

## »Damit Gott sei alles in allem«

### Überlegungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament<sup>1</sup>

VON

REINHARD G. KRATZ

Die folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament sind aus der Perspektive des Exegeten und Historikers des antiken Judentums formuliert. Dementsprechend setzen sie – nach der kritischen Durchsicht einiger gängiger Bestimmungen des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, bei dem es immer auch um das Verhältnis von Judentum und Christentum geht (I) – bei der historischen Konstellation um die Zeitenwende an (II), um anschließend die Konsequenzen für das Selbstverständnis des Christentums und die christliche Theologie zu bedenken (III). Es versteht sich von selbst, dass man rund 2000 Jahre der Geschichte von Judentum und Christentum nicht überspringen und die historische Konstellation der Antike nicht auf die heutige Situation übertragen kann. Dennoch kann der Blick auf die Ursprungssituation des frühen Christentums dazu beitragen, Impulse für eine Änderung des Selbstverständnisses des Christentums in seinem Verhältnis zum Judentum zu geben, die nach einer verfehlten, im Großen und Ganzen auf die Überwindung bis hin zur Auslöschung des Judentums hin ausgerichteten Christentumsgeschichte notwendig und unausweichlich ist.

Ich stelle drei Thesen voran, die im Folgenden entfaltet werden:

1. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist schon terminologisch, aber auch sachlich ein christliches Problem. Zum Problem wird das Verhältnis dadurch, dass die beiden Teile der Bibel von einem christlichen Standpunkt aus als Repräsentanten zweier verschiedener, konkurrierender Religions-

---

<sup>1</sup> Der hier abgedruckte Beitrag wurde auf dem Herausgebertreffen der ZThK am 19.–21. Februar 2018 vorgetragen und diskutiert. Ich danke den Kollegen für die lebhaftige Diskussion, viele kritische Anfragen und die Ermutigung, meine Überlegungen, die in mancher Hinsicht meine fachliche Kompetenz überschreiten, um der gesamtheologischen Bedeutung des Themas willen in dieser Zeitschrift zu publizieren. Weiterführende Klärungen haben sich mir in einem Seminar unter dem Titel »Mose und Jesus: Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament aus exegetischer und dogmatischer Sicht« ergeben, das ich im Sommersemester 2018 zusammen mit meinem Göttinger Kollegen Martin Laube gehalten habe. Auch ihm sei für viele wertvolle Hinweise gedankt.

systeme angesehen werden, das Alte Testament als Urkunde »des Judentums«, das Neue Testament als Urkunde »des Christentums«.

2. Diese Prämisse ist historisch falsch. Das frühe Christentum und die Schriften des Neuen Testaments begründen von Hause aus kein neues, eigenes Religionssystem, sondern definieren die Zugehörigkeit zum Gottesvolk »Israel« neu, d. h. sie entspringen einem innerjüdischen Diskurs über die Identität Israels und des Judentums. Die faktische Ausbildung zweier getrennter Religionsgemeinschaften, des Judentums und des Christentums, kann nicht rückgängig gemacht werden, muss aber keinen fundamentalen Gegensatz begründen, sondern ist der Ausbildung verschiedener Richtungen der JHWH-Religion im Judentum sowie verschiedener christlicher Konfessionen im Christentum vergleichbar.

3. Die Lösung des Problems des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament kann nur darin bestehen, dass sich das Selbstverständnis und die Fremdzuschreibungen des Christentums als eines vom Judentum geschiedenen Religionssystems ändern. Das Christentum muss sich, bei allen Eigenheiten, selbst (wieder) als einen Ableger des Judentums verstehen, der über den Weg der Christologie demselben Gott, dem Gott Israels, verpflichtet ist und so an der Fürsorge und Hingabe dieses Gottes für sein Volk Israel partizipiert.

### *I. Traditionelle Muster der Verhältnisbestimmung*

Die erste These beschreibt das Problem. Dieses zeigt sich in den diversen Mustern, wie innerhalb der christlichen Theologie das Verhältnis von Altem und Neuem Testament für gewöhnlich bestimmt wurde und nach wie vor bestimmt wird. Einen hilfreichen Überblick hat Frank Crüsemann vorgelegt, auf den ich mich hier im Wesentlichen stütze.<sup>2</sup> Crüsemann unterscheidet vier Typen des christlichen Umgangs mit dem Alten Testament.

Einen ersten Typ sieht Crüsemann in der radikalen *Ablehnung* des Alten Testaments. Kronzeuge ist Markion, der im 2. Jahrhundert n. Chr. – gegen das einhellige Zeugnis der neutestamentlichen Schriften selbst – die Grundlage der Entgegensetzung von Altem und Neuem Testament gelegt hat. Mir ist dabei deutlich geworden, dass es in der Tat ein fataler Schritt war, die biblische Rede vom alten und neuen Bund auf zwei Schriftenkorpora zu übertragen und die Hebräische Bibel mit dem alten, den sich gerade formierenden Kanon der neutestamentlichen Schriften mit dem neuen Bund zu identifizieren. Seither stehen die beiden Testamente nicht nur für zwei getrennte, als eigenständig angesehene Schriftensammlungen, sondern für zwei verschiedene Religionssysteme,

<sup>2</sup> F. CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, 2011, 31–90.

die von den beiden Schriftensammlungen repräsentiert werden. Ganz klar kommt dies bei Markion in der Unterscheidung des Schöpfer- und des Erlösergottes zum Ausdruck. Die Nachwirkungen von Markion reichen bekanntlich bis zu der antisemitischen Position der Deutschen Christen, die Crüsemann als weitere Repräsentanten dieses Modells behandelt.

Einen zweiten Typ erkennt Crüsemann im *Kontrast* von Altem und Neuem Testament. Als Gewährsleute hierfür bespricht er Emanuel Hirsch, Friedrich Schleiermacher und Rudolf Bultmann (in dieser Reihenfolge). Die Grenzen zum ersten Typ sind fließend. Im Grunde handelt es sich um dieselben Vorbehalte gegenüber dem Alten Testament, doch führen diese hier nicht zur gänzlichen Ablehnung, sondern zur Überwindung des Alten Testaments und des Judentums als Vorstufe und Negativfolie für das Christentum. In diese Kategorie fallen alle Deutungen, die mit Entgegensetzungen wie Judentum und Jesus, Gesetz und Evangelium, Gott der Rache und Gott der Gnade usw. argumentieren. Das Alte Testament repräsentiert nicht nur die Vorstufe zum Christentum, sondern die Negativfolie für die eigentliche und letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Die Bedeutung von Jesus und des christlichen Bekenntnisses wird dabei nicht aus sich selbst heraus, sondern im negativen Kontrast zu »dem Judentum«, sprich einem (christlichen) Klischee des Judentums und der jüdischen Tradition, begründet.

Das Kontrastmodell scheint mir auch das Modell von Notger Slenczka zu sein, der – gegen Crüsemann – »das Neue Testament als Wahrheitsraum des Alten« bezeichnet hat<sup>3</sup> und diese Position mit dem Respekt vor der Eigenständigkeit der Hebräischen Bibel als vorchristliche Urkunde des Judentums verbindet.<sup>4</sup> Das Kontrastmodell setzt immer schon ein Wissen dessen voraus, was der christliche Glaube und was das Besondere des Christentums sei. Bei Slenczka ist

---

<sup>3</sup> N. SLENCZKA, Eingangsstatement zur Podiumsdiskussion Köln 11.6.2015, abrufbar unter <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/vortragkolnendgestalt.pdf> (4.8.2018). Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung mit Frank Crüsemann in: DERS., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, 2017, 171–175. Dass Paulus und die frühen Christen ihre jüdischen Brüder zum Glauben an Jesus Christus bewegen wollten, ergibt sich aus dem innerjüdischen Diskurs über das biblische »Israel« von selbst und ist kein Argument gegen, sondern im Gegenteil für Crüsemanns These vom »Alten Testament als Wahrheitsraum des Neuen«.

<sup>4</sup> Vgl. SLENCZKA, Eingangsstatement (s. Anm. 3), 5–7; DERS., Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 29–84, hier 74f im Referat von Rudolf Bultmann. Dieselbe Auffassung vertritt auch H. HÜBNER, Ein neuer *textus receptus* und sein Problem. Synchronie als Abwertung der Geschichte? (in: CH. LANDMESSER/H.-J. ECKSTEIN/H. LICHTENBERGER [Hg.], Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius [BZNW 86], 1997, 235–247), vgl. bei CRÜSEMANN, Das Alte Testament (s. Anm. 2), 84.

es – wie bei Schleiermacher und Harnack – die Glaubensauffassung der eigenen Zeit oder des persönlichen Geschmacks, die verallgemeinert und absolut gesetzt, d. h. dogmatisiert wird.<sup>5</sup> Dieses Vorwissen um das spezifisch Christliche wird in das Neue Testament hineingelesen und pauschal dem Alten Testament entgegengesetzt. Wenn ich recht sehe, ist dies der am weitesten verbreitete christliche Umgang mit dem Alten Testament, in dem sich – wenn auch ungewollt oder sogar in bester Absicht – ein intrinsischer christlicher Antijudaismus äußert.

Als drittes Muster führt Crüsemann das *Christuszeugnis* an, d. h. die christliche Vereinnahmung des vorchristlichen Alten Testaments. Dieses Modell betont nicht das Trennende, sondern das Verbindende, und zielt – um der Einheit des einen Gottes willen – auf die Einheit der beiden christlichen Kanontexte. Als Vertreter dieses Deutungsmusters, das im Neuen Testament selbst angelegt ist und bis in die Neuzeit vertreten wird, führt Crüsemann paradigmatisch Martin Luther für eine vorkritische und Wilhelm Vischer<sup>6</sup> für eine nachkritische christologische Lektüre des Alten Testaments an. Der eine findet Hellenen in jedem Weibe, d. h. Christum in jedem Vers des Alten Testaments, der andere findet im Alten Testament *was* und im Neuen Testament *wer* der Christus sei. Bei Vischer bilden die beiden Testamente eine Einheit im Sinne von Verheißung und Erfüllung, wobei die Erfüllung die Verheißung nicht aufhebe, sondern bestätige – was auch immer das heißen mag. Neuerdings hat Markus Witte<sup>7</sup> das Thema wieder aufgegriffen, doch hält der Beitrag – Gott sei Dank! – nicht, was der Titel ankündigt. Vielmehr zeigt Witte auf, wie zentrale Gottesvorstellungen des Alten Testaments im Neuen Testament christlich neu bestimmt wurden. In der katholischen Tradition entspricht der christologischen die ekklesiologische Vereinnahmung des Alten Testaments: Adressat ist nicht die Synagoge, sondern die römische Kirche und ihr menschliches Oberhaupt, die sich – ebenso wie Jesus Christus und die Seinen bei Luther – an die Stelle Israels setzten.

---

<sup>5</sup> Vgl. SZENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 40ff. Dabei ist gar nicht zu bestreiten, dass sich das religiöse (jüdische wie christliche) »Selbstbewusstsein« im Laufe der Zeit verändert – das ist bereits in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments der Fall. Problematisch ist vielmehr, dass *die* oder richtiger gesagt *eine* von vielen in Antike, Mittelalter oder Neuzeit jeweils gerade erreichte Stufe des »Selbstbewusstseins« – aus Perspektive des Bekenners durchaus verständlich, aus Perspektive der Wissenschaft schlicht gedankenlos – zum alleinigen und einzig verbindlichen Maßstab erklärt und dogmatisiert und nicht ihrerseits historisiert wird. In SZENCZKA, aaO 326ff, wird die altkirchliche Trinitätslehre als Maßstab des Christlichen genannt, doch mit welchem Recht? Näheres dazu s. u. III.

<sup>6</sup> W. VISCHER, Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Bd. 1: Das Gesetz, (1934) <sup>2</sup>1935; Bd. 2, 1: Die früheren Propheten, (1942) <sup>2</sup>1946.

<sup>7</sup> M. WITTE, Jesus Christus im Alten Testament. Eine biblisch-theologische Skizze (Salzburger Exegetische Theologische Vorträge 4), 2013.

Ein viertes Deutungsmuster bezeichnet Crüsemann mit *Relativierung und Selektion*. Darunter versteht er die historisch-kritische Variante der Überbietungsthese, wonach das Alte Testament und das Judentum in einer historischen Entwicklung von dem Neuen Testament und dem Christentum als der weiter entwickelten und überlegenen Form der Religion abgelöst werden. Crüsemann bespricht unter dieser Rubrik sehr verschiedene Entwürfe: Gotthold Ephraim Lessing und Julius Wellhausen auf der einen, Dietrich Bonhoeffer und Gerhard von Rad auf der anderen Seite. Lessing und Wellhausen dienen ihm als Beispiele für die wissenschaftliche Abwertung des Alten Testaments und des Judentums, die durch das Christentum überwunden wurden, Bonhoeffer und von Rad als Beispiele für eine Wertschätzung des Alten Testaments, das jedoch hinter dem Neuen Testament zurückbleibe und von diesem überboten werde.

So weit die vier Typen des christlichen Umgangs mit dem Alten Testament nach Frank Crüsemann. An seiner Darstellung der einzelnen Positionen wäre manches zu hinterfragen und kritisch zu diskutieren, sowohl was die Auswahl und Zusammenstellung als auch was die Darstellung der einzelnen Autoren anbelangt. Schleiermacher und Bultmann werden in arger Verkürzung referiert, womit deren Pointe – nämlich die eigene, gerade in Mode stehende Vorstellung von dem, was spezifisch christlich sei, d. h. das im Laufe der Religionsgeschichte zu sich selbst gekommene Christentum bei Schleiermacher und Harnack oder die aktuelle, existentielle Wirkung des Kerygmas bei Bultmann, als Ausgangspunkt (!) der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament bzw. Judentum und Christentum – nicht erfasst wird.<sup>8</sup>

Auch in der Darstellung von Wellhausen<sup>9</sup> ist die eigentliche Pointe nicht erfasst, die darin besteht, dass Wellhausen seinen historischen Jesus als Verkörperung dessen, was er (sc. Wellhausen) für die wahre Gottesbeziehung hält, sowohl vom Judentum als der »Religion des Gesetzes« als auch vom Christentum in Gestalt der werdenden Kirche als zwei Seiten ein und derselben Medaille abhebt. Zwar ist es durchaus richtig, dass die negative Qualifizierung der Entwicklung vom alten Israel, einer Art »Heidentum«,<sup>10</sup> zum Judentum, der »Religion des Gesetzes«, bei Wellhausen zu einem negativen Bild des Judentums in der Forschung mit beigetragen bzw. ein solches befestigt hat. Doch muss man

<sup>8</sup> Für beide Positionen verweise ich auf die scharfsinnige und klare Darstellung von SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 60–65. 71–75, ohne dass ich seine Schlussfolgerungen teile. Näheres s. u. III.

<sup>9</sup> Vgl. besonders das Kapitel »Das Evangelium« in J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, <sup>10</sup>2004, 358–371 (mit dem Wellhausen selbst nicht zufrieden war, vgl. aaO 358, Anm.); ferner DERS., Einleitung in die drei ersten Evangelien, <sup>2</sup>1911, 147–170.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu R. G. KRATZ, Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen (2004; in: DERS., Mythos und Geschichte [Kleine Schriften III; FAT 102], 2015, 156–189), bes. 156–158.

auch sehen, dass die historische Rekonstruktion nicht – wie Crüsemann suggeriert – in der Absicht geschehen ist, den christlichen Antijudaismus wissenschaftlich zu untermauern, sondern sich in gleicher Weise gegen eine bestimmte Gestalt des Judentums wie des Christentums richtet, und die von Wellhausen rekonstruierte religionshistorische Entwicklung als solche – von der gänzlich unhistorischen Idealisierung des »historischen Jesus« im Kapitel über »Das Evangelium« abgesehen – nicht zu bestreiten ist, auch wenn die negative Bewertung dieser Entwicklung natürlich sowohl historisch als auch sachlich und theologisch unangemessen ist.<sup>11</sup>

Umgekehrt wird von Crüsemann zu wenig wahrgenommen, wie sehr auch bei von Rad, bei aller Wertschätzung des Alten Testaments, der intrinsische christliche Antijudaismus hineinspielt.<sup>12</sup> In der Wiedergabe der Position von Rads fehlt der Hinweis auf das – an sich wegweisende – überlieferungsgeschichtliche Konzept des in den Schriften des Alten Testaments permanent sich selbst auslegenden »Israel«, ein Vorgang, der in den Schriften des Neuen Testaments seine Fortsetzung findet, bei von Rad allerdings im Sinne der Vollendung und Überbietung des Alten durch das Neue Testament gedeutet wird. Nicht gesehen wird von Crüsemann auch die bei von Rad (wie bei vielen anderen) vollzogene Trennung von Altem Testament als Urkunde »Israels«, das von aller »Gesetzlichkeit« freigesprochen wird, um es als Vorgeschichte des Christentums zu reklamieren, und (antike wie rabbinische) Judentum, das bei von Rad so gut wie keine Erwähnung findet. So bleibt auch von Rad in der Tat dem alten Gedanken der Vollendung, Überbietung und Überwindung von Altem Testament und Judentum durch Jesus und das Evangelium von Jesus Christus verhaftet, den Martin Noth in seiner Geschichte Israels in aller Klarheit zum Ausdruck gebracht hat:

»Jesus selbst mit seinem Wort und Werk gehörte nicht mehr zur Geschichte Israels. An ihm fand die Geschichte Israels vielmehr ihr eigentliches Ende. Wohl aber gehörte zur Geschichte Israels der Vorgang seiner Ablehnung und Verurteilung durch die Jerusalemer Kultgemeinde. Sie hatte in ihm nicht das Ziel erkannt, auf das verborgen die Geschichte Israels hinführte; sie hat in ihm den ihr verheißenen Messias von sich gewiesen. Nur wenige hatten sich seinem Weg angeschlossen, und von ihnen ging etwas Neues aus. Die Jerusalemer Kultgemeinde glaubte, wichtigere Sorgen zu haben, und verschloß sich diesem Neuen. Die Geschichte Israels eilte danach schnell ihrem Ende zu.«<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. R. G. KRATZ, Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen (1998; in: DERS., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels [Kleine Schriften I; FAT 42], 2013, 6–24); DERS., Julius Wellhausen (2003; in: DERS., Mythos und Geschichte [s. Anm. 10], 67–86); DERS., Augen und Brille. Wellhausens Methode der Höheren Kritik (2009; aaO 87–103).

<sup>12</sup> Vgl. G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 91987, 339–436.

<sup>13</sup> M. NOTH, Geschichte Israels, 101986, 386.

Diese Lesart setzt sich in den christlichen Entwürfen zur Biblischen Theologie fort, die Crüsemann am Beispiel von Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher sowie der Kritik von James Barr bespricht.<sup>14</sup> In Anknüpfung an von Rads Konzept der innerbiblischen Auslegungsgeschichte finden Gese und Stuhlmacher einen Traditionsprozess im Alten Testament, der zielstrebig und mit innerer Notwendigkeit auf Jesus Christus und das Neue Testament zulaufe, wobei mit dem Alten Testament der griechische Kanon gemeint ist, demgegenüber der masoretische Kanon, also die Hebräische Bibel, als eine jüdische, antichristliche Verkürzung angesehen wird. Daher plädieren sie auch für die Zurücknahme der reformatorischen Entscheidung für den Hebräischen Kanon und die Rückkehr zur Septuaginta, was – zumal im Blick auf die hebräischen Originale der Apokryphen – historisch und traditionsgeschichtlich zweifellos seine Berechtigung hat, woraus aber groteske, historisch unhaltbare theologische Konstruktionen wie die zwangsläufige Entwicklung der alttestamentlichen Traditionsgeschichte zum Neuen Testament abgeleitet werden.

Die richtige Antwort auf diese theologischen Konstruktionen war das Konzept vom doppelten Ausgang des Alten Testaments, das Rolf Rendtorff und Klaus Koch in die Debatte eingebracht haben.<sup>15</sup> Doch ist auch dieses Modell zu schematisch und rechnet mit zwei in sich abgeschlossenen, unterschiedlichen Religionssystemen, dem rabbinischen Judentum auf der einen, dem Christentum auf der anderen Seite, von denen das Alte Testament als Größe *sui generis* getrennt wird. Völlig unbeachtet bleibt dabei, dass das Alte Testament ein jüdisches Buch ist, das frühe Christentum eine jüdische Gruppierung war und auch die Schriften des Neuen Testaments literarische Erzeugnisse des antiken Judentums sind.

Die These vom »doppelten Ausgang« wird von Crüsemann in der Diskussion neuerer Ansätze merkwürdigerweise nicht erwähnt.<sup>16</sup> Stattdessen schlägt

<sup>14</sup> CRÜSEMANN, Das Alte Testament (s. Anm. 2), 65–78.

<sup>15</sup> R. RENDTORFF, Die Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments (in: H.-G. GEYER u. a. [Hg.], »Wenn nicht jetzt, wann dann?« FS H.-J. Kraus, 1983, 3–11); DERS., Die Bibel Israels als Buch der Christen (1995; in: DERS., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, 2001, 30–46); K. KOCH, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum (JBTh 6, 1991, 215–242).

<sup>16</sup> Vgl. CRÜSEMANN, Das Alte Testament (s. Anm. 2), 69. Auch SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 69–71, weiß mit der These vom doppelten Ausgang des Alten Testaments nichts anzufangen, weil sie seinem Konzept entgegenläuft, sich vom Alten Testament als Urkunde des Judentums zu verabschieden. Doch hat er ihr nichts Rechtes entgegenzusetzen, weil er in demselben Schema zweier verschiedener Religionssysteme denkt, wobei es keinen Unterschied macht, ob die Kanonisierung vor- oder nachchristlich erfolgt ist.

er einen anderen Weg ein und möchte das Verhältnis von Altem und Neuem Testament unter Berufung auf Jürgen Ebach und Gerd Theißen aus der Schrift selbst, d. h. aus dem Neuen Testament begründen. Dabei kommt er zu sehr erwägenswerten, neuen Sichtweisen, die zeigen, dass das Neue Testament zwar eine Neuinterpretation »der Schrift«, d. h. des Alten Testaments, leistet, damit aber gerade nicht das Alte Testament hinter sich lässt, sondern sowohl vom Alten Testament her kommt als auch dorthin zurückweist und dieses folglich als »Wahrheitsraum des Neuen Testaments« zu betrachten ist.<sup>17</sup> Allerdings ist das Konzept hermeneutisch eher unterbestimmt und nachgerade biblizistisch, insofern Crüsemann von der faktischen 2000-jährigen Geschichte, in der sich Judentum und Christentum als zwei eigenständige Religionssysteme auseinanderentwickelt haben, vollkommen absieht.

Nach allem scheint mir das Grundproblem sämtlicher Modelle darin zu bestehen, dass sie Judentum und Christentum als zwei eigene, in sich abgeschlossene Religionssysteme betrachten und den eigenen dogmatischen Standpunkt stets voraussetzen. Die Definition des anderen nehmen sie von außen und nicht von innen vor und betreiben die eigene Definition auf Kosten des anderen.

Im Blick auf das Alte Testament ist dabei eine zweifache Strategie zu beobachten: Entweder wird das Alte Testament als jüdisches Buch betrachtet und unter das Judentum subsumiert und dementsprechend gegenüber dem Neuen Testament und dem Christentum abgewertet, oder es wird als Größe *sui generis*, als Zeugnis des alten »Israel«, vom Judentum unterschieden und kann dementsprechend christlich vereinnahmt und gegen das Judentum ausgespielt werden.

Beides ist historisch falsch. Die erste Option reißt den historischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhang von Altem und Neuem Testament auseinander. Die zweite Option verkennt die Tatsache, dass auch das Alte Testament wie alle anderen parabiblischen Zeugnisse des antiken, vorrabbinischen Judentums ins Judentum gehört. Natürlich sind das Alte Testament und das rabbinische Judentum nicht dasselbe, ebenso wenig, wie das Neue Testament und die kirchliche Tradition dasselbe sind. Doch ändern die Unterschiede nichts an den historischen Zusammenhängen.

Sämtliche Modelle lesen somit die 2000-jährige Trennungsgeschichte rückwirkend in die Ursprünge hinein. Es ist in der Hauptsache ein Problem des Christentums, das sich als etwas Eigenes betrachtet und gleichzeitig ein gewisses Unwohlsein gegenüber dem Judentum zu empfinden scheint. Die Modelle zeugen von der Hilflosigkeit der christlichen Dogmatik gegenüber dem Judentum.

---

<sup>17</sup> Vgl. ähnlich die brillante Analyse von Röm 9–11 bei SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 77–82.

## II. Der historische Sachverhalt

Ich komme damit zur zweiten These: der Bestreitung der Prämisse, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament von einem christlichen Standpunkt aus definieren zu können. Gegen die vielen hilflosen Versuche der christlichen Theologie, das Alte Testament christlich zu vereinnahmen, spricht der historische Befund. Das ist eigentlich allen Beteiligten klar und wird als eine Art Lippenbekenntnis auch stets zugestanden, hat jedoch merkwürdigerweise bisher noch nicht auf die christliche Theologie und das Selbstverständnis des Christentums durchgeschlagen, es sei denn so, dass man sich aus eben diesem Grunde von dem Alten Testament verabschiedet. Es mag daher nützlich sein, sich den historischen Sachverhalt noch einmal vor Augen zu halten.

Zunächst: Die Hebräische Bibel ist ein jüdisches Buch. Dasselbe gilt für die Übersetzung der Bibel ins Griechische, die Septuaginta. Indem die frühe Christenheit und die Schriften des Neuen Testaments (ebenso wie Josephus und andere jüdische Schriftsteller) die Septuaginta als Schrift zitieren und rezipieren, bewegen sie sich im Rahmen der jüdischen Auslegungsgeschichte. Die Tatsache, dass sich das frühe Christentum im Rahmen des hellenistischen geprägten Judentums der Septuaginta bedient hat, die erhaltenen Handschriften der griechischen Bibel in der überwiegenden Mehrzahl aus christlicher Überlieferung stammen und die jüdische Überlieferung der Septuaginta nicht in Handschriften, sondern nur in Resten der Rezensionen und in Lesarten in der rabbinischen Literatur bezeugt ist, ändert nichts an dem Sachverhalt, dass es sich um eine jüdische Überlieferung handelt.

Dagegen könnte man einwenden: Übernahme und Rezeption bedeuten nicht Identität, sondern Veränderung, im extremsten Fall auch Bruch mit dem Ausgangstext und der religiösen Gemeinschaft, der dieser entstammt. So argumentiert Notger Slenczka im Blick auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, aus denen im Kontext des christlichen Bekenntnisses etwas vollkommen anderes geworden sei.<sup>18</sup> Das ist zweifellos richtig und gilt sowohl für innerjüdische Um-

---

<sup>18</sup> Die von SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 51. 64. 68 u. ö. (vgl. auch aaO 233ff. 302ff), gegen das Modell der Intertextualität und den rezeptionstheoretischen Ansatz immer wieder vorgebrachte Binsenweisheit, dass die Rezeption des Alten Testaments im Neuen mit einer Transformation des rezipierten Texts bis hin zum radikalen Bruch einhergeht, trifft auf inner- und außerbiblische jüdische wie christliche Rezeptionsvorgänge in gleicher Weise zu und ist in der Perspektive des neuzeitlichen Historikers und außen stehenden Betrachters zweifellos richtig, spielt in der Innenperspektive der antiken Interpreten allerdings keine Rolle. Im Selbstverständnis der antiken Interpreten handelt es sich gerade nicht um eine Transformation oder einen Bruch, sondern um Identität. Die Frage ist, ob man den historischen Sachverhalt unter Absehung des Selbstverständnisses der antiken Interpreten beschreiben kann oder gar dogmatisieren möchte. Die Dogmati-

brüche, zu denen auch die christliche Interpretation des Alten Testaments gehört, als auch für innerchristliche Umbrüche wie etwa die reformatorische Interpretation von Altem und Neuem Testament. Doch so, wie es keinen verbindlichen und allein gültigen Ursprungssinn des Ausgangstextes gibt, so gibt es auch keine verbindliche und allein gültige Auslegung. Das bedeutet: Die christliche Rezeption und Auslegung der jüdischen Bibel mag sich noch so weit von dieser selbst oder von anderen jüdischen Auslegungen entfernen, in ihrem eigenen Verständnis ist und bleibt sie ein Teil der in sich vielgestaltigen jüdischen Auslegungsgeschichte. Durch die Veränderungen im Zuge der Rezeption wird das Judentum das Christentum und umgekehrt das Christentum das Judentum nicht los.

Sodann: »Jesus war kein Christ, sondern Jude.«<sup>19</sup> Dasselbe gilt für die frühen Christen, die aus dem Juden Jesus, der auf den Messias wartete, nach seinem Tod den Messias und Gottessohn gemacht haben. Auch sie waren Juden und wurden von der römischen Umwelt als solche wahrgenommen. Dass mehr und mehr Nicht-Juden, also Heiden-Christen, dazu stießen, was zu Auseinandersetzungen und neuen Regelungen hinsichtlich der Gesetzesobservanz führte, ändert an der Tatsache nichts, dass das frühe Christentum historisch ein Ableger des Judentums ist, der den Zugang zum Judentum als Religion, anders ausgedrückt: zum Ideal des biblischen »Israel«, auch für die Heidenwelt öffnete, mit und ohne Verpflichtung auf das Gesetz. Bekanntlich finden sich Ansätze dazu bereits in vorchristlichen jüdischen, parabiblischen Schriften, die sich zwar nicht im pharisäischen (rabbinischen) Judentum, aber eben im christlichen Zweig des Judentums durchgesetzt haben. Doch auch das, was sich nicht durchgesetzt hat oder vom pharisäischen (rabbinischen) Judentum nach 70 n. Chr. nicht absorbiert wurde, gehört weiterhin zum Judentum. Außer dem christlichen Zweig sind auch die Apokalyptik, die Gemeinschaft von Qumran, die (Proto-)Karäer oder die Samaritaner an den Rand gedrängt worden, haben aber zum Teil ebenfalls in Nischen und auf Umwegen überlebt. Sie alle gehören dem Judentum an.

Um den Sachverhalt zu verstehen, muss man sich klar machen, dass es »das Judentum« nie gegeben hat, weder vor noch nach 70 n. Chr., als sich das – auch in sich sehr vielgestaltige – pharisäische (rabbinische) Judentum als Hauptlinie des Judentums durchsetzte. Für die Entstehung des Christentums sind zunächst

---

sierung einer von vielen historischen Deutungen ist m. E. ebenso verkehrt wie die Verabsolutierung und Dogmatisierung einer von vielen Selbstausslegungen in der langen und komplexen Geschichte von Judentum und Christentum. Dazu s. u. III.

<sup>19</sup> WELLHAUSEN, Einleitung (s. Anm. 9), 102. Vgl. dazu H. D. BETZ, Wellhausen's Dictum: »Jesus was not a Christian, but a Jew« in Light of Present Scholarship (StTh 45, 1991, 83–110).

die Verhältnisse vor 70 n. Chr. maßgeblich.<sup>20</sup> Was in dieser Zeit hebräisch *Jehudim*, aramäisch *Jehudaija*, griechisch *hoi Ioudaioi* heißt, ist in der neueren Literatur sehr umstritten. Immer mehr setzt sich die Einsicht durch, dass man den Namen nicht einfach mit »Juden« oder »jüdisch« wiedergeben und darin die Bezeichnung einer (geschlossenen, einheitlichen) Religionsgemeinschaft sehen kann. Vielmehr handelt es sich um einen ethnischen Begriff, der die Volksgruppe der Judäer bezeichnet, nicht mehr und nicht weniger. Dass diese Volksgruppe der Judäer dem Kult des Gottes JHWH anhängen, steht außer Frage, macht sie aber nicht automatisch zu »Juden« in dem Sinne, wie wir den Begriff gebrauchen. Denn was es bedeutete, der Religion des Gottes JHWH anzuhängen, war durchaus verschieden und wurde innerhalb der Volksgruppe der Judäer kontrovers diskutiert.

Wir haben es also mit einer Vielfalt der israelitisch-samarischen und jüdischen JHWH-Religion im Land und in der Diaspora zu tun. Hier seien nur einige wenige Erscheinungsformen kurz beschrieben, soweit sie historisch, das heißt archäologisch und epigraphisch nachgewiesen sind.

In vorexilischer Zeit, d. h. in der Zeit der beiden Reiche Israel und Juda, war in Staat, Region/Stamm und Familie eine nordwestsemitische, kanaanäische Ausprägung der JHWH-Verehrung vorherrschend. Es handelt sich um eine grundsätzlich polytheistisch strukturierte Religion, zugeschnitten auf die kleinen politischen und sozialen Verhältnisse der Eisenzeit, mit einem Hauptgott an der Spitze der Monarchie, der – gelegentlich zusammen mit einer Ehefrau – auch in den Regionen und in der Familie eine zentrale Stellung neben anderen numinosen Wesen einnahm. Diese Form der Religion ist für Israel und Juda in einigen wenigen epigraphischen Zeugnissen (Kuntillet Ajrud, Khirbet el-Qom) und in Resten alter Überlieferung in der Hebräischen Bibel sowie in ähnlichen Zeugnissen auch für die umliegenden Monarchien (Aram, Ammon, Moab oder Edom) belegt.<sup>21</sup>

Es ist davon auszugehen, dass dieses Religionssystem auch während und nach dem Exil weiter existierte und an die jeweiligen Verhältnisse der babylonischen, persischen und hellenistischen Zeiten angepasst, aber nicht fundamental verändert wurde. Belege für die Kontinuität des alten Systems gibt es zu Hauf: die jüdischen Kolonien in Al-Jahudu in Mesopotamien und auf Elephantine in Ägypten, der Tempel des Jerusalemer Hohenpriesters Onias III (oder IV) im ägyptischen Leontopolis, der Tempel auf dem Berg Garizim in der Provinz Samaria samt der Polemik gegen diese Art der JHWH-Religion und deren Diffamierung als Fremdreigion in den biblischen und parabiblischen

<sup>20</sup> Vgl. R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, 2017, zum Folgenden bes. XXVI–XXVIII.

<sup>21</sup> Vgl. aaO 27f. 38f sowie 63–68.

Büchern der persischen und hellenistischen Zeit. Ich nenne diesen Zweig der israelitisch/samaritanisch-judäischen Religion das *nicht-biblische Judentum*, für das, soweit wir sehen, die Überlieferung der Hebräischen Bibel keine Rolle spielte und dort meist nicht einmal bekannt war.<sup>22</sup>

Daneben (nicht nur danach!) hat sich mit der Zeit eine neue Form der JHWH-Religion herausgebildet, die ihre Ursprünge in den schriftgelehrten Zirkeln der sogenannten »Frommen« (hebräisch *Hasidim*, griechisch *Asidaioi*) hat. Dieses Religionssystem begegnet zunächst nur in den Schriften der Hebräischen Bibel sowie in den davon abhängigen parabiblichen Büchern, ist seit der hellenistischen Zeit aber auch archäologisch und epigraphisch belegt. Die Anfänge reichen wohl zurück bis in spät-vorexilische Zeit, seine Blütezeit erlebte diese Form der israelitisch-judäischen JHWH-Religion allerdings erst in babylonischer und persischer Zeit, größere Verbreitung und allgemeine Verbindlichkeit erlangte sie in hellenistischer Zeit, des Näheren seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Das Markenzeichen dieses in den (nachmals) biblischen Schriften begründeten neuen Religionssystems ist das Selbstverständnis der Anhänger als das von Gott auserwählte Volk »Israel«, das den in den biblischen und parabiblichen Schriften, besonders in der Tora des Mose, niedergelegten Willen JHWHs erfüllt. Aus diesem Grund nenne ich diese Form der JHWH-Religion das *biblische Judentum*.<sup>23</sup>

Das biblische Judentum war keine einheitliche Größe. Wie im nicht-biblischen Judentum, das regional und zeitlich sehr verschieden war, gab es auch im biblischen Judentum verschiedene Richtungen, die später verschiedene Religionsparteien begründeten. Doch eines ist den verschiedenen Richtungen und Gruppen des biblischen Judentums allen gemeinsam: das Fundament der Tora und der übrigen Schriften, die später Eingang in die Hebräische Bibel gefunden haben oder davon abhängig sind, sowie das Selbstverständnis als Repräsentanten des Volkes »Israel«, wie es in den biblischen Schriften als Ideal beschrieben ist, wobei die Zugehörigkeit zu diesem biblischen »Israel« auf verschiedene Weise (durch Genealogie, religiöse Praxis, theologische Programmatik) definiert werden kann. Die prominenteste, historisch nachgewiesene Gruppierung des biblischen Judentums ist die Gemeinschaft von Qumran, in deren Umfeld sich die Handschriften nahezu der gesamten biblischen und parabiblichen Literatur gefunden haben.<sup>24</sup>

Das biblische Judentum ist die Form der JHWH-Religion, die man gemeinhin als »das Judentum« bezeichnet und die zur Zeit des frühen Christentums die dominante Variante darstellte. Der Sprachgebrauch geht auf eine prominente

---

<sup>22</sup> Vgl. aaO 186–213. 232–258. 269f. 275f.

<sup>23</sup> Zur Terminologie vgl. aaO XXIX–XXXVII sowie 283–293.

<sup>24</sup> Vgl. aaO 213–232.

Schrift des biblischen Judentums zurück, nämlich das 2. Makkabäerbuch, in dem sich zum ersten Mal die Wortprägung *Ioudaismos* (2 Makk 2,21; 8,1; 14,38) und *Ioudaikos* (2 Makk 13,21) für die jüdische Lebensweise im Unterschied zu *Hellenismos* (2 Makk 4,13) für die griechische Lebensweise findet. Nicht von ungefähr kommt die Unterscheidung um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. mit der makkabäischen Revolte und der anschließenden Errichtung des hasmonäischen Königtums auf, das sich zur Kompensation mangelnder genealogischer Legitimation des biblischen Judentums bedient und die Tora des Mose auf die Fahnen geschrieben hat.

Mit der neuen Terminologie wird ein Unterschied zwischen innen und außen konstruiert, der in Wahrheit eine Differenzierung innerhalb des hellenisierten Judentums selbst und seiner verschiedenen Richtungen ist. Es wird damit eine Ausgrenzung vorgenommen, deren Grenzen, je nach Standpunkt, fließend sind. Der Vorgang entspricht der früheren Unterscheidung innerhalb der biblischen Schriften zwischen Israel und Kanaan, die ebenfalls eine innere Grenzziehung durch Diffamierung von Eigenem als Fremdem darstellt.<sup>25</sup> Doch die Konstruktion des Fremden ändert nichts an der Tatsache, dass in historischer Betrachtung die als fremd ausgegrenzte Gruppe ebenso zum Judentum gehört wie diejenige Gruppe, die die Grenzziehung vornimmt.

Auch die frühen Christen sehen sich als Repräsentanten des biblischen »Israel« und stützen sich dafür auf »die Schrift« oder »die Schriften«, womit nichts anderes gemeint ist als die Schriften der Hebräischen Bibel, wenn auch in griechischer Sprache. Die Techniken und die Hermeneutik der Auslegung des Alten im Neuen Testament unterscheiden sich in nichts von den Techniken und der Hermeneutik innerhalb der biblischen und parabiblischen Schriften selbst oder in anderen Auslegungen des antiken Judentums wie etwa denen der Kommentare über die Propheten, den sogenannten Pesharim von Qumran.<sup>26</sup> Auch die theologischen Positionen, die dabei entwickelt werden, haben fast alle (wenn nicht gänzlich) Vorbilder oder Anknüpfungspunkte in anderen jüdischen Schriften, mit der einen Ausnahme, dass ein (unschuldig) hingerichteter Frommer nach seinem Tode zum Gottessohn und Retter der Welt für Juden und Heiden erklärt wird (dazu s. u.).

<sup>25</sup> Vgl. dazu den wegweisenden Beitrag M. WEIPPERT, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (in: DERS., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* [FAT 18], 1997, 1–24).

<sup>26</sup> Vgl. dazu KRATZ, *Israel* (s. Anm. 20), 79–179; DERS., *Die Propheten Israels* (Beck'sche Reihe 2326), 2003, hier bes. 41–51; die englische Ausgabe *The Prophets of Israel* (Critical Studies in the Hebrew Bible 2), 2015, enthält auch ein zusätzliches Kapitel über die Pesharim von Qumran.

In dem Auslegungsverhältnis von Altem und Neuem Testament geht es nicht nur darum, dass man das Neue Testament ohne das Alte Testament nicht versteht, sondern darum, dass das Neue Testament – bei allen faktischen Veränderungen und Brüchen – in seinem Selbstverständnis nur dazu da ist, um mit dem Mittel der Fortschreibung, Neuinterpretation und Aktualisierung auf das Alte Testament und den Gott des Alten Testaments zu verweisen. Die Heilige Schrift der frühen Christen ist das Alte Testament.

Die frühen Christen gehören somit zu weiten Teilen genealogisch und insgesamt ideologisch ins Judentum. Sie sind eine derjenigen Gruppen, die – wie andere auch – den Status des biblischen »Israel« für sich reklamiert und anderen innerhalb ihrer Volks- und / oder Religionsgemeinschaft abgesprochen bzw. von anderen abgesprochen bekommen haben – nicht mehr und nicht weniger. *De facto* hat sich das Christentum dann allerdings mehr und mehr als eigenständige Religionsgemeinschaft etabliert und vom Judentum abgesetzt bzw. wurde – bei aller Nähe und gegenseitigen Beeinflussung – vom Judentum abgestoßen. Terminologisch besagt die im Neuen Testament belegte Bezeichnung der »Christen« (*Christianoï*)<sup>27</sup> noch nicht sehr viel: es handelt sich um diejenigen Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft, die Jesus als den Christus bekennen. Eine deutliche Ausgrenzung markiert aber der Begriff *Christianismos*, der den Begriffen *Ioudaismos* und *Hellenismos* nachgebildet ist und zum ersten Mal im 2. Jahrhundert bei Ignatius von Antiochia begegnet.

Die zunehmende Trennung ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass das Christentum ein Ableger des Judentums ist. Die vielfältigen, wohlgermerkt gegenseitigen Beeinflussungen, die bis ins 19. Jahrhundert anhalten, sprechen für sich, auch wenn sie von den beiden Religionsgemeinschaften nicht gerne zugegeben werden. Das Verhältnis ist den Spaltungen innerhalb des Christentums zwischen Katholiken, Orthodoxen, Protestanten usw. vergleichbar, die man alle gleichermaßen als Christen ansehen darf wie Judentum und Christentum als Repräsentanten der JHWH-Religion.

### III. Theologische Konsequenzen

Nach der kurzen Skizze des historischen Sachverhalts komme ich nun zur dritten These: den Konsequenzen für das Selbstverständnis des Christentums in Theologie und Kirche. Ebenso wie die verschiedenen Richtungen des biblischen und nicht-biblischen Judentums, darunter auch das hellenistische Judentum, dem das 2. Makkabäerbuch das Label *Hellenismos* beigelegt hat, ist auch das

---

<sup>27</sup> Apg 11,26 als Fremdbezeichnung im Munde der Bewohner der Stadt Antiochia; Apg 26,28; 1 Petr 4,16 als Selbstbezeichnung.

Christentum ein Seitenzweig des antiken Judentums. Wie in allen anderen Richtungen des Judentums geht es auch im Christentum darum, Teil des Volkes »Israel« zu sein oder zu werden, das gemäß den biblischen Schriften Alten und Neuen Testaments in einem besonderen Verhältnis zu dem einen und einzigen Gott JHWH steht. Der Unterschied zu anderen Richtungen des Judentums besteht weder im Ursprung noch im Ziel, sondern allein in dem Weg zu dem gemeinsamen Ziel.

Auf diesem Weg sind es vor allem zwei Sachverhalte, die den Unterschied ausmachen: die Stiftung, Wiedererlangung oder Aufrechterhaltung des Gottesverhältnisses durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes, das in Konkurrenz zur Verpflichtung auf den Willen Gottes in der Tora des Mose oder sogar an dessen Stelle tritt, sowie die dadurch eröffnete Möglichkeit für alle Menschen jüdischer wie nichtjüdischer Herkunft zur Teilhabe an dem Verhältnis des Gottes JHWH zu seinem Volk »Israel«. Der Unterschied betrifft also ein neues Kriterium zur Definition dessen, wer oder was »Israel« sei und was »Israel« zum Volk Gottes macht.

Die Frage, die sich danach stellt, ist, ob es sich bei dieser und anderen, teilweise auch konkurrierenden Definitionen des biblischen Judentums, wer oder was »Israel« sei, um sich ausschließende Alternativen oder um komplementäre Modelle handelt, die nebeneinander bestehen können.

Um diese Frage zu diskutieren, bedürfte es einer erneuten Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen und anderen frühchristlichen Stellungnahmen, wie diese selbst das Verhältnis beurteilen, ob sie es als sich ausschließende Alternative oder als Komplementarität sehen. Hierzu hat Frank Crüsemann in seinem eingangs zitierten Buch versucht, die einschlägigen Stellen dahingehend neu zu interpretieren, dass das Neue Testament keine fundamentale Alternative formuliere, sondern selbst auf das Alte Testament als den »Wahrheitsraum« des Neuen verweise. Das ist ihm, wie ich finde, in vielerlei Hinsicht überzeugend gelungen.<sup>28</sup> Auch Notger Slenczka hat mit seiner Interpretation von Röm 9–11<sup>29</sup> diesen Sachverhalt – wider Willen – aufs Schönste bestätigt.

Des Weiteren wird man bedenken müssen, dass es selbst für die christlichen Spezifika wie die Öffnung zu den Völkern ohne Rücksicht auf die genealogische Zugehörigkeit zum Volk Israel und unter Preisgabe der Verbindlichkeit der Tora<sup>30</sup> durchaus Anknüpfungspunkte in der biblischen und parabiblischen jüdischen Tradition gibt. Selbst das Kernstück der Christologie, die Kreuzestheologie und Vorstellung der Inkarnation Gottes, ist nach meinem Verständnis lediglich eine besonders zugespitzte, personalisierte Redeweise, um eine Got-

<sup>28</sup> CRÜSEMANN, Das Alte Testament (s. Anm. 2).

<sup>29</sup> S. Anm. 17.

<sup>30</sup> Vgl. dazu SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 59f. 61f. 65. 74f. 76f. u. ö.

teserfahrung auf den Punkt zu bringen, von der bereits die Schriften des Alten Testaments, besonders die Propheten und hier vor allem der berühmte Verstockungsauftrag in Jes 6, aber auch viele andere Stellen handeln: die Erfahrung nämlich, dass der Gott JHWH auch in der Abwesenheit von seinem Volk »Israel«, d. h. im »Nein« zu diesem seinem Volk und im »Nein« zu allen (von JHWH einst selbst gestifteten) Institutionen und Praktiken der Gottesverehrung dennoch anwesend und für sein Volk »Israel« da ist, wenn auch ganz anders, als bisher gedacht.

Beides, die Negation des Gottesverhältnisses bei den Propheten wie die Kreuzestheologie, ist aus extremen Krisensituationen heraus zur Verarbeitung des Scheiterns der Gottesbeziehung formuliert und dient der Stiftung eines neuen Verhältnisses desselben Gottes zu demselben Volk »Israel«, wenn auch in neuer Interpretation. Der Gedanke der Inkarnation, durch die sich nach einigen neutestamentlichen Stellen die wahre Erkenntnis Gottes und des Menschen vollzieht, zielt auf die Erkenntnis desselben Gottes, JHWH, der sich im Alten Testament als der Gott und Vater »Israels« zu erkennen gegeben hat und im Neuen Testament als Vater Jesu Christi gedeutet wird, um in ihm den Gott und Vater »Israels« zu erkennen. Das neue Leben, das dieser Gott schenkt, realisiert sich für die einen in der wundersamen Erwählung und Segnung Abrahams als des Stammvaters des Volkes Jakob-Israel, in der nicht minder wundersamen Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten und schließlich in der wundersamen Gabe der Tora zum Leben, die den Fluch über »Israel« und den Tod ebenso überwindet wie das Wunder der Auferstehung für die anderen.<sup>31</sup>

Doch gibt es natürlich auch das andere: Aussagen im Neuen Testament und anderen frühchristlichen Zeugnissen, die in dem christlichen Bekenntnis den einzigen Weg zu Gott und eine klare Alternative sehen, die alles andere ausschließt, und Aussagen in der jüdischen Tradition, die diesen Weg radikal ablehnen und als Gotteslästerung brandmarken. Doch wie sind solche Aussagen zu gewichten und inwieweit dürfen oder müssen sie das Selbstverständnis der Christen und ihr theologisches Denken bestimmen? Auch die radikale Position, die alles andere – mithin auch andere jüdische Positionen – ausschließt, ist eine rhetorische Strategie jeder Interpretation. Sie wird auch von anderen Richtungen im Judentum angewendet und gehört zu den Merkmalen des innerjüdischen Diskurses über »Israel«. Somit bedeutet auch der Absolutheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses keinen Bruch oder gar den Ausstieg aus dem Judentum.

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu KRATZ, Propheten (s. Anm. 26), 116–121, wo ich – gegen die sogenannte Prophetenanschlussese – deutlich zu machen versucht habe, dass sich die Analogie zum neutestamentlichen Evangelium mitnichten auf Propheten und Psalmen beschränkt, sondern das Gesetz mit umfasst.

Um diese Strategie richtig einordnen und angemessen beurteilen zu können, ist die Unterscheidung zwischen interner und externer Betrachtung hilfreich, für die sich in der Wissenschaft die aus den Sozialwissenschaften stammende Terminologie der *emischen* Perspektive für die Betrachtung aus den Augen des Insiders und der *etischen* Perspektive für die Betrachtung von außen eingebürgert hat. In *emischer* Perspektive ist der Absolutheitsanspruch nachvollziehbar und für die Insider unaufgebbar. In *etischer* Perspektive stellt sich der Absolutheitsanspruch jedoch als ein Anspruch dar, den sämtliche miteinander konkurrierende Richtungen innerhalb des Judentums für sich erheben und der daher – in *etischer* Perspektive betrachtet – *de facto* keine absolute Verbindlichkeit hat. Das Problem, das sich daraus für die Theologie in der Neuzeit ergibt, ist die Frage, wie sich der Geltungsanspruch der eigenen Position, also die *emische* Perspektive, mit der historischen Relativierung, also der *etischen* Perspektive, vereinbaren lässt.<sup>32</sup> So wie die *etische* Betrachtung den in *emischer* Perspektive erhobenen Absolutheitsanspruch des Insiders zur Kenntnis nehmen muss, so steht in der Neuzeit auch der Insider vor der Herausforderung, den von ihm in *emischer* Perspektive erhobenen Absolutheitsanspruch gleichzeitig auch in *etischer* Perspektive zu betrachten, folglich sich selbst zu historisieren und den Anspruch an sich selbst gegenüber anderen zu relativieren. Das ist sicher nicht leicht, aber unumgänglich, und es wäre zu wünschen, dass sich die christliche Theologie dieser Herausforderung bewusst ist und sie für das Selbstverständnis des Christentums fruchtbar macht.

Wenn ich es recht sehe, liegt an dieser Stelle auch ein entscheidendes Problem der jüngsten Debatte über den kanonischen Rang des Alten Testaments im Christentum, die von Notger Slenczka ausgelöst wurde. Ich möchte an dieser Stelle nicht ein weiteres Mal auf diese Debatte eingehen und verweise dafür auf

---

<sup>32</sup> Martin Laube verdanke ich den Hinweis darauf, dass dieses Problem am klarsten von Ernst Troeltsch formuliert wurde. Dessen Programm besteht darin, die überkommene ›dogmatische Methode‹ durch eine ›historische Methode‹ zu ersetzen, welche – als dezidiert theologische Methode – die Dimensionen von Genese und Geltung miteinander zu vermitteln und so das Paradigma des historischen Bewusstseins im Horizont des theologischen Denkens selbst zur Geltung zu bringen sucht. Einschlägig hierfür sind E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie (1900; in: F. VOIGT [Hg.], Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, 2003, 2–25); DERS., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und handschriftlichen Zusätzen, hg. von T. RENDTORFF (KGA 5), 1998. Vgl. dazu F. VOIGT, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie (in: F. W. GRAF [Hg.], »Geschichte durch Geschichte überwinden«. Ernst Troeltsch in Berlin [Troeltsch-Studien. NF 1], 2006, 155–173); sowie R. BERNHARDT / G. PFLIEDERER (Hg.), Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), 2004.

die umfangreiche Dokumentation, die dankenswerterweise von Slenczka selbst auf seiner Homepage und in Buchform veröffentlicht wurde.<sup>33</sup> Worauf es mir ankommt, ist vielmehr der Sachverhalt, dass Slenczka im Gefolge seiner Gewährsleute (Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Bultmann) von einem bestimmten, mehr oder weniger zufällig gewählten Verständnis des Christentums ausgeht und auf dieser Basis den kanonischen Rang des Alten Testaments und das Verhältnis von Judentum und Christentum bestimmt. Dies ist von vielen bereits bemerkt und moniert worden, doch scheint mir das methodische Problem dieses Ansatzes, das in der Vermischung von *emischer* und *etischer* Perspektive besteht, noch nicht hinreichend gesehen zu sein.

Auch Slenczka weiß wie seine Gewährsleute um den jüdischen Ursprung des Christentums, den die historisch-kritische Forschung herausgearbeitet hat. Unter Berufung auf den historischen Sachverhalt und die historisch-kritische Forschung werden – in *etischer* Perspektive – das Alte Testament und die Referenzen des Neuen Testaments auf das Alte zutreffend als Bestandteil der jüdischen Tradition angesehen. Doch wird die Einsicht in den historischen Sachverhalt nicht für das Selbstverständnis des Christentums fruchtbar gemacht. In der berechtigten Abkehr von einer fälschlichen christlichen Vereinnahmung durch die christliche Tradition wird dem Alten Testament vielmehr eine konstitutive Bedeutung für das christliche Selbstverständnis abgesprochen und es ganz dem Judentum gelassen oder, wie er formuliert, »zurückgegeben«.<sup>34</sup>

Der Grund für diese Konsequenz liegt darin, dass die *etische* Betrachtung des historischen Sachverhalts in Bezug auf das Christentum und den eigenen christlichen Standpunkt zugunsten einer *emischen* Betrachtung verlassen wird. So argumentiert Slenczka unter Berufung auf seine Gewährsleute mit einem – scheinbar historisch und wirkungsgeschichtlich, tatsächlich jedoch aus dem Blickwinkel des Insiders begründeten – in der Geschichte »sich seiner selbst bewusst« gewordenen Christentum, das seinen Ursprung im Judentum hinter sich gelassen hat und seiner Geschichte nicht mehr bedarf.<sup>35</sup> Das Kriterium ist das »gegenwärtige Verständnis des Christentums«,<sup>36</sup> wobei ungeklärt bleibt, welche Gegenwart eigentlich im Blick ist: die des 19. Jahrhunderts und der Gewährsleute von Slenczka oder die des Berliner Theologieprofessors im 21. Jahrhun-

<sup>33</sup> Die einschlägigen Texte finden sich zusammengestellt in SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3); weiteres findet man auf der Homepage von Slenczka, abrufbar unter <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/AT/AT> (4.8.2018).

<sup>34</sup> Auch wenn dies sicher nicht in der Absicht von Slenczka liegt, birgt die Formulierung die Gefahr, scheinheilig zu wirken: Man gibt das Alte Testament großzügig dem Judentum zurück, um beides, das Alte Testament und das Judentum, loszuwerden.

<sup>35</sup> Vgl. SLENCZKA, Vom Alten Testament (s. Anm. 3), 59f.

<sup>36</sup> AaO 60.

dert, ganz zu schweigen von dem »gegenwärtigen Verständnis des Christentums« in anderen Erdteilen wie den USA, Lateinamerika, Afrika oder Asien.

Als kennzeichnend für sein »gegenwärtiges Verständnis« des »sich seiner selbst bewusst« gewordenen Christentums wird von Slenczka unter Berufung auf seine Gewährsleute des 19. Jahrhunderts die Universalität des Gottesverhältnisses genannt.<sup>37</sup> Das Kennzeichen wird verabsolutiert und als Maßstab für die Lektüre des Alten Testaments angelegt: »Das gegenwärtige fromme Selbstbewusstsein ist unfähig zur Aneignung der alttestamentlichen Texte«, weil ihnen – so wird in *emischer* Perspektive nach dem »gegenwärtigen Verständnis des Christentums« unter Berufung auf Bultmann, Schleiermacher und Harnack behauptet – »das Bewusstsein der Universalität des Liebeswillens Gottes bzw. der Bedingungslosigkeit des Angenommenseins des Menschen eklatant fehlt.«<sup>38</sup>

Während im Falle des Alten Testaments und des Judentums eine *etische* Perspektive eingenommen wird, bewegt sich die Argumentation im Falle des Neuen Testaments und des Christentums in *emischer* Perspektive. Was man vermisst, ist die Historisierung des eigenen Standpunkts, des Neuen Testaments, der sehr unterschiedlichen christlichen und kirchlichen Traditionen sowie des »gegenwärtigen Verständnisses des Christentums«, was auch immer man darunter gerade versteht. An keiner Stelle wird bedacht, dass es *das* »gegenwärtige Verständnis des Christentums« nicht gibt, sondern wir es zu allen Zeiten mit sehr unterschiedlichen Verständnissen des Christentums zu tun haben, so wie es auch nicht *das* Judentum, sondern zu allen Zeiten verschiedene Ausprägungen des Judentums gab. Nirgends wird davon gesprochen, dass die Mehrheit der modernen Zeitgenossen sich nicht nur vom Alten Testament und der jüdischen Tradition, sondern ebenso vom Neuen Testament und der christlichen Tradition nicht mehr ohne weiteres angesprochen fühlen und das »gegenwärtigen Verständnis des Christentums«, wie es Slenczka vor Augen steht, gar nicht teilen.

Wir sind so viel oder so wenig die Adressaten des Alten wie des Neuen Testaments. Das Alte Testament und die jüdische Tradition geben dem »frommen Selbstbewusstsein« in der Moderne so viel oder so wenig Anlass, sich »abgestoßen zu fühlen« oder zu »fremdeln«,<sup>39</sup> wie das Neue Testament und die christliche (kirchliche) Tradition, nicht zu reden von der unwürdigen theologischen Selbstbehauptung des Christentums und mörderischen Durchsetzung seines – von Slenczka als Spezifikum herausgehobenen – universalen Geltungsanspruchs auf Kosten des Judentums und aller anderen nicht-christlichen Religionen im Laufe der 2000-jährigen Christentumsgeschichte, in der sich das

<sup>37</sup> S. Anm. 30. An anderer Stelle (SLENCZKA, Vom Alten Testament [s. Anm. 3], 326ff) ist es das altkirchliche Dogma der Trinität.

<sup>38</sup> AaO 76f.

<sup>39</sup> Vgl. aaO 60. 84 mit den Klarstellungen aaO 312–317.

Christentum »seiner selbst bewußt« geworden ist. Umgekehrt findet die positive hermeneutische Funktion der »Fremdheit« keinerlei Erwähnung.

Auch was die *differentia specifica* anbelangt, sind die Gewichte ungleich verteilt: Partikularität und Universalität, Integration und Ausgrenzung, woran Slenczka den Unterscheid zwischen Altem Testament und Christentum festmacht, begegnen ja nicht nur im Alten Testament und in der jüdischen Tradition, sondern ebenso im Neuen Testament und in der christlichen Tradition. So beginnt die Geschichte des Volkes Israel im Alten Testament mit Abraham, in dem alle Völker der Erde den Segen erlangen (Gen 12,1–3), während die Geschichte der Völker im Neuen Testament mit Jesus Christus als dem Menschensohn endet, der die Schafe von den Böcken scheidet (Mt 25).<sup>40</sup> In beiden Testamenten geht es um nichts anders als um die Zuwendung des einen und selben Gottes JHWH zu seinem – wie auch immer definierten – Volk »Israel«, gemäß der Gleichung, in der Julius Wellhausen das »Fundament, auf dem zu allen Zeiten das Gemeinbewußtsein Israels beruhte«, den »kurze[n] Inbegriff der israelitischen Religion« und den »Anfang und das bleibende Prinzip der folgenden politisch-religiösen Geschichte«, um nicht zu sagen die »Mitte« des Alten Testaments gesehen hat,<sup>41</sup> die auch für Jesus Christus, der Mitte des Neuen Testaments, nach wie vor gilt: JHWH der Gott Israels, Israel das Volk JHWHs.

Slenczka misst jedoch mit zweierlei Maß, indem er sich eines (christlichen) Klischees bzw. einer Reduktion von Altem Testament und Judentum auf der einen, Neuem Testament und Christentum auf der anderen Seite bedient und das eine aus dem Blickwinkel des Betrachters von außen (*etisch*) historisiert und auf diese Weise für das Selbstverständnis des Christentums für belanglos erklärt, das andere jedoch aus der Perspektive des »frommen Selbstbewusstseins«, d. h. des

---

<sup>40</sup> Es ist gar nicht zu bestreiten, dass »Israel« im Alten Testament wenn auch nicht ausschließlich, so doch in der Hauptsache genealogisch (*kata sarka*) als ideales Volk, im Neuen Testament um der Öffnung zur Völkerwelt willen hingegen zunehmend auch im übertragenen Sinne (*kata pneuma*) als ideale Gemeinde Jesu Christi definiert wird und darin ein kategorialer Unterschied besteht. Doch ebenso wenig lässt sich dieser Unterschied auf den Gegensatz Partikularismus *versus* Universalismus, Religion des Gesetzes *versus* Religion der unbedingten Liebe reduzieren und schematisch auf die beiden Testamente verteilen. Dabei wird unterschlagen, dass das Verhältnis von »Israel« (als ideales Volk oder als ideale Gemeinde Jesu Christi) und den Völkern in beiden Testamenten sehr viel differenzierter und komplexer, teilweise auch widersprüchlich zu Darstellung kommt und der Topos dementsprechend in der jüdischen wie in der christlichen Tradition jeweils eine sehr unterschiedliche Wirkungsgeschichte erfahren hat.

<sup>41</sup> J. WELLHAUSEN, Geschichte Israels (1880; in: DERS., Grundrisse zum Alten Testament [TB 27], hg. von R. SMEND, 1965, 13–64), 16; DERS., Israelitisch-jüdische Religion (1905; aaO 65–109), 73; DERS., Israelitische und jüdische Geschichte, <sup>7</sup>1914, 23; vgl. dazu R. SMEND, Gesammelte Studien. Band 1: Die Mitte des Alten Testaments (BevTh 99, 1986, 40–84).

Insiders betrachtet (*emisch*) und das »gegenwärtige Verständnis des Christentums« zum Maß aller Dinge erklärt. Die Argumentation ist inkonsistent, weil sie sich auf zwei verschiedenen Ebenen, im einen Fall auf der *etischen*, im anderen auf der *emischen* Ebene, bewegt. Würde Slenczka dieselben Maßstäbe, die er an das Alte Testament und das Judentum anlegt, auch an das Neue Testament und das Christentum anlegen, dürfte er sich nicht nur von dem Alten Testament und den jüdischen Ursprüngen des Christentums, sondern müsste sich konsequenterweise auch von dem Neuen Testament, der kirchlichen Tradition und seinem aus dem 19. Jahrhundert stammenden »gegenwärtigen Verständnis des Christentums« verabschieden.

So aber sitzt auch Slenczka bei aller historischen und dogmatischen Differenziertheit seiner Argumentation im Grundansatz dem Missverständnis der 2000-jährigen Christentumsgeschichte auf, in der sich sowohl die christliche wie die jüdische Tradition – bei aller Nähe und wechselseitigen Beeinflussung – gegenseitig mehr und mehr als zwei verschiedene Religionssysteme betrachten.<sup>42</sup> Gegen diesen Vorwurf kann man einwenden und wird von Slenczka auch eingewandt, dass sich die historische Entwicklung und faktische Trennung der beiden Religionen weder überspringen noch rückgängig machen lassen. Das ist zweifellos richtig, doch ist die faktische Entwicklung kein Grund, diese als einen fortschreitenden und im 19. Jahrhundert oder in der Gegenwart eines Berliner Theologieprofessors vollendeten Prozess der Selbstbewusstwerdung des Christentums zu idealisieren und das je und je erreichte »gegenwärtige Verständnis des Christentums«, wie es sich diesem so, jenem anders darstellt, als Maß aller Dinge zu dogmatisieren.

Vielmehr ist zu beachten, dass der »Israel«-Diskurs in der jüdischen und christlichen Auslegungsgeschichte der biblischen Schriften, der im Alten und Neuen Testament selbst beginnt und sowohl in der religiösen Auseinandersetzung (z. B. im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs) als auch in der Wissenschaft bis heute anhält, keineswegs abgeschlossen ist und wohl auch nie abgeschlossen sein wird. Die Dynamik des Diskurses bringt es mit sich, dass auch fundamentale Änderungen und Neuausrichtungen möglich sind. Die Ge-

---

<sup>42</sup> Die Trennung (vom Christentum wie von anderen jüdischen Richtungen) wurde auch von Seiten des Judentums bzw. derjenigen Richtung des Judentums, die sich nach 70 n. Chr. durchgesetzt hat, vollzogen, doch ist dies hier, wo es um das Selbstverständnis des Christentums geht, nicht das Thema. Inwieweit die verschiedenen Richtungen des Judentums willens und bereit sind, das Christentum als Bestandteil oder Seitenzweig der eigenen Religion zu betrachten und zu akzeptieren, wäre im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs zu diskutieren. Ansätze dazu hat es durchaus bereits gegeben. Vgl. die wegweisenden Stellungnahmen *Daberu Emet* (2000) sowie die Stellungnahme Orthodoxer Rabbiner »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen« vom 03. Dezember 2015.

schichte der jüdischen und christlichen inner- und außerbiblischen Auslegungsgeschichte ist voller Beispiele solcher radikalen Veränderungen und Umbrüche, die sich der *etischen Betrachtung* als Bruch mit der überkommenen Tradition darstellen, in *emischer* Perspektive aber stets als Wiederherstellung und Bestätigung der (wahren) überkommenen Position ausgegeben werden. Wenn sich in Anfängen des Christentums eine solche fundamentale Neuausrichtung innerhalb des Judentums vollzogen hat, warum sollte es dann nicht möglich sein, auch nach einer 2000-jährigen (Fehl-)Entwicklung der Christentumsgeschichte, eine fundamentale Neuausrichtung im Selbstverständnis des Christentums hinsichtlich seines Verhältnisses zum Judentum vorzunehmen oder wenigstens anzustreben?<sup>43</sup>

Der gewiesene Weg für eine solche Neuausrichtung scheint mir nach allem in einer konsequenten Historisierung sowohl des Alten wie des Neuen Testaments als auch der jüdischen wie christlichen Tradition zu liegen. Historisierung meint dabei nicht etwa die Abwendung vom Theologischen und einseitige Favorisierung des Historischen. Mit Historisierung ist vielmehr die Betrachtung von außen, also die *etische* Betrachtung, gemeint, die nicht voreilig Position bezieht, sondern Optionen offenhält, festgefahrene Sichtweisen aufbricht und in den historischen Kontext stellt, neue Horizonte erschließt und – unbeschadet einer 2000-jährigen Dogmen- und Theologiegeschichte des Christentums – den Weg für eine Neuinterpretation der eigenen Position eröffnet.

Historisierung in diesem Sinne macht den Weg frei für ein neues Selbstverständnis des Christentums gegenüber dem Judentum, das die historischen Ursprünge nicht einfach repristinert, aber daran erinnert und anknüpft, um die folgende Trennungsgeschichte ins rechte Licht zu rücken und zu relativieren. Aus historischer Sicht besteht überhaupt kein Grund für das Christentum, sich im eigenen Selbstverständnis vom Judentum zu trennen oder gar, wie es lange Zeit Brauch war und immer noch ist, die christliche Identität durch Abgrenzung

---

<sup>43</sup> Bei den folgenden Überlegungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Judentum und Christentum ist zu beachten, dass das heutige Judentum und seine diversen Richtungen nicht mit dem Judentum der Antike und das gegenwärtige Christentum in seinen mannigfachen Ausprägungen nicht mit dem frühen Christentum des Neuen Testaments und der Antike identisch ist. Dabei lassen sich zwar durchaus gewisse Kontinuitäten beobachten; vgl. für das Judentum R. G. KRATZ, Religiöse Bildung in der Hebräischen Bibel und in den Texten vom Toten Meer: Eine Gedenkrede zu den Novemberpogromen von 1938 (in: P. GEMEINHARDT / I. TANASEANU-DÖBLER [Hg.], Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen. Religiöse Bildung in historischer Perspektive [Studies in education and religion in ancient and premodern history in the Mediterranean and its environs 1], 2018, 51–67). Doch ist für jede Zeit eigens zu klären, mit welcher Richtung bzw. welchen Richtungen und besonderen Ausprägungen von Judentum und Christentum man es zu tun hat.

vom Judentum zu konstruieren. Auch wenn die Polemik gegen andere jüdische Positionen im Christentum (wie auch in anderen jüdischen Richtungen) noch so radikal und ausschließlich ausfällt, ist gegen sie nichts zu sagen, solange der Streit gewissermaßen innerhalb der eigenen Familie ausgetragen wird. Problematisch, ja gefährlich wird es erst, wenn die Verwandtschaft negiert wird, d. h. wenn die Polemik beim Wort genommen und verabsolutiert und zum bekenntnisstiftenden Dogma erhoben wird, das Judentum und Christentum als zwei unabhängige und konkurrierende, ja sich ausschließende Religionssysteme voneinander scheidet.

Ein zweiter Schritt nach der konsequenten Historisierung, d. h. der *etischen* Betrachtung, könnte die von der Systematischen Theologie wie auch von der kirchlichen Verkündigung zu leistende Reformulierung der eigenen Tradition, angefangen bei Altem und Neuem Testament selbst, sein. Diese Reformulierung erfolgt in *emischer* Perspektive und sollte der Versuch sein, produktiv an der anhaltenden Auslegungsgeschichte und dem darin geführten »Israel«-Diskurs zu partizipieren. Dies würde auch einen neuen Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie eine neue Sicht des Verhältnisses der beiden Testamente bedeuten. Statt der gezwungenen christologischen Vereinnahmung, die über Jahrhunderte geübt wurde, und statt der nicht minder gezwungenen Abwertung des Alten Testaments und Abgrenzung gegenüber dem Judentum, die ebenfalls lange Zeit Brauch war und immer noch ein weit verbreiteter Brauch ist, könnte die Reformulierung bei einer theologischen, d. h. auf die Gottesaussage bezogene Lektüre und Interpretation des Alten wie des Neuen Testaments einsetzen, die vor dem Hintergrund der bisherigen jüdischen und christlichen Auslegungsgeschichte, des jeweils erreichten Standes der historisch-kritischen Forschung sowie in Ansehung der je eigenen Gegenwart zu verantworten wäre.

Es ist mir klar, dass ich mit diesem Vorschlag der inhaltlichen Auseinandersetzung über die *differentia specifica* und den ausschließlichen Wahrheitsanspruch der einen oder anderen Seite ausweiche. Doch genau dies ist die Absicht – nicht in allgemein religionstheoretischer Hinsicht, sondern ausschließlich bezogen auf das Verhältnis der verschiedenen Ausprägungen der einen JHWH-Religion, d. h. bezogen auf das Verhältnis von Judentum und Christentum in ihren je verschiedenen Richtungen. Ich denke, dass es ein Fehler ist, den nach innen gerichteten Aussagen zur Klärung eines Selbstverständnisses absoluten Wert zuzusprechen und sie als quasi metaphysische oder dogmatische Setzungen zu nehmen. Der Ausschließlichkeits- oder Absolutheitsanspruch ist der Versuch, das Unfassbare fassbar, das Unsagbare sagbar zu machen – und zwar auf allen Seiten. Das aber bedeutet, dass allen Versuchen der gleiche Wert und die gleiche Anerkennung zukommen müssen. Auch wenn sich diese Versuche der Identitätsklärung in der Sprache und in der Sache gegenseitig ausschließen, kommt es

darauf an, dass sie denselben Ausgangspunkt haben und auf dasselbe Ziel hinsteuern und im Falle des Christentums den Anspruch erheben, nichts Neues zu sagen, sondern das Alte zu bestätigen. All das scheint mir im Falle von Altem und Neuem Testament sowie Judentum und Christentum gegeben zu sein. Noch einmal sei betont, dass diese Position ausschließlich für das Verhältnis von Judentum und Christentum gilt und sich nicht ohne weiteres auf andere Religionen und ihr Verhältnis zueinander übertragen lässt.

Um es abgekürzt zu formulieren: Ob Tora oder Christus ist im Grunde einerlei. Beides sind verschiedene Wege, um Teil des Volkes »Israel« zu sein (oder zu werden) und Anteil an dem Gott des Volkes »Israel« zu erlangen. Oder anders gesagt: Das Bekenntnis zu Jesus Christus (und allem was dazugehört und was es nach sich zieht) ist lediglich ein anderer Weg, in gewisser Weise ein Umweg, um zu demselben Ziel zu gelangen, das andere jüdische Richtungen auf anderen Wegen, etwa dem Weg der genealogischen Zugehörigkeit zum Volk »Israel« und / oder auf dem Weg des Haltens der Tora anstreben. Das Bekenntnis zu Jesus Christus bietet somit eine Möglichkeit unter anderen, um an dem im Alten Testament begründeten jüdischen Gottesverhältnis teilzuhaben, aber eine, die das Gottesverhältnis anderer jüdischer Richtungen nicht ablöst und ersetzt, sondern sich gewissermaßen in die Geschichte des Judentums und seiner diversen Richtungen einreihet.

In diesem Sinne verstehe ich die berühmte Stelle in 1 Kor 15, die das Evangelium in Kürze zusammenfasst und an die Traditionskette bis Paulus erinnert: dass Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift; und dass er begraben worden ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift. Danach befasst sich Paulus speziell mit dem Topos der Auferstehung und der mythischen Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi als Sieg gegen den Tod für das Leben aller Menschen. Doch das ist nur das Vorspiel zum Ende, in dem auch die Rolle von Jesus Christus ihr Ende findet: »Wenn aber – nach der Vernichtung des Todes – alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem.«

### *Summary*

This article discusses the relationship between the Hebrew Bible / Old Testament and the New Testament as well as that between Judaism and Christianity from the perspective of an exegete and historian of ancient Judaism. After a short examination of the common definitions of this relationship within Christian doctrine and theology, the article takes its point of departure from the historical situation at the turn of the eras in order to propose a new self-understanding of Christianity as an offshoot and a part of Judaism. The author does not plead for 2000 years of Christian history to just be skipped over, but rather that

the resulting undesirable developments, which still have an impact today, be overcome through a consistent historicisation of this history and one's own current Christian perspective.

*Schlagworte:* Verhältnis Altes und Neues Testament, Judentum und Christentum, Juden und Christen, Altes Testament im Christentum, Jüdische Ursprünge des Christentums, Identität des Christentums, Wesen des Christentums in emischer und etischer Perspektive