugen [...] Auch die Israeliten tranken eben nicht einfach Wasser, sondern vom geistlichen Felsen, der der Christus war. Christus war nicht nur der Spender himmlischer Gaben, er war als Pneuma zugleich in der Gabe präsent“. Anthony C. Thiselton, *The first Epistle to the Corinthians*. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 727–730, geht dagegen gar nicht auf die Verbindung von Pneuma und Christus ein, betont aber ebenfalls die Realpräsenz des präexistenten Christus in der Geschichte Israels, die er weisheitstheologisch deutet. Dies passt insofern zur pneumatischen Deutung, als in alttestamentlicher und frühjüdischer Weisheitstheologie Weisheit und Geist eng zusammengehören. Dass die Christusgegenwart pneumatisch vermittelt wird, begegnet bei Paulus immer wieder. In Röm 8,9–10 ist die Rede vom Wohnen des Geistes und dem Wohnen Christi in den Gläubigen austauschbar. Der Geist Gottes ist der Geist Christi und als solcher ein Geist der Sohnschaft, der zum Miterben Christi macht. Die enge Verbindung des Geistes mit Christus findet sich im 1. Korintherbrief zudem in 6,11.17; 12,4–5; 15,45. Durch den Geist wird man in den Leib Christi hineingetauft (1 Kor 12,13). Eine besondere Rolle spielt die geistvermittelte Gegenwart Christi im 2. Korintherbrief. Nach 2 Kor 5,6–7 sind wir „fern vom Herrn“ und wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Doch haben wir für diese Zeit des Wartens den Geist zum Unterpfand empfangen (2 Kor 5,5) und in diesem Geist ist Christus selbst gegenwärtig (2 Kor 3,18). Sieht Paulus nun aber im neutestamentlichen Kontext Christus da gegenwärtig, wo der Geist am Werk ist, so trifft das auch zu für seine Deutung des Alten Testaments. Es ist der Geist, der in Analogie zur Schöpfung und Sintflut die Wasser des Schilfmeeres zurückdrängt und Israel trockenen Fusses an den Gottesberg ziehen lässt (Ex 14,21; vgl. Gen 1,2; 8,1; Ps 104,3–7; zum Muster „durch die Wasser → an den Gottesberg → um anzubeten“, das sich in Schöpfung, Flut und Exodusgeschichte findet, siehe L. Michael Morales, *The Tabernacle Pre-Figured. Cosmic Mountain Ideology in Genesis and Exodus*, BTS 15, Leuven: Peeters, 2012). Der Geist wird inneralttestamentlich auch immer wieder mit der Herrlichkeitswolke identifiziert, die Israel auf der Wüstenwanderung begleitet (siehe dazu besonders Kline, *Images of the Spirit* [S. Anm. 11], 15). Auch bei Ezechiel wird die Herrlichkeit Jahwes mit dem Geist Jahwes identifiziert (siehe Pieter de Vries, *The Relationship between the Glory of YHWH and the Spirit of YHWH in Ezechiel 33–48*, in: OTE 28 [2015], 326–350). Dass Paulus diese Bezüge sieht und christologisch fruchtbar macht, wird daran deutlich, dass der Geist immer wieder auch mit der Herrlichkeit in Verbindung gebracht wird: Wo der Geist ist, ist der Tempel (1 Kor 3,16; 6,19). Der Geist verleiht Herrlichkeit (2 Kor 3,8.18). Die Herrlichkeit Gottes wird durch den Geist gege-

kes mit Gott in verschiedenen Zeiten, vereint durch die Gegenwart Christi, die durch den Heiligen Geist gewirkt ist: „Die Auffassung von Geschichte, die den Ausführungen des Paulus zugrunde liegt, kennt Verschiedenheiten in der Geschichte, überwölbt sie aber durch die Vorstellung, dass Jesus Christus zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise in ihr gegenwärtig ist“.<sup>15</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Paulus das Alte Testament unter der Voraussetzung der Präexistenz Jesu Christi liest, der in der Geschichte des Gottesvolkes durch den Heiligen Geist schon vor seiner Menschwerdung gegenwärtig war. In der Geschichte der Wüstenwanderung ist diese Gegenwart insbesondere zu fassen in der Herrlichkeitswolke, die schon inneralttestamentlich mit dem Geist identifiziert wird und deren Gegenwart Israel führt, bewahrt und versorgt. Natürlich ist die Gegenwart Christi nicht offenbar, wie im Neuen Testament, sondern verborgen. Doch sind es in verborgener Weise die Heilsgaben Christi, die in der Gestalt des Manna, des Wassers und des Felsens dem Volk Israel zugutekommen. Erst als die Herrlichkeit Christi in der Menschwerdung, besonders aber in der Auferstehung und Himmelfahrt offenbar wird, wird deutlich, dass Christus auch im Alten Testament am Werk ist, wann immer die Herrlichkeit Gottes das alttestamentliche Gottesvolk führt, leitet und in seiner Mitte wohnt. Dass die Gegenwart Christi verborgen war, bedeutet, dass Paulus die Christusgegenwart nicht unmittelbar dem Text entnehmen kann, sondern nur mittelbar, indem er von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu den Texten zurückkehrt und darin findet, was zuvor verborgen war.

---

ben (Eph 1,17; 3,16). Dieselbe Verbindung findet sich aber auch im johanneischen Schrifttum (z. B. Joh 7,38-39) oder im 1. Petrusbrief (1 Petr 4,14). Das in der Apostelgeschichte geschilderte Bekehrungserlebnis des Paulus ist beschrieben als eine Herrlichkeitstheophanie, wie sie auch im Alten Testament begegnet, mit dem himmlisch inthronisierten Jesus Christus. Nicht nur der Geist, sondern auch Christus begegnet als Herrlichkeit Gottes und gibt denen, die an ihn glauben, Herrlichkeit (Phil 4,19; Kol 1,27; 3,4; 2 Thess 2,4; 2 Tim 2,10; 1 Petr 4,13; 5,10). Aus all dem ergibt sich ein schlüssiges Bild: Paulus rechnet damit, dass alles Heil, welches Israel auf der Wüstenwanderung empfängt (Durchzug durch das Schilfmeer, Speise, Trank, etc.), an der pneumatischen Gegenwart Gottes hängt. Wo aber der Geist ist, wo die Herrlichkeit Gottes ist, da ist Christus am Werk. So ist der Fels, aus dem Israel getränkt wird, als „geistlicher“ Fels mit Christus zu identifizieren (1 Kor 10,4).

<sup>15</sup> Grosse, *Theologie des Kanons* (s. Anm. 4), 61.

## 2. Die Abwesenheit Christi im Alten Testament als Resultat historischer Kritik

Diese paulinische Hermeneutik steht in scharfem Gegensatz zur Hermeneutik der modernen historischen Kritik. Manfred Oeming beschreibt die heutige Situation folgendermassen:

Die Selbstverständlichkeit, mit der noch die Reformationszeit im Alten Testament das Zeugnis ihres eigenen Glaubens finden und überall Jesus Christus selbst am Werke oder zumindest angesagt sehen konnte [...], ist mit der Neuzeit weitgehend verlorengegangen.<sup>16</sup>

Notger Slenczka, dessen Forderung, dem Alten Testament seine kanonische Geltung zu entziehen, 2015 den Berliner Streit um das Alte Testament ausgelöst hat, beruft sich auf diese neuzeitliche Entwicklung und formuliert die *opinio communis* gegenwärtiger Bibelwissenschaften folgendermassen:

Diese Texte [die Texte des Alten Testaments; BK] verkündigen weder direkt noch indirekt das Evangelium von Jesus von Nazareth.<sup>17</sup>

Wie man seinen Beiträgen zu dieser Frage unschwer entnehmen kann, hält er die Frage nach dem Christuszeugnis des Alten Testaments für die zentrale Frage im Streit um die Kanonizität des Alten Testaments. Slenczka nennt einen simplen Grund für die neuzeitliche Neueinschätzung dieser zentralen Frage: Vor der Aufklärung gab es kein historisches Bewusstsein.<sup>18</sup> Mit dem Aufkommen eines historischen Bewusstseins ist es aber nicht mehr möglich anzunehmen, dass Texte, die „vor Christus“ geschrieben wurden, Christus zum Gegenstand haben. Nach dem Aufkommen eines historischen Bewusstseins kann nach Slenczka nur der „historisch fassbare Sinn“ des Textes Gültigkeit für die Auslegung beanspruchen: „Das historisch Ursprüngliche ist die Norm der Interpretation“.<sup>19</sup> Das „historisch Ursprüngliche“, bzw. der „historisch fassbare Sinn“ bedeutet nach Slenczka den Sinn, „den der Text nach der Absicht des Autors oder in der Ursprungssituation hatte“.<sup>20</sup> Da Christus

<sup>16</sup> Manfred Oeming, *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*, Zürich: Pano, 2001, 24.

<sup>17</sup> Notger Slenczka, *Was soll die These: „Das AT hat in der Kirche keine kanonische Geltung mehr?“*, 6, <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/was-soll-die-these.pdf> [abgerufen am 14.11.2017].

<sup>18</sup> Siehe Slenczka, *These* (s. Anm. 17), 6–8.

<sup>19</sup> Slenczka, *These* (s. Anm. 17), 7.

<sup>20</sup> Slenczka, *These* (s. Anm. 17), 6.

nicht „vor Christus“ existierte und da die menschlichen Autoren nichts von Jesus von Nazareth wissen konnten, zeugt das Alte Testament in keiner Art und Weise von Christus. Mit anderen Worten: Jesus von Nazareth kann nicht die intendierte Erfüllung irgendeines Textes aus dem Alten Testament sein.

Wenn Slenczka daraus die weitgehende Schlussfolgerung zieht, dass demnach das Alte Testament keinen kanonischen Status mehr haben sollte, sind ihm natürlich auch unter gegenwärtigen Bibelwissenschaftlern die wenigsten zu folgen bereit. Für die Überlegungen hier ist aber entscheidend, dass auch die meisten seiner Kritiker ihm darin nicht widersprechen, dass das Alte Testament nicht von Christus zeuge. Wenn Slenczka die Kanonizität des Alten Testaments daran festmacht, dass dieses von Christus zeuge, um dann zu argumentieren, dass man das Christuszeugnis des Alten Testaments heute nicht mehr vertreten könne, so versucht etwa Friedhelm Hartenstein in seiner Kritik nicht zu zeigen, dass das Alte Testament doch von Christus zeuge, sondern er zieht die Kanondefinition Slenczkas in Zweifel und kritisiert Slenczkas „dogmatischen Kanonbegriff, der im Zirkelschluss dazu führt, dass die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Selbstbewusstseins genau den Kriterien für Kanonizität entspricht“.<sup>21</sup> So anregend und hilfreich die Replik Hartensteins insgesamt auch ist, in der Frage, die Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes ist, ist zwischen Slenczka und Hartenstein kein Dissens auszumachen. Aber auch Bibelwissenschaftler, die am Christuszeugnis des Alten Testaments festhalten, sehen das Potenzial einer solchen Deutung nicht in der historischen Kritik. So schreibt der katholische Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger in seiner Replik auf Slenczka, „dass die historisch-kritische Exegese mit guten Argumenten zeigen kann, dass zahlreiche christologische Auslegungen nicht der *ursprünglichen* Bedeutung dieser Texte entsprechen“.<sup>22</sup> Diese Formulierung lässt zwar die Möglichkeit offen, dass es auch historisch-kritisch legitime christologische Auslegungen geben kann, doch nennt Schwienhorst-Schönberger dafür keine Beispiele. Ihm zufolge ist jedenfalls daraus, dass die christologischen Auslegungen nicht der ursprünglichen Bedeutung dieser Texte entsprechen, nicht zu schliessen, dass diese Deutungen deswegen falsch seien. Dafür greift er dann allerdings nicht mehr auf die historische Kritik zurück, sondern auf die „altkirchliche Bibelhermeneutik“, „die bereits im Neuen Testament, insbeson-

<sup>21</sup> Friedhelm Hartenstein, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, ThLZ 140 (2015), 742.

<sup>22</sup> Ludger Schwienhorst-Schönberger, Die Rückkehr Markions, IKaZ 44 (2015), 293.

dere bei Paulus anzutreffen ist“.<sup>23</sup> Slenczka erwidert freilich in anderem Zusammenhang mit Hinweis auf die Genesisauslegung von Augustinus, dass „die meisten [...] theologischen Hermeneutiker bis ins 18. und manche bis ins 20. Jahrhundert hinein der Meinung [waren], dass diese allegorische Auslegung auf Christus hin vom Text selbst gefordert wird (der Sinn der Texte ist), oder sogar, dass das AT im Literalsinn Zeugnis für Christus, bzw. für den trinitarischen Gott ablegt“.<sup>24</sup>

Mir scheint, dass es insbesondere zwei Voraussetzungen sind, die es Paulus, Augustinus und anderen christlichen Theologen vor dem 18. Jahrhundert erlaubt haben, die Anwesenheit Christi im Literalsinn der alttestamentlichen Texte zu sehen.<sup>25</sup> Die erste Voraussetzung ist die Präexistenz Christi, die in historisch-kritischer Exegese wegfällt. In den Kategorien der Alten Kirche könnten wir dann von Adoptianismus sprechen (die Hoheitschristologie besagt dann nicht, dass Christus wesenhaft Gott von Ewigkeit her ist, sondern lediglich zum Gottessohn adoptierter Mensch), in modernen Kategorien könnten wir sogar von einer Form des Atheismus sprechen, wobei sich die Rede über Gott grundsätzlich nicht auf eine äussere (metaphysische) Wirklichkeit bezieht, sondern Ausdruck eines innerlichen religiösen Selbstbewusstseins ist, also letztlich religiöse Sprechweise für immanente existentielle Erfahrungen und Prozesse. Die zweite Voraussetzung betrifft die Pneumatologie, die Voraussetzung einer göttlichen Inspiriertheit der Schrift, welche über den Geist des menschlichen Autoren hinausgeht. Die historisch ursprüngliche Bedeutung des Textes muss nach historisch-kritischem Verständnis jedoch auf die Intention des menschlichen Verfassers begrenzt werden, weil es keine Geisteinhauchung (Inspiration) des Textes gibt.<sup>26</sup> Nur unter der Voraussetzung der Inspiriertheit des biblischen Textes kann der Text

<sup>23</sup> Schwienhorst-Schönberger, *Die Rückkehr Markions* (s. Anm. 22), 298f.

<sup>24</sup> Notger Slenczka, *Einwände und Antwortversuche* (Stand 1: 12.06.2018), 88, [https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/texte-zur-debatte-seit-2017-2/slenczka-antworten-gesamt/at\\_download/file](https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/texte-zur-debatte-seit-2017-2/slenczka-antworten-gesamt/at_download/file) [abgerufen am 25.01.2019].

<sup>25</sup> Siehe dazu ausführlicher: Benjamin Kilchör, „Der Fels aber war Christus“ (1 Kor 10,4). Überlegungen zum Christuszeugnis des Alten Testaments in Auseinandersetzung mit Notger Slenczka, in: Jürg H. Buchegger, Stefan Schwyer (Hg.), *Christozentrik. Festschrift zur Emeritierung von Armin Mauerhofer*, STB 17, Wien u. a.: Lit, 2016, 29–43.

<sup>26</sup> Dass in der bibelwissenschaftlichen Hermeneutik die Abkehr von der (wie auch immer im Detail verstandenen) Inspiration der Heiligen Schrift einen radikalen Bruch bedeutete, der geistesgeschichtlich in der Aufklärung zu verorten ist, hat Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT 217, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 116 und 148, betont.

ursprünglich intendierte Aussagen enthalten, die über das Bewusstsein des menschlichen Verfassers hinausgehen.

Rechnet man mit der Präexistenz Jesu Christi und mit dem Wirken des Heiligen Geistes als wesenhaften, äusseren Realitäten – beide Annahmen sind ökumenisches Allgemeingut auf der Basis der ökumenischen Bekenntnisse der Alten Kirche –, dann ist es keineswegs unhistorisch, mit der Gegenwart Christi in den alttestamentlichen Texten zu rechnen, selbst wenn diese Gegenwart den menschlichen Verfassern verborgen blieb.

### 3. Autorintention und das Recht einer späteren Neudeutung, welche die neue Deutung im Literalsinn der Texte angelegt sieht

Wenn Jesus Christus in einem realen, wesenhaften Sinn präexistent ist, dann ist er in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes gegenwärtig. Die Dialektik zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist dann nicht eine Dialektik zwischen Nichtexistenz und Existenz, sondern zwischen Verborgenheit und Offenbarung Christi.

Um das zu erklären, verwende ich im Unterricht gerne folgendes Beispiel: Angenommen, ein Kind bekommt jedes Jahr im Dezember Besuch vom Nikolaus. In einer kleinen Schreibübung in der Primarschule erzählt es von einem solchen Besuch. Irgendwann erfährt es, dass der Nikolaus in Wahrheit der Onkel war, der sich jeweils verkleidet hat. Später gerät der Aufsatz dem Kind wieder in die Hände, und da wird ihm klar, weshalb der Nikolaus damals dieses oder jenes zu sagen wusste, oder warum diese oder jene Geste so vertraut war: Es war der Onkel, was das Kind damals aber noch nicht wusste. Wenn das Kind nun rückblickend sagt, dass der Aufsatz etwas über den Onkel erzählt, ist diese Aussage dann unhistorisch, weil das Kind in keiner Weise an den Onkel dachte, als es den Aufsatz schrieb (keine Autorintention)? Oder ist es legitim, rückblickend zu sehen, dass der Onkel tatsächlich anwesend war und damit auch einige Dinge im Aufsatz neu zu verstehen, die tatsächlich im Text angelegt sind, auch wenn dies dem Kind beim Abfassen nicht bewusst war?

Man kann dieses Beispiel übertragen auf jede Situation, in welcher ein Zeitzeuge Dinge beschreibt, deren volle Bedeutung erst durch eine spätere Enthüllung deutlich wird. Ein Historiker ist dann keineswegs darauf verpflich-

tet, im Text des Zeitzeugen nur den Sinngehalt zu sehen, der dem Zeitzeugen damals subjektiv bewusst war; er kann auch darauf hinweisen, dass der Zeitzeuge Dinge beschrieben hat, hinter denen mehr steckt, als diesem bewusst war. Mit anderen Worten: Ein späteres geschichtliches Ereignis kann selbstverständlich neues Licht auf die Bedeutung eines Textes werfen, auch wenn damit der Text eine Bedeutungserweiterung erhält, die nicht in der Autorintention angelegt ist. Dafür muss aber dieses spätere geschichtliche Ereignis deutlich machen, dass die (in diesem Fall geschichtliche) Wirklichkeit, die von dem Text beschrieben wird, grösser oder anders ist, als aus dem Text selbst ersichtlich wird.

Dies ist meines Erachtens der Kern der christologischen Deutung des Alten Testaments, wie wir sie etwa im obigen Beispiel von 1 Kor 10,1–13 gesehen haben. Um es nochmals an der alttestamentlichen Herrlichkeitswolke, die Israel auf der Wüstenwanderung begleitet hat und im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels wohnte, zu verdeutlichen: Die Herrlichkeitswolke wird erwähnt und beschrieben im Alten Testament. Doch im Christusereignis (man denke nur an den Berg der Verklärung, an die Wolke, welche Jesus bei der Himmelfahrt in die Herrlichkeit Gottes aufnimmt, an das Bekehrungserlebnis des Paulus) wird offenbar, dass es sich dabei um die Herrlichkeit Christi handelt, die er in seiner Menschwerdung verlassen hat (Phil 2,6–8), in die er aber nun zurückgekehrt ist (Phil 2,9–11). Wie könnte Paulus, der Zeuge einer Herrlichkeitstheophanie in alttestamentlichem Stil wird und auf die Frage „Herr, wer bist du?“ die Antwort „Ich bin Jesus, den du verfolgst“ (Apg 9,5) erhält, anders, als von nun an auch im Alten Testament Christus zu sehen, wo immer die Herrlichkeit Gottes in Erscheinung tritt?<sup>27</sup>

Natürlich glaubten weder die Apostel noch die Kirchenväter oder die Reformatoren, dass die alttestamentlichen Schreiber beim Verfassen der biblischen Texte an Jesus von Nazareth dachten. Erst als der Sohn Gottes Mensch wurde und sich selbst offenbarte, wurde deutlich, dass er schon in alttestamentlicher Zeit gegenwärtig war, wenn auch verborgen. Und das Neue Testament weiss zu berichten, dass Jesus selbst mit den Jüngern durch die Schriften ging und ihnen die Augen für seine Gegenwart im Alten Testament öffnete.

Was bedeutet dies nun für eine christliche Auslegung des Alten Testaments?

---

<sup>27</sup> So argumentiert im Übrigen 2 Petr 1,16–21 mit Blick auf die Herrlichkeitstheophanie auf dem Berg der Verklärung.

## 4. Die Gegenwart Christi in Genesis 32,23–33

Ich möchte diese Frage wiederum nicht in allgemeinen Regeln beantworten, sondern an einem Textbeispiel konkretisieren, nämlich an Jakobs Kampf am Jabbok in Gen 32,23–33. In diesem Text wird Jesus Christus offensichtlich nicht erwähnt und auch der menschliche Verfasser dachte nicht an Jesus von Nazareth. Wenn wir uns zunächst auf das konzentrieren, was der Text selbst explizit sagt, dann können wir folgende Elemente hervorheben:

- Ein unbekannter Mann kämpft mit Jakob am Jabbok.
- Er verletzt Jakob, doch Jakob ringt ihm einen Segen ab.
- Als er Jakob segnet, gibt er sich selbst als Gott zu erkennen und gibt Jakob den neuen Namen „Israel“ (Gotteskämpfer).
- Als Jakob umgekehrt diesen Mann nach seinem Namen fragt, lässt er die Frage unbeantwortet und verschwindet vor dem Sonnenaufgang.
- Als Jakob dem Ort den Namen „Pnuel“ gibt, bringt er das Bewusstsein zum Ausdruck, eine Begegnung mit Gott, die von Angesicht zu Angesicht stattgefunden hat, überlebt zu haben.

In Kürze lässt sich sagen, dass weder der Verfasser noch Jakob (innerhalb der Erzählung) den geringsten Hinweis darauf gibt, dass der nächtliche Angreifer, mit dem Jakob kämpft, derselbe ist, der Jahrhunderte später in Jesus von Nazareth Mensch wird. Klar kommt dagegen zum Ausdruck, dass der nächtliche Angreifer irgendwie mit Gott selbst zu identifizieren ist und dass er sich in ein Geheimnis hüllt, indem er seinen Namen verbirgt und bei Sonnenaufgang verschwindet.

Ein Alttestamentler, der das Alte Testament konsequent unter der christlichen Voraussetzung der Präexistenz Christi auslegen wollte, war der Basler Wilhelm Vischer.<sup>28</sup> In seiner Interpretation von Gen 32,23–33 liest er zunächst, wie eben skizziert, den Text aus sich selbst heraus mit Blick auf das, was explizit gesagt ist. Doch dann kommt er zu folgender Schlussfolgerung:

---

<sup>28</sup> Für die hermeneutischen Grundlagen Vischers siehe Stefan Felber, Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments, FSÖTh 89, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 157–167.

Wir aber können jetzt mit Luther „ohne allen Widerspruch sagen, dass dieser Mann nicht ein Engel, sondern unser Herr Jesus Christus gewesen, der ewiger Gott ist und ein Mensch hat werden sollen [...]. Der ist den heiligen Vätern sehr vertraut gewesen, ist ihnen oftmals erschienen, hat oft mit ihnen geredet. Darum hat er sich den Vätern in solcher Gestalt erzeigt, dass er damit anzeigen möchte, dass er demaleinst im Fleisch und in menschlicher Gestalt bei uns auf Erden wohnen würde.“ Jesus Christus ist also der verschwiegene Name jenes Mannes. Und wir müssen mit Luther weiter sagen: Jesus Christus hat in jener Nacht, da er den Patriarchen in der Einsamkeit überfiel, eine „Larve“, eine Maske angelegt.

So unerhört diese Deutung klingt, so sachlich zwingend ist sie. Das ist das eine Wunder, das alle Geschichten und Worte der Bibel bezeugen, dass Gott in Jesus Christus als Mann auf der Erde erscheint, um mit den Menschen zu ringen und sich von ihnen überwältigen zu lassen. In Jesus, nur in ihm geschieht das Unerhörte wirklich, dass der Allmächtige sich in die Gewalt von Menschen gibt.<sup>29</sup>

Wenn Vischer schreibt, dass diese Deutung „sachlich zwingend“ sei, dann gilt dies natürlich nur unter der Voraussetzung der Präexistenz Jesu Christi. Wenn Jesus wirklich der inkarnierte, ewige Sohn Gottes ist, durch den sich Gott zeigt und durch den er spricht, dann muss aus der Perspektive des Neuen Testaments geschlossen werden, dass er sich auch hinter dem Geheimnis dieses Gott-Mannes verbirgt, der mit Jakob ringt.

Der härteste Kritiker Vischers, der selbst das Anliegen teilte, dass das Alte Testament auf Jesus Christus zuläuft, war Gerhard von Rad.<sup>30</sup> Unter den Voraussetzungen der historischen Kritik, die ich oben exemplarisch an Slenczka skizziert habe, besteht von Rad auf der Normativität der Autorintention. Dabei denkt er nicht nur an den Endtext, sondern auch an die hinter dem Endtext zu rekonstruierenden Quellen und Traditionen. Er schreibt:

Gerade weil wir glauben, dass Christus schon in der Geschichte des alten Bundes zu finden ist – (aber eben wirklich in der Geschichte!) –, müssen wir unter allen Umständen den Glauben, die wirkliche Meinung des jeweiligen alttestamentlichen Zeugen zu ermitteln trachten.<sup>31</sup>

Und:

---

<sup>29</sup> Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I Das Gesetz*, 7. Aufl., Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1946, 189f.

<sup>30</sup> Zur Auseinandersetzung zwischen Vischer und von Rad siehe Felber, Vischer als Ausleger (s. Anm. 28), 250–259.

<sup>31</sup> Gerhard von Rad, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischers gleichnamigem Buch*, ThBl 15 (1936), 251.

[...] so müssen wir also in diesen Geschichtslauf Israels hineinhorchen und den Mut haben, die einzelnen Dokumente ganz in ihrer Einmaligkeit und auch in ihrer geschichtlichen Begrenzung zu erfassen.<sup>32</sup>

Von Rad bezichtigt Vischer gerade am Beispiel von Genesis 32 des Doketismus, wenn er schreibt:

Wo man diese exegetische Pflicht versäumt, mindert man das Ärgernis der Fleischwerdung Christi und treibt eine *doketische* Christologie. Wäre es denn eine so undankbare Aufgabe gewesen, den in der Geschichte von Jakobs Kampf am Jabbok niedergelegten Glauben herauszuarbeiten (anhand der verschiedenen Formen, in die der alttestamentliche Glaube diese Geschichten im Lauf der Zeit gegossen hat und deren Spuren noch deutlich sichtbar sind), statt flink zu sagen: „Jesus Christus ist der verschwiegene Name jenes Mannes“, was doch offensichtlich nicht die Meinung des Textes auch nicht in seiner letzten Gestalt ist!<sup>33</sup>

Der Vorwurf des Doketismus scheint stillschweigend vorauszusetzen, dass für Vischer Christus im Alten Testament auf dieselbe Weise gegenwärtig ist wie im Neuen. Doch eine sorgfältige Lektüre von Vischer zeigt, dass dies nicht zutrifft. Die Inkarnation ist für Vischer zentral, um überhaupt Christus auch im AT entdecken zu können, gerade weil seine Gegenwart im AT eine verborgene oder „maskierte“ Gegenwart ist, die sich erst im Geschehen der Inkarnation aufdeckt.

In seiner eigenen Auslegung der Perikope vermutet Gerhard von Rad traditionsgeschichtlich eine zugrundeliegende Erzählung, die in die rohe heidnische Vorzeit zurückreiche, in der es ursprünglich um einen Kampf mit einem Flussdämon ging. Doch dem Jahwisten schien dieses heidnische Material „durchaus geeignet [...], ein Handeln Jahwes an dem Ahnherrn Israels darzustellen; denn dass in und hinter jenem ‚Mann‘, jenem nächtlichen Angreifer, Jahwe selbst aufs unmittelbarste an Jakob gehandelt hat, das ist unter allen Umständen die Meinung des Erzählers.“<sup>34</sup>

Stefan Felber kommentiert: „Bei der Deutung des feindlichen Mannes am Jabbok ist der Unterschied krass: Nach von Rad handelte es sich ursprünglich um einen Flussdämon, nach Vischer (mit Luther) um Jesus Christus. Es müssen also unterschiedliche dogmatische Voraussetzungen vorliegen [...]“<sup>35</sup>

Natürlich kann man an von Rad die Frage richten: Wenn es dem Jahwisten erlaubt ist, den Flussdämon mit Jahwe zu identifizieren, warum dürfen dann

<sup>32</sup> Von Rad, Christuszeugnis (s. Anm. 31), 251.

<sup>33</sup> Von Rad, Christuszeugnis (s. Anm. 31), 251.

<sup>34</sup> Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Kap. 25,19–50,26, ATD 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 263.

<sup>35</sup> Felber, Vischer als Ausleger (s. Anm. 28), 183.

die späteren Christen nicht Jahwe mit Christus identifizieren? Warum sollte die Offenbarungsgeschichte und die Auslegung dieser Erzählung in vorchristlicher Zeit eingefroren werden? Doch der wichtigere Punkt ist meines Erachtens: Gerhard von Rad beruft sich auf den wirklich geschichtlichen Charakter der Offenbarung, doch in letzter Konsequenz denkt er Offenbarung nicht in Kategorien der Geschichte, sondern der Fiktion. Dies kann nochmals am obigen Nikolaus-Beispiel verdeutlicht werden.

Es ist im Nikolaus-Beispiel offensichtlich nicht die Meinung des Schulaufsatzes, dass es sich beim Nikolaus in Wirklichkeit um den Onkel handelt. Und falls wir daran interessiert sind, wie ein Kind, das naiv an den Nikolaus glaubt, denkt und darüber schreibt, dann mag es einen gewissen Wert haben, den Aufsatz „historisch“ zu lesen und strikt darauf zu achten, dass dem Kind beim Verfassen des Aufsatzes die wahre Identität des Nikolaus unbekannt war. Aber aus welchem vernünftigen Grund sollte man, nachdem sich der Onkel ja zu erkennen gegeben hat, bei der Lektüre des Aufsatzes permanent und kategorisch ausblenden, dass es sich beim Nikolaus um den Onkel handelt? Und wenn das Kind später vielleicht weniger an historischer Nostalgie oder seiner früheren kindlichen Psyche interessiert ist, sondern mehr daran, den Aufsatz als eine schöne Erinnerung an seinen Onkel zu lesen, warum sollte man ihm dann Ungeschichtlichkeit vorwerfen?

In gewissem Sinne ist Gerhard von Rads Ansatz nicht historischer, sondern weniger historisch als derjenige von Wilhelm Vischer. Denn von Rad schliesst eine ganze historische Dimension *a priori* aus: Die Dimension, dass ein geschichtliches Ereignis neues Licht auf einen Text werfen kann und in ihm Dinge zum Vorschein bringen kann, die selbst dem Verfasser nicht bewusst waren. So könnte man sogar fragen, ob nicht eher Gerhard von Rad eine doketische Christologie vertritt: Wenn für ihn das geschichtliche Ereignis der Inkarnation kein neues Licht auf die alttestamentlichen Texte wirft, hält er dann die Inkarnation wirklich für ein geschichtliches Ereignis? Jedenfalls erklärt er nicht, warum die späteren Interpreten jene den alttestamentlichen Autoren noch unbekanntes Erkenntnis kategorisch ausblenden sollen, welche sich aus dem geschichtlichen Ereignis der Inkarnation ergibt.

Die Sache ist im Grunde genommen einfach: Wenn Jesus Christus der Prä-existente ist, der auch in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes verborgen gegenwärtig war, dann ist es gerechtfertigt, im Lichte seiner geschichtlichen Offenbarung in der Mitte der Zeit mit Wilhelm Vischer nach der Gegenwart Christi im Alten Testament zu fragen, wie es auch Paulus

getan hat. Wenn wir aber nicht damit rechnen können oder wollen, dass Christus Gott von Ewigkeit her ist und darum auch in der Geschichte seines Volkes von alters her gegenwärtig war, dann sollten wir zusammen mit Gerhard von Rad und Notger Slenczka (die in den hermeneutischen Voraussetzungen nahe beieinander liegen, auch wenn sie sich in den Schlussfolgerungen unterscheiden) davon absehen, ihn im Alten Testament zu entdecken, sofern seine Gegenwart offensichtlich nicht in der Absicht des Autors liegt. Dann können wir allerdings auch Paulus in seiner Auslegung des Alten Testaments nicht folgen.

Damit ist nun aber noch nicht die Frage beantwortet, was denn eigentlich gewonnen ist, wenn der Mann, der mit Jakob kämpft, mit Jesus Christus identifiziert wird. Für Jakob selber ist Christus in der Geschichte ja verborgen und so kann und soll man die Dynamik dieser Begegnung auch ohne christologischen Bezug herausarbeiten, was Gerhard von Rad in gewohnter Manier auch meisterhaft tut. Wir können noch einmal anders fragen: Was gewinnt Paulus damit, wenn er den Felsen, aus dem Israel Wasser empfängt, mit Christus identifiziert? Was gewinnen wir, wenn wir den Mann, der mit Jakob ringt, ihn verletzt, aber auch segnet, den Jakob von Angesicht gesehen hat und doch mit dem Leben davon gekommen ist, mit Christus identifizieren?

Richard B. Hays hat die paulinische Hermeneutik als nicht so sehr christozentrisch, sondern vielmehr ekklesiozentrisch beschrieben, „as a word for and about the community of faith“:

The point is not that Scripture must be made “relevant”, as though its meaning could first be discerned through abstractable critical methods and then secondarily applied by analogy to our contemporary situation; rather, the meaning of Scripture will never be understood at all until it is read in communities that embody the obedience of faith.<sup>36</sup>

Richtig ist an dieser Akzentuierung meines Erachtens, dass Paulus die alttestamentlichen Texte direkt als Worte an die christliche Gemeinde verwendet, oft ohne christologischen Zwischenschritt. Die Frage ist allerdings: Mit welchem exegetischen Recht kann Paulus dies tun? Die Antwort, die sich von den obigen Ausführungen zu 1 Kor 10,1–13 darauf ergibt, ist, dass Paulus das Alte Testament eben sehr wohl christozentrisch versteht. Da sein Gebrauch alttestamentlicher Texte allerdings nicht auf eine Auslegung dieser Texte zielt, sondern die Auslegung eher implizit voraussetzt und die Texte direkt an die christliche Gemeinde adressiert, macht er seine christozen-

<sup>36</sup> Hays, *Echoes of Scripture* (s. Anm. 5), 184 (vgl. 84–86).

trische Deutung nicht immer explizit. Die Ekklesia ist damit das Ziel, aber nicht die Mitte, der paulinischen Hermeneutik. Dass Paulus die alttestamentlichen Texte direkt an die Ekklesia richten kann, ist darin begründet, dass er auch die alttestamentliche Gemeinde als Ekklesia versteht in dem Sinne, als sie eben ihren Namen (Israel! Gen 32,29), ihren Segen, aber auch ihre Wunden aus der Gemeinschaft mit Christus empfängt. Durch die Christusgemeinschaft, die schon Jakob am Jabbok unbekannterweise erfahren hat (und doch erkannt hat, dass er in dieser Begegnung Gott von Angesicht geschaut hat), wird deutlich, dass die Identität Jakobs, das „tödliche Gericht“ und die „innere Läuterung“, die er erfährt, nicht nur „eine deutliche Tendenz nach dem Typischen hin“ hat, „was Israel je und je von Gott widerfahren ist“,<sup>37</sup> sondern für die christliche Gemeinde des Alten und Neuen Testaments konstitutiv ist, weil das „Typische“ in der die Zeiten und Situationen überwölbenden Christusgegenwart liegt.

In der Identifikation des Mannes mit Christus ist also nichts für das Verständnis der Dynamik innerhalb des Textes gewonnen; bei Paulus ist mit der christologischen Deutung oft nicht einmal primär etwas für die Christologie gewonnen – diese ist vielmehr vorausgesetzt! –; gewonnen ist damit aber die pneumatische Teilhabe der christlichen Gemeinde an diesem Kampf, in welchem Jakob nicht allein steht. Die Christusgegenwart im Alten Testament ist der einzige Grund, warum die christliche Gemeinde in der Verkündigung zur unmittelbaren Adressatin der alttestamentlichen Texte werden kann.

## 5. Wie und wo finden wir also Christus im Alten Testament?

Meines Erachtens kann diese Frage relativ kurz beantwortet werden. Ich halte es für den falschen Weg, nach komplexen Kriterien zu suchen, wann es denn nun gerechtfertigt ist, einen Text auf Christus zu beziehen, und wann nicht. Vielmehr finden wir im Neuen Testament durchgehend die Auffassung, dass *immer*, wenn Gott im Alten Testament erscheint, wenn er spricht, wenn er sich in verschiedenen Gestalten zeigt, er dies durch Christus tut. Der Geist Gottes ist der Geist Christi. Das Wort Gottes ist das Wort Christi. Die Weisheit Gottes ist die Weisheit Christi. Mit Blick auf Gen 32 braucht es gar keine

<sup>37</sup> Von Rad, Das erste Buch Mose (s. Anm. 34), 264.

komplizierten Überlegungen: Da der nächtliche Angreifer mit Jahwe identifiziert wird, und da sich Jahwe nach neutestamentlicher Auffassung immer durch Christus zeigt, ist der Name des nächtlichen Angreifers Jesus Christus. Nicht auf der fiktiven Ebene der Meinung des Textes, sondern auf der realen Ebene der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Statt also nach einzelnen Texten zu suchen, die wir christologisch lesen können, sollte aus christlicher Perspektive das ganze Alte Testament christologisch gelesen werden. Dies zeigt sich schön im Johannesprolog. Schon vor seiner Fleischwerdung ist Christus das Wort Gottes, durch das die Welt geschaffen und die Finsternis erleuchtet ist. In Christus sehen wir die Herrlichkeit Gottes, die uns im Alten Testament immer wieder begegnet, in der Herrlichkeitswolke auf dem Sinai und in der Wüstenwanderung, die sich dann bei der Einweihung der Stiftshütte auf das Heiligtum legt, die im Allerheiligsten auf der Bundeslade thront, die auch den Salomonischen Tempel bei seiner Einweihung erfüllt und in die schliesslich Christus in seiner Himmelfahrt wieder aufgenommen wird. Was will uns Johannes anderes sagen, als dass alle Offenbarungen und Manifestationen Gottes, von denen wir im Alten Testament lesen, sich in der Fleischwerdung Jesu Christi kulminieren?

Gerade im Rahmen einer Hermeneutik, die verneint, dass Christus im Alten Testament anwesend ist – im besten Falle vielleicht anwesend in der Ankündigung des Abwesenden – besteht im christlichen Kontext die Gefahr, das Alte Testament nur als Sprungbrett ins Neue Testament zu benutzen, als Verstehenshintergrund für das Neue Testament, vielleicht sogar als Negativfolie, vor welcher das Neue Testament umso heller leuchtet.

Wenn wir aber sehen, dass Christus im Alten Testament ebenso gegenwärtig ist wie im Neuen (nicht in derselben Weise, nämlich nicht im Fleische, wohl aber vermittelt durch denselben Geist), wenn wir darum vom Christusereignis des Neuen Testaments ins Alte zurückkehren und Christus selbst als das Wort und die Herrlichkeit Gottes erblicken, die im Alten Testament, ins Geheimnis gehüllt, erscheint, dann müssen wir nicht ständig aus dem Alten Testament ins Neue springen, sondern können Christus aus dem Alten Testament selbst verkündigen.

Wenn wir also das Alte Testament auslegen, nicht nur mit einem historischen Interesse, sondern als Gottes eigenes Wort für die christliche Gemeinde, dann können wir durchaus die Dynamik, die sich im Text selbst findet, herausarbeiten, ohne nach einem christologischen „Plus“ zu suchen. In diesem

Sinne kann die Auslegung Gerhard von Rads genauso gelungen den Text erfassen wie diejenige Wilhelm Vischers. Die christologische Pointe besteht nicht darin, im Text noch etwas Zusätzliches zu finden, das man zunächst nicht sieht. Sie besteht in der Aneignung des Textes für die christliche Gemeinde. Bei Paulus geschieht dies nicht in zwei getrennten Schritten, sondern unmittelbar. Dennoch lassen sich m. E. gedanklich folgende Schritte differenzieren:

Erstens sollten wir herausarbeiten, was der Text aus sich selbst heraus sagt. Mit Blick auf Genesis 32 sollten wir herausarbeiten, wie Jakob einer nächtlichen Gestalt begegnet und mit ihr kämpft, bis schliesslich diese Gestalt sich im abgerungenen Segen selbst als Gott zu erkennen gibt, sich gleichzeitig aber auch ins Mysterium hüllt, indem sie ihren Namen verbirgt und vor Sonnenaufgang verschwindet.

Der Text bleibt damit freilich zunächst einmal ganz und gar fremd, so fremd wie der Mann, der seinen Namen verschweigt. Es ist ein zweiter gedanklicher Schritt, zu dem Paulus offenbar durch sein Bekehrungserlebnis genötigt war, dass der Jesus, den er verfolgt hat, derjenige ist, der schon im Alten Testament in der Herrlichkeit Gottes erscheint. Dieser zweite gedankliche Schritt, im Text Christus zu erkennen, der zuvor verborgen war, fügt dem Textverständnis keine neuen Elemente hinzu, sondern lässt den fremden Text plötzlich zu einem Text der christlichen Gemeinde werden, die erkennt, dass auch sie im Ringen mit Christus Gericht und Gnade, Verletzung und Segen und einen neuen Namen erhält. Ohne diesen zweiten Schritt lassen sich die alttestamentlichen Texte nur als Beispielsammlungen verkündigen, mit denen wir uns dann mal mehr, mal weniger identifizieren können.

Dieser gedankliche Zweischritt soll gewährleisten, dass Christus wirklich aus der Eigenart des alttestamentlichen Textes heraus verkündigt wird und dass das Alte Testament nicht einfach gebraucht wird, um einen Sprung ins Neue Testament zu machen. Das Ziel dabei ist nicht, Christus hier und dort zu suchen und zu entdecken, wie man Ostereier sucht und findet, sondern das Ziel ist es, nochmals mit Richard B. Hays gesprochen, das Alte Testament im Dienst der Verkündigung zu lesen und damit die christliche Gemeinde in das eschatologische Drama der Erlösung hineinzunehmen.<sup>38</sup> Die Beziehung zwischen dem Text und der christlichen Auslegung des Textes – und hier wür-

---

<sup>38</sup> Hays, *Echoes of Scripture* (s. Anm. 5), 184f.

de ich Hays<sup>39</sup> widersprechen – ist aber nicht metaphorischer, sondern christologischer Natur. Das Alte Testament kann darum direkt zur christlichen Gemeinde sprechen, weil diese mit dem alttestamentlichen Gottesvolk durch die geistliche Gegenwart Christi in der Wüste und in Korinth verbunden ist.

Und auf der Grundlage der ekklesiologischen Kontinuität zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gemeinde kann auch nach dem sogenannten *Sensus Moralis* gefragt werden, also nach der Bedeutung des Textes für das Leben des einzelnen Christen in der Glaubensgemeinschaft, und dann auch nach dem *Sensus Anagogicus*, der eschatologischen Hoffnung und Erwartung der glaubenden und wartenden Gemeinde.

Natürlich bleibt es auch möglich, den alttestamentlichen Text aus einem sogenannten „rein historischen Interesse“ religionsgeschichtlich zu lesen und das spätere Christusereignis für das Textverständnis auszublenden. Aus einer christlichen, theologischen Perspektive kann eine solche religionsgeschichtliche Auslegung aber nicht zufriedenstellend sein.<sup>40</sup> Es ist zu befürchten, dass die christliche Theologie (und mit ihr die Kirche) das Alte Testament verliert, wenn wir nicht neu lernen, mit Christus, den Aposteln, der altkirchlichen und mittelalterlichen und schließlich auch der reformatorischen Theologie – notfalls auch gegen die hermeneutischen Prämissen der Aufklärung – die geistliche Gegenwart Christi im Alten und Neuen Testament als Grundlage der Einheit der Heiligen Schrift zu sehen.

Prof. Dr. Benjamin Kilchör  
benjamin.kilchoer@sthbasel.ch

## Abstract

Starting from Paul's statement on the presence of Christ in the Old Testament in 1 Kor 10,1–13 and the rejection of a Christological reading of the Old Testament by current historical critical research, this article asks in what sense the historical event of God's incarnation legitimates a reading of the Old Testament that goes beyond the authorial intention of the human author. The issue is exemplarily discussed on the basis of the dispute on a Christological interpretation

---

<sup>39</sup> Hays, *Echoes of Scripture* (s. Anm. 5), 186.

<sup>40</sup> So auch Reiser, *Bibelkritik* (s. Anm. 14), 134: „Das Recht einer Deutung des Alten Testaments unabhängig von Christus wird damit nicht bestritten; aus christlicher Sicht erscheint eine solche Deutung jedoch als unzureichend“.

of Genesis 32,23–33 between Wilhelm Vischer and Gerhard von Rad. The essay ends with some hermeneutical thoughts on dealing responsibly with the presence of Christ in the Old Testament in exegetical work.